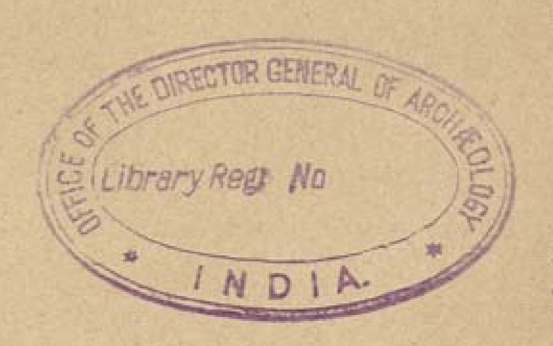
REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUINZIÈME



ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

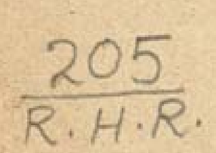
M. JEAN RÉVILLE

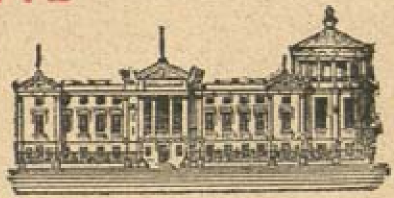
AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Nancy; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, professeur à la Faculté des lettres de Lyon; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

HUITIÈME ANNÉE

TOME QUINZIÈME







PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1887



UNE CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DU PAULINISME

DE LA

QUESTION DE L'ORIGINE DU PÉCHÉ

D'APRÈS LES LETTRES DE L'APOTRE PAUL

La manière dont l'apôtre Paul s'est représenté l'origine du péché et s'en est expliqué l'universelle et fatale domination dans le monde, est un des points les plus obscurs et les plus controversés de sa doctrine. Cette obscurité ne tient point au style de ses lettres ; nous n'en connaissons aucun, avec tant d'infirmités extérieures, qui soit en réalité plus précis, plus vigoureux et plus clair. Si la question de l'origine du mal moral reste mal éclaircie dans ses lettres même les plus didactiques, c'est que Paul, missionnaire du Christ encore plus que philosophe, ne l'a jamais ni posée ni résolue d'une façon directe. Il était préoccupé d'autre chose que de spéculation et de logique. Il éprouvait bien plus le désir de changer le monde que de le comprendre. Sans doute un système théologique, d'une admirable unité, se dégage des écrits qui nous restent de lui, parce qu'il est dans la nature même de tout esprit original et puissant de penser systématiquement ; mais il est juste de dire qu'il n'eut jamais le propos délibéré ni même l'intention de faire un système. Il n'a jamais procédé à la manière d'un philosophe qui construit d'abord sa doctrine et qui l'enseigne ensuite à ses disciples. Il y avait autre chose que de la métaphysique à la base de sa prédication ; il

y avait le fait moral de sa conversion, la certitude qu'il avait vu le Christ ressuscité et avait reçu de lui l'ordre de convertir les païens au Dieu vivant et vrai. Jamais il n'a traité de question purement spéculative. Toutes celles qu'il a débattues et résolues avec la vigueur et l'ingéniosité de sa dialectique sont des questions qui naissaient de son œuvre missionnaire et qu'il fallait résoudre dans l'intérêt de cette œuvre elle-même : telles sont les questions de la justification par la foi, de la circoncision et de la valeur de la loi dans l'économie de la religion nouvelle, de la condition des juifs et des païens devant l'Évangile. Sur tous ces points d'ordre pratique, il a fait une éclatante lumière. Au contraire, sur les questions d'ordre spéculatif ou métaphysique, comme la nature essentielle du Christ, la nature du Saint-Esprit, la distinction des forces ou des personnes dans la divinité, l'origine du monde et de l'homme, les rapports de la liberté et de la grâce, il ne s'est jamais expliqué d'une façon expresse et formelle et l'on est le plus souvent réduit à les résoudre suivant le reflet que les principes généraux et directeurs de sa doctrine paraissent jeter sur elles. De là viennent des controverses sans fin. Or, la question de l'origine du péché est, au premier chef, une de ces questions spéculatives et les exégètes les plus consciencieux discutent toujours sur les textes qui s'y rapportent sans réussir à se mettre d'accord sur la manière de les entendre.

Il y a quelques années, en préparant la seconde édition de l'*Apôtre Paul*[1], je me suis heurté à cette question et n'ai pu alors que faire l'aveu de mes hésitations et de mon embarras. Je constatai sur ce point, dans la pensée de l'apôtre, deux courants allant en sens contraires : l'un qui semblait conduire à la doctrine traditionnelle du péché originel ; l'autre qui nous

1) *L'apôtre Paul* (esquisse d'une histoire de sa pensée), 2e édit. Paris. Fischbacher 1881. — Voyez la note de la page 266. On y trouvera l'idée-mère de cette étude.

ramenait à la constitution physiologique de l'homme comme à la cause de tout péché. J'avouais en même temps que je ne voyais pas comment ces deux explications se pouvaient concilier. Le problème était ainsi posé, non résolu. On ne saurait admettre en effet dans la pensée d'un tel homme une contradiction si flagrante. Je me suis donc remis en quête d'une solution et c'est le résultat de cette nouvelle étude que je vais essayer de résumer ici. Peut-être trouvera-t-on qu'une lumière assez vive jaillit de ce point sur tout le reste du système.

Cette étude comprendra deux parties : dans la première, j'examinerai les textes les plus importants relatifs à la doctrine du péché ; dans la seconde, j'essaierai de montrer la corrélation intime et l'étroite solidarité de cette doctrine avec les autres grandes idées du système paulinien. C'est dire que la seconde partie sera comme la vérification logique de la première.

I

Les racines de la pensée de Paul sont dans l'Ancien Testament. Sa conscience est l'héritière et la fille de la tradition religieuse et morale des prophètes d'Israël et de la loi mosaïque dont le trait principal est le souci de la sainteté. Le péché est essentiellement pour elle la transgression d'une loi positive de Dieu (παράβασις τοῦ νόμου). C'est assez dire qu'il est le fait de la volonté, et n'est constitué que par la détermination de la volonté. Cette désobéissance, qui est une révolte contre Dieu, provoque nécessairement le déploiement de la colère de Dieu (ὀργὴ θεοῦ, *Rom.*, I, 18), qui n'est pas autre chose que la réaction de la justice divine contre la rébellion humaine. Le sentiment de la culpabilité et de la responsabilité est une donnée immédiate de l'expérience religieuse et morale, au delà de laquelle Paul ne songe pas à remonter. C'est le point de départ de ses réflexions subséquentes, que celles-

ci, quelles qu'elles soient, ne sauraient ensuite ni modifier, ni compromettre (*Rom.*, I, 21 et 11 ; II, 1-11).

Toutefois, l'on s'aperçoit bien vite que l'on a affaire, non à un esprit du commun, mais à un penseur. Le châtiment infligé par Dieu au péché n'est point considéré comme une peine arbitraire et surnaturellement édictée contre le mal. La peine du péché sort du péché lui-même par un mouvement organique ; elle en est le châtiment parce qu'elle en est le fruit. C'est la dialectique intérieure de la vie morale qui mène le pécheur à la mort, comme elle mène le juste à la vie. Relisez le développement du péché dans le monde païen esquissé dans le premier chapitre de la lettre aux chrétiens de Rome ; cette liaison interne de la mort au péché est sensible. Nous avons un seul et même *processus* dont la violation de la loi divine est le premier moment et dont la mort du pécheur est le dernier[1]. Voilà ce qui fait la tragique gravité du péché et la nécessité d'une rédemption qui sera comme une création intérieure nouvelle et comme une résurrection d'entre les morts.

1. Paul emploie au pluriel et au singulier le mot ἁμαρτία. Au singulier, ce mot ne représente pas seulement la somme de tous les péchés particuliers. L'apôtre est *réaliste*, pour parler le langage du moyen âge. Sa personnification du péché n'est pas une simple figure de rhétorique. Il y voit une puissance qui ne se révèle sans doute que dans ses effets, à savoir, les transgressions particulières, mais dont les effets aussi ne s'expliquent que par elle. Nous avons ici exactement le rapport organique des individus à l'espèce. L'espèce n'existe que dans les individus ; mais les individus à leur tour sont les produits de l'espèce. Ainsi en est-il du péché considéré comme puissance et principe des transgressions parti-

1) Cette idée est vivement exprimée dans ce passage dont il est impossible de rendre l'énergie concise : τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ. (*Rom.*, VII, 5.) Le péché fructifie pour la mort.

culières. Les secondes sont les manifestations organiques du premier. Celui-ci n'existe sans doute que dans celles-là, mais les transgressions à leur tour apparaissent à ce point de vue comme les fruits de la puissance générale du péché, qui, entrée dans le monde avec la première transgression du premier homme, y règne souverainement depuis lors.

Le péché est universel; tous les hommes sont constitués pécheurs. Cette universalité du péché, Paul l'établit par trois preuves : la première est tirée de l'observation empirique de l'état moral du monde païen et du monde juif de son temps (*Rom.*, I et II). La seconde, c'est la preuve scripturaire qu'il ne néglige jamais (*Rom.*, III, 10-20). « Il n'y a point de justes, non, pas même un seul... etc. » La troisième, essentiellement psychologique, va beaucoup plus loin et plus au fond. A l'universalité objective du péché dans l'histoire, correspond la fatalité subjective du péché dans chaque individu, fatalité fondée sur le conflit de la nature charnelle de l'homme et de la loi toute spirituelle et parfaite de Dieu (*Rom.*, VII, 7 et s.). L'apôtre n'hésite pas à reconnaître dans cette universalité et cette nécessité intime du péché qu'il constate au dehors et au dedans, une loi divine qui se réalise dans l'histoire et dans la vie individuelle. Car même le péché ne se développe sans loi. « Dieu, dira-t-il, quand il résumera son système, a enclos d'abord tous les hommes pour la désobéissance, afin de faire ensuite miséricorde à tous » (*Rom.*, XI, 32)[1]. Il y a une dialectique providentielle dans l'histoire de l'homme sous la domination du péché, comme il y en a une dans le développement de l'œuvre de rédemption; ou plutôt c'est une seule et même dialectique qui mène à son terme l'idée divine de la justice par deux moments opposés et successifs.

Jusque-là tout va clairement et les exégètes sont d'accord.

1) C'est dans le même sens que Paul dans *Rom.*, VII, 23 parle d'une *loi* dans les membres luttant contre la loi de l'entendement, νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν.

La difficulté commence dès qu'on se demande où est la cause première et de cette fatalité psychologique et de cette universalité historique du péché. C'est ici que nous rencontrons deux séries de textes, qui nous mènent dans deux directions opposées ou tout au moins divergentes[1]. D'abord ceux sur lesquels on appuie d'ordinaire, à partir de saint Augustin, la doctrine traditionnelle du péché originel. Que Paul ramène ce fleuve du péché au péché du premier homme comme à sa source, cela ne fait aucun doute. Mais il ne faut pas confondre le commencement d'une chose avec sa cause, et il s'agit de savoir si ce premier péché, en même temps que cause, n'était pas lui-même l'effet d'une cause plus profonde et plus générale. En attendant, à côté de ces textes qui ramènent le fleuve du péché dans le monde au péché d'Adam, il y en a d'autres non moins explicites, non moins éloquents qui font sortir le péché de la rencontre de la loi et de la chair. On saisit la différence radicale des deux explications : d'après la première, on explique les péchés actuels, par le péché du premier homme qui reste lui-même alors un acte sans explication et sans cause; d'après la seconde, on peut expliquer le péché du premier homme par la même raison qui explique aujourd'hui tous les autres. La pensée de Paul est-elle restée dans cette antinomie? N'y a-t-il aucun moyen de subordonner les uns aux autres, et d'expliquer les uns par les autres, les passages contraires qui semblent la créer? En d'autres termes, avons-nous à constater une incohérence dans le système paulinien, ou une erreur d'exégèse de la part de ceux qui l'ont commenté? Pour en décider, il est nécessaire de reprendre l'étude de ces textes eux-mêmes et de préciser exactement la portée de chacun d'eux.

2. Nous commencerons par le plus célèbre qui se présente

1) La première série de ces textes comprend : *Rom.*, v, 12-21 et II *Cor.*, xi, 3 et ss. — La seconde série est formée surtout de *Rom.*, vii, 7-24; viii, 3; *Gal.*, v, 17 et 18, etc.

à nous le premier (*Rom.*, v, 12-21). Ce serait une erreur de croire que l'apôtre est ici préoccupé de donner une solution à la question métaphysique de l'origine du péché. Le contexte prouve qu'il avait un souci plus pratique et tout différent. Il avait parlé précédemment de l'œuvre de réconciliation entre Dieu et les hommes, opérée en Jésus-Christ. Ce qu'il tente maintenant, du verset 12 au 21, c'est un parallèle entre le développement dans l'histoire de l'humanité, du principe de péché qui est un principe de mort et le développement du principe de vie qui est dans la justice justifiante du Christ. Et l'intention de ce parallèle n'est pas d'expliquer la provenance du péché, mais d'exalter l'œuvre de la grâce en montrant que celle-ci a été encore plus puissante que le péché; car, outre qu'elle est universelle comme lui, elle a cela de plus, qu'elle agit et triomphe dans des conditions beaucoup plus difficiles (vers. 15-16). Ainsi, malgré les apparences, le point de départ de la pensée de Paul, n'est pas Adam, mais Christ. Le premier ne sert que d'illustration au second : Ἀδάμ, ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος (vers. 14). Cela dit, voyons ce que l'on peut tirer de ce texte, pour éclaircir le point qui nous intéresse.

Nous y lisons d'abord que *le péché est entré dans le monde par un seul homme*, c'est-à-dire que le péché, en tant que puissance générale ici personnifiée, a fait son apparition dans l'histoire au moment où le premier homme a commis sa première transgression. Il ne faut pas confondre en effet cette ἁμαρτία qui entre dans le monde alors, avec le péché d'Adam qui est une παράβασις spéciale. C'est par la παράβασις, acte positif particulier, que l'ἁμαρτία, puissance ou virtualité universelle, se réalise et entre dans la vie de l'histoire, en sorte que cette ἁμαρτία générale comprend, en réalité, et la transgression d'Adam et celles de tous ses fils, comme le principe contient les conséquences, et l'espèce, les individus. Or, dès que l'on entre bien dans cette manière de penser, n'est-il pas déjà très vraisemblable que Paul regardait l'acte particulier d'Adam, comme l'effet de la puissance générale du péché, et non celle-ci comme produite

par celui-là? Si l'on ne peut douter que Paul ne soit un idéaliste-réaliste par le genre de ses conceptions, on ne peut douter davantage que l'acte particulier ne fût pour lui l'effet du principe général et non le contraire. Dès lors, il ne faut point dire, comme on le fait, que la παράβασις d'Adam a créé dans le monde la puissance générale et universelle de l'ἁμαρτία, mais que celle-ci, au contraire, a été la cause productrice de la transgression première d'Adam, comme de toutes celles qui l'ont suivie.

Il ne suit pas de là que le premier péché n'ait pas plus d'importance historique que tous les autres. Il est de même nature sans doute, mais il est le premier, la source de tous les autres, et tous les autres tiennent à lui comme tous les anneaux d'une chaîne tiennent au premier anneau, comme le cours d'un fleuve tient à sa source. Il faut même dire plus: toute la puissance de péché, aujourd'hui disséminée et partagée entre une infinité d'actes particuliers mauvais, se trouvait concentrée et condensée dans le premier péché. De même que le premier homme portait dans ses flancs toute l'humanité, de même sa première transgression était grosse de toutes les transgressions futures, non pas en ce sens que l'acte d'Adam souillât toute sa descendance, mais en ce sens que ce premier péché était la manifestation d'une puissance de péché qui allait se réaliser dans la vie de chaque homme comme elle s'était réalisée dans celle d'Adam. C'est pour cela que l'apôtre écrit ces mots : δι' ἑνὸς ἀνθρώπου et qu'il dira plus loin : « Par le moyen de la désobéissance d'un seul homme, la totalité a été constituée pécheresse. » Cela ne veut pas dire le moins du monde que la désobéissance d'Adam et sa coulpe ont été imputées à toute sa race, mais que sa désobéissance a été la brèche première par laquelle la puissance du péché est entrée et s'est réalisée dans l'histoire sous la forme d'une infinité de transgressions. Ce qui suit va achever de le démontrer.

A la suite de la puissance du péché, la mort est entrée dans le monde « et s'est étendue à tous les hommes parce

que tous ont péché : εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθεν ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον (v. 12). On n'aurait pas si longtemps ni si bizarrement disputé sur ces mots, si depuis saint Augustin on n'avait pas voulu y faire entrer le contraire de ce qu'ils signifient le plus clairement du monde. La conjonction ἐφ' ᾧ mise pour ἐπὶ τούτῳ ὅτι est souvent employée par l'apôtre et toujours dans le sens de « parce que »[1]. L'aoriste ἥμαρτον n'est pas moins clair; il est impossible, comme je l'ai pensé autrefois, de le traduire par le passif « ont été faits pécheurs ». Il a le sens actif et signifie simplement : ont péché, c'est-à-dire la mort est venue sur tous les hommes, parce que tous ont commis aussi des transgressions, en sorte que leur mort arrive non en vertu du péché d'Adam, mais en vertu de leurs propres péchés. Ce πάντες ἥμαρτον exprime donc la réalisation subjective et universelle de la puissance objective du péché. Il faut, en effet, que le péché existe comme péché, c'est-à-dire comme violation positive de la loi, avant de pouvoir produire la mort. On voit donc que, loin d'appuyer la doctrine devenue orthodoxe depuis Augustin, du péché originel, le texte de Paul implique et exprime une doctrine toute contraire.

Ce qui suit immédiatement prouve en toute évidence que nous sommes sur la voie de la pensée de l'apôtre. Les versets 13 et 14 ne peuvent être compris que comme une objection à ce qu'il vient de dire et dont il tient à se débarrasser.

Comment soutenir, en effet, que la mort est survenue à tous les hommes parce que tous ont péché, lorsqu'il est constant qu'avant la venue de la loi (mosaïque) les hommes n'ont pas laissé de mourir? Oui, répond notre auteur, il est vrai que là où il n'y a pas de loi, le péché n'est pas imputé ; oui encore d'Adam à Moïse la mort a régné sur tous les hommes; mais c'est la preuve qu'ils avaient péché réellement, bien que dans une autre forme qu'Adam lui-même. Le péché était présent dans le monde avant la loi de Moïse et y suscitait des transgressions sans nombre, bien que ces transgressions ne

1) Comparez *Phil.*, III 12 ; II *Cor.*, V, 1.

fussent pas semblables à celles du premier homme. Toute la réponse de Paul à l'objection qu'il veut réfuter est dans ces mots jetés à la fin de sa phrase : καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ. Où donc était la différence entre la transgression d'Adam et celle de ses premiers descendants? Elle était en cela que ceux-ci n'avaient pas reçu, comme le premier homme en Éden, un commandement extérieur positif. Mais ils n'étaient pas sans loi pour cela. Avant la loi de Moïse et hors d'Israël, les hommes ont toujours eu d'après Paul une loi intérieure, un commandement écrit dans leurs cœurs, γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν (*Rom.*, II, 14 et 15). C'est ce commandement intérieur violé qui les constitue pécheurs non moins qu'Adam, quoique d'une autre manière. Or, cette façon de répondre à l'objection impliquée dans les versets 13 et 14 de notre texte, n'est-elle pas la confirmation éclatante de notre manière d'entendre le ἐφ'ᾧ πάντες ἥμαρτον du verset 12?

Nous en trouvons une seconde non moins décisive en considérant l'ensemble de ce parallèle entre Adam et Christ. Les lecteurs qui le lisent ayant l'esprit préoccupé par la doctrine traditionnelle, y trouvent une difficulté dont je ne les ai jamais vu sortir à leur entière satisfaction. Dès que l'on tient que nous sommes rendus coupables par le péché d'Adam sans notre participation, il est évident que l'équilibre entre les deux Adam est rompu, et que même (à l'encontre de ce que l'apôtre veut établir), l'œuvre de la grâce est inférieure à celle du péché. En effet, tandis que je suis rendu pécheur et coupable sans ma volonté, je ne puis avoir part à la justice de Christ que par ma volonté, c'est-à-dire par la foi. En d'autres termes, pour se réaliser entièrement, l'œuvre de justice a besoin d'une condition subjective, qui manque dans la réalisation du péché. Nous estimons que c'est là une erreur que la dogmatique a fait commettre à l'exégèse. L'idée qu'il y a péché là où il n'y a eu ni volonté ni loi, est absolument étrangère à Paul. Prenez, au contraire, le ἐφ ᾧ πάντες ἥμαρτον dans le sens actif que nous avons donné, et alors vous avez

la condition subjective de la mort du pécheur. Les hommes meurent parce qu'ils ont péché comme ils sont justifiés par ce qu'ils ont cru. A ces mots ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, dans le premier moment, correspondent les mots οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος λαμβάνοντες (v. 17) dans le second. De cette façon, l'inégalité choquante dont nous parlions disparaît, l'équilibre rompu se trouve parfaitement rétabli.

Si notre exégèse est juste, on voit que le texte laisse intacte la question de l'origine du péché. Nous voyons bien que tous les péchés découlent d'un premier péché, mais ce premier péché lui-même, d'où vient-il? Quelle est la cause du péché d'Adam? A cette question, le passage examiné ne fournit aucune réponse.

Il en est un second, II *Corinth.*, XI, 3, qui semble au premier abord nous faire faire un pas de plus; en réalité, il nous laisse au même point. Il est dit là que le serpent séduisit Ève. Cela prouve que Paul admettait l'autorité des premiers récits de la Genèse et croyait au diable, car pour lui le serpent, c'est évidemment le diable. On pourrait donc dire qu'à ses yeux la cause première du péché est dans le diable lui-même. Mais alors pourquoi l'apôtre ne dit-il pas que le péché est entré dans le monde avec Satan et par lui? C'est qu'évidemment, dans sa pensée, Satan a conseillé le premier péché, mais n'en est pas l'auteur. La suggestion du diable a rendu la séduction plus forte, mais le péché a été le produit de la volonté d'Adam, et la question subsiste toujours : Pourquoi le premier homme a-t-il succombé à la tentation? Où faut-il chercher la cause de sa faiblesse et de sa défaite?

3. Nous pouvons aborder maintenant la seconde série de textes que nous avons signalée. Dans les précédents, l'auteur de l'*Épître aux Romains* avait décrit le développement historique du péché; il va nous en expliquer dans *Rom.* VII, 7-24, la genèse psychologique. A l'universalité objective correspond dans sa pensée la nécessité subjective du péché. Sans doute encore ici Paul ne traite pas la question d'origine; il

explique seulement comment se produisent les péchés actuels. Mais il est amené à des considérations psychologiques qui pourront nous conduire plus loin.

Ce qu'il venait de dire touchant la loi semblait aboutir à la conclusion que la loi était responsable du péché. Il relève l'objection en disant : « La loi est-elle donc péché ? Loin de là ! mais sans la loi, je n'aurais pas connu le péché. Ainsi je ne connaîtrais point la convoitise, si la loi ne me disait : *tu ne convoiteras point*. Alors, prenant essor sous l'aiguillon du commandement, le péché (puissance) a produit en moi toutes les convoitises. En l'absence de toute loi, le péché est une puissance morte. Jadis, quand j'étais sans loi, je vivais ; mais, le commandement survenant, la puissance du péché prend vie et moi je meurs ; et le commandement, dont le but était la vie se trouve réaliser la mort, car le péché prenant essor par l'effet du commandement me séduit et, par ce commandement même, me fait mourir. »

Tout cela est très clair, nous semble-t-il ! Jadis, quand j'étais sans loi, je vivais ; ce qui veut dire, sans doute : ma vie était simple, sans contradiction intérieure et sans contrainte. C'est la vie de l'enfant avant l'âge de la conscience et de la raison, la vie psychique ou animale dans sa candeur et sa facilité naturelles. Avant d'avoir perçu soit du dehors, soit au dedans, la prescription catégorique de la loi, je ne connaissais pas le péché. Les désirs naturels de la chair ou de la vie animale n'ont été qualifiés moralement de convoitises coupables, c'est-à-dire de péchés, qu'après que la loi m'a eu dit : « Tu ne convoiteras point. » C'est ainsi que l'expansion naturelle de la vie animale devient l'étoffe même dont la volonté humaine, violant la loi, constitue les péchés. La loi fait plus encore ; elle fait vivre, c'est-à-dire réalise la possibilité abstraite du péché, en provoquant en moi toutes sortes de convoitises. Voici une étrange expression : « En l'absence d'une loi, le péché est une puissance *morte* : » χωρὶς νόμου, ἁμαρτία νεκρά (vers. 8). Qu'est-ce que le péché mort ? Je ne crois pas que l'expression soit synonyme de péché latent, car une force

latente est une force concentrée, non une force morte; une force latente est simplement une force non manifestée. Par péché mort, il faut entendre un péché qui n'existe pas encore; c'est-à-dire une possibilité ou virtualité abstraite de péché. Paul ne dit pas, en effet, que le péché, en tant que violation de la loi et partant punissable, préexiste caché dans l'organisme humain; il ne tient pas la chair pour mauvaise en soi. Pas le moindre manichéisme dans sa pensée. C'est la volonté qui commet le péché, et c'est la volonté seule qui le peut commettre. Mais, en fait, cette volonté morale est devancée et prévenue par le développement de la vie animale qui, dans tout être, apparaît la première. Et, dès lors, quand la loi qui est bonne, sainte, spirituelle, arrive, la volonté de l'être moral la reconnaît comme telle, la salue, se sent obligée par elle; mais elle n'en est pas moins impuissante à l'accomplir. « Je ne fais pas ce que je veux, et je fais ce que j'abhorre », dit plus loin l'apôtre (vers. 15)[1]. Rien n'est plus juste. Ainsi éclate dans l'homme un tragique conflit qui va s'aggravant par tous les efforts qu'il fait pour y mettre fin, conflit où périt l'homme naturel divisé et armé contre lui-même et d'où la seule grâce créatrice de Dieu peut faire sortir l'homme spirituel ou l'homme nouveau (vers. 26-24).

Telle est, en gros, cette fine et profonde analyse psychologique, page véritablement lumineuse, la plus moderne comme la plus éloquente que nous ait laissée l'antiquité. Dans l'état actuel de l'homme, le péché jaillit toujours inévitablement de la rencontre de la nature psychique ou animale avec la loi essentiellement spirituelle, et après le péché, la condamnation et la mort. Tout est dans cette antithèse posée par Paul avec tant de vigueur au verset 14 : ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν, ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι.

A cet ordre d'idées s'en rattache un autre plus original et

1) Voyez aussi le verset 18, plus explicatif encore : « Il m'appartient bien de vouloir le bien, mais de le faire, non. »

plus surprenant encore : je veux parler du rôle et du but que Paul assigne à la loi. C'était la partie la plus scandaleuse de sa doctrine pour les Juifs de son temps et elle ne l'est guère moins pour les honnêtes gens du nôtre. Dans le dessein éternel de Dieu, la loi avait pour destination réelle non d'amener l'homme à la justice, mais de provoquer et de réaliser le péché, c'est-à-dire d'enclore à la fin l'humanité entière dans la conscience du péché et sous la condamnation. « La loi est intervenue pour faire abonder les transgressions » (*Rom.*, v, 2). Comparez ce que Paul écrit encore aux chrétiens de Galatie : « Quel est donc le but de la loi ? Elle a été surajoutée (à l'économie du plan divin), pour développer les transgressions » (*Gal.*, III, 19, et encore *ibid.*, III, 22 et 23 ; *Rom.*, XI, 32, etc.).

On peut voir d'ici par quel chemin il a été conduit à cette conception étonnante chez un homme d'origine juive et pharisienne. Le contenu idéal de la loi est bien la justice et, par ce côté, elle exprime aussi la condition idéale de la vie heureuse : « Celui qui fera ces choses, vivra. » Mais la loi qui prescrit ainsi la justice est impuissante à la réaliser, à cause de la chair : τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός (*Rom.*, VIII, 3). Cela veut dire qu'il y a disparité et disproportion entre la loi qui est essentiellement spirituelle et la chair qui est d'un autre ordre et d'une autre nature. Plus la loi sera élevée, plus l'idéal qu'elle éveille en l'homme et lui propose sera sublime, plus aussi sûrement, au lieu de produire la justice et la vie, elle produira leur contraire, savoir le péché et la mort. Telle est la donnée de l'expérience morale. La pensée de Paul est d'une incomparable hardiesse. Dans les faits qu'il constate et dans leur enchaînement, il n'hésite pas à reconnaître l'effet d'un conseil même de Dieu. Puisque la loi ne produit et ne saurait produire que la conscience du péché et de la condamnation, il faut admettre qu'elle a été donnée pour cela. L'apôtre est à cent lieues de penser que Dieu ait eu besoin de s'y reprendre à plusieurs fois et de plusieurs façons pour réaliser son œuvre de jus-

tice; qu'il ait d'abord essayé de la loi, et que la loi n'ayant pas réussi, il ait eu recours à la grâce. Dieu savait très bien que, proposée à des êtres charnels, la loi ne pouvait que réaliser la conscience du péché, en donnant lieu aux transgressions. Aussi ne lui a-t-il jamais assigné une autre destination, parce qu'il fallait avant tout provoquer dans l'être charnel une crise intérieure d'où l'être spirituel pût sortir. Paul le dit d'une façon générale et absolue dans sa lettre aux Galates : εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὄντως ἐν νόμῳ ἂν ἦν ἡ δικαιοσύνη. « Si une loi quelconque capable de procurer la vie avait été donnée, alors réellement la justice aurait procédé de la loi » (*Gal.*, III, 21). Cette affirmation de Paul a le caractère d'un axiome ; elle est absolue et ne souffre aucune exception. Elle est vraie de toute loi, de celle de la conscience comme de celle du Sinaï; car la raison générale par laquelle Paul l'établit, c'est la forme même de la prescription légale qui fait connaître à l'homme ce qui est bien, mais ne lui donne pas la force de l'accomplir. Aussi bien Dieu la destinait-il essentiellement à un autre rôle, à celui d'une préparation transitoire : elle devait réaliser la conscience du péché pour que pût se former ensuite la conscience de la grâce justifiante. Dieu a enclos tous les hommes pour la désobéissance afin de faire miséricorde à tous (*Rom.*, XI, 32).

Pour nous résumer et achever de bien éclaircir cette étrange notion de la loi, il faut dire que Paul distingue dans la loi deux éléments : 1° son contenu idéal qui est la volonté de Dieu, et qui propose à l'homme la justice comme sa destination véritable; et c'est en pensant à ce contenu idéal que l'apôtre dit toujours que l'Évangile établit ou accomplit la loi au lieu de la détruire (*Rom.*, III, 31 ; *Gal.*, V. 13-15). En ce sens, en effet, elle vise à la vie, ἐντολὴ εἰς ζωήν (*Rom.*, VII, 10). 2° Sa forme extérieure, celle du commandement impératif, le γράμμα qui, venant s'adresser à un être charnel, le rend tout ensemble esclave et pécheur, le mène à la condamnation et à la mort. « La lettre tue » et le ministère de la loi est un ministère de mort, διακονία τοῦ θανάτου (II *Cor.*, III, 6 et 7). Dans ce

sens le chrétien, c'est-à-dire l'homme nouveau et spirituel doit être affranchi de la loi comme du péché ; νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου (*Rom.*, VII, 6), et l'autorité extérieure de la lettre vieillie doit être remplacée par la force nouvelle et intérieure de l'esprit. Cette contradiction radicale entre la visée idéale de la loi et son effet réel, prouve que le régime de la loi n'est qu'un moment transitoire dans le plan divin, qu'elle n'est pas son but à elle-même, mais qu'elle mène à Christ, qui est la fin de la loi, τέλος δὲ νόμου Χριστός.

Nous savons maintenant quelle est la genèse des péchés actuels, et dans quelle corrélation fatale se trouvent aujourd'hui pour l'apôtre Paul ces trois termes : *loi, chair et péché*. La dernière question qui se pose à nous est de chercher s'il ne s'expliquait point par la même cause, le premier péché d'Adam. Pourquoi ce péché initial en effet n'aurait-il pas eu la même origine que tous les autres ?

On pourrait faire valoir en faveur de cette assimilation que, dans le point de vue de Paul, il n'y a aucune raison de penser que le péché d'Adam, entrant dans une même série avec les péchés qui l'ont suivi, soit d'une nature essentiellement différente ; qu'il faudrait supposer autrement que la constitution physiologique de l'homme a été modifiée dans son essence par la désobéissance d'Adam, idée dont les épîtres ne présentent aucune trace. Mais ce ne seraient là jamais que des conjectures. L'unique moyen de répondre positivement à cette question est de savoir quelle idée Paul se faisait de la nature du premier homme. Entre les deux textes que nous venons d'examiner, il faut donc en faire intervenir un troisième qui nous éclaire sur ce point, et nous paraît concilier ainsi les deux autres. C'est le texte (I *Cor.*, XV, 45) : « Le premier Adam est venu en âme vivante, εἰς ψυχὴν ζῶσαν, le dernier Adam en esprit vivifiant, εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. L'opposition ici marquée est expliquée nettement dans les versets qui suivent : « Ce n'est pas l'être spirituel, c'est-à-dire celui dont le πνεῦμα est la substance qui apparaît tout d'abord, mais l'être psychique ; ensuite vient l'être *pneumatique*. Pris de la terre,

le premier homme est terrestre, le second vient du ciel. Tel a été l'homme terrestre, tels aussi sont les terrestres. Et comme nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons aussi l'image du céleste. » Remarquons qu'il s'agit dans le contexte de l'idée de la résurrection et que les explications de Paul, que nous venons de citer, portent sur la constitution respective et originelle des deux hommes qui sont mis en parallèle. Il ne s'agit plus d'une opposition morale comme dans *Rom.*, v, 12, mais d'une opposition de nature et d'essence. Nous trouvons donc ici sur la nature du premier homme le renseignement que nous cherchions. Adam fut une ψυχὴ ζῶσα et, comme l'apôtre explique ensuite cette expression, un être ψυχικός, formant une antithèse avec l'être πνευματικός. Or, nous savons ce que ce mot de ψυχικός veut dire dans la langue de Paul; il est l'équivalent de σάρκινος que nous avons trouvé dans *Rom.*, VII, 14. C'est l'homme animal, l'homme retenu encore dans les liens de la vie sensible. C'est ce que prouve sans réplique un texte de la Ire épître aux Corinthiens. « L'homme *psychique*, dit Paul, ne reçoit pas, ne comprend pas les choses du πνεῦμα de Dieu, car elles lui sont une folie. *Il ne peut les connaître*, parce que ce n'est que spirituellement qu'on en juge » (I *Cor.*, II, 14). Pour Paul, en effet, la ψυχή, comme le *nephesch* des Hébreux, est le principe vital de la chair et forme antithèse au πνεῦμα, comme la vie de la chair à la vie de l'esprit. Il ne faut pas objecter que l'apôtre connaissait le récit de la Genèse (*Gen.*, II, 7), où il est dit que Dieu forma l'homme de la poudre de la terre et souffla dans ses narines l'haleine de la vie. C'est à tort, en effet, que les commentateurs ont vu dans cette « haleine vivante », la communication du πνεῦμα, au sens où l'entendait l'apôtre. Dans le passage (I *Cor.*, xv, 45 et s.) que nous discutons, il cite en effet ce récit de la Genèse, d'après la traduction grecque des Septante. Mais il l'interprète autrement que l'orthodoxie catholique ou protestante ; car cette haleine de vie, c'est précisément ce qu'il appelle une ψυχὴ ζῶσα, et qu'il met en opposition avec le πνεῦμα ζωοποιοῦν du second

Adam. Nous pouvons donc conclure qu'Adam était, comme nous, σάρκινος. Il ne l'était pas devenu par suite du péché ; il l'était d'origine et de nature, parce qu'il avait été « pris de la terre », ainsi que Paul l'explique fort bien. On voit combien il est éloigné de l'opinion traditionnelle touchant la spiritualité et la perfection morale du premier homme. Adam, sans doute, pouvait et devait devenir πνευματικός et c'est dans cette vocation finale que consiste l'image de Dieu mise en lui; mais il avait été créé σάρξ et ψυχή. Est-ce à dire qu'il fût mauvais pour cela? Nullement. La vie sensible est légitime dans sa sphère ; elle est même bonne à sa place. Car le désir de la chair ne devient mauvais et coupable que lorsque la loi est venue, et que la volonté a donné son adhésion expresse à l'instinct de la chair, c'est-à-dire que l'instinct est devenu acte volontaire et par conséquent moral. Encore une fois, la chair n'a rien en soi de condamnable. Après la création entière et avant la venue de la loi et du péché, Dieu pouvait dire que « tout était bon, » comme on dit d'un enfant à sa naissance qu'il est bien venu, sans pour cela qu'on méconnaisse le développement par lequel il doit passer encore avant d'arriver à l'âge mûr. De même toutes les parties de la création divine pour l'apôtre Paul étaient bonnes et légitimes, sans qu'aucune d'elles fût parfaite. L'état *psychique* devait précéder pour l'homme l'état spirituel. Il fallait passer par l'enfance avant d'arriver à la maturité.

S'il en est ainsi, et nous ne voyons pas comment on pourrait le contester, Paul peut et doit dire d'Adam ce qu'il disait tout à l'heure de nous-mêmes. Avant la loi et sans loi, Adam vivait; sa vie toute instinctive encore s'épanouissait joyeuse, une, facile. C'était le paradis. Mais la loi survenant s'est trouvée violée du premier coup par l'instinct de la chair. Car la chair, dit encore l'apôtre dans un autre endroit, a une loi naturelle qui n'est pas celle de l'esprit : ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός, ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται (*Gal.*, v, 17). La loi a donc constitué le premier homme pécheur, comme elle fait nous-mêmes et avec la

même nécessité intérieure. Pour lui comme pour nous, elle s'est trouvée faible à cause de la chair. Aussi bien faut-il ajouter que la loi donnée à Adam en son innocence, pas plus que la loi de Moïse ou celle de la conscience naturelle, n'avait pour but, dans le dessein de Dieu, de procurer la vie immédiatement, bien qu'elle fût l'expression de la justice, condition de la vie ; mais positivement de provoquer la transgression et de réaliser la conscience du péché d'où sortirait ensuite l'homme spirituel. La loi est donc le péché et la cause du péché ? s'écriaient à l'envi tous les adversaires de Paul incapables de suivre la profondeur de sa dialectique et de s'élever à son point de vue. Nullement, répondait-il, mais sans la loi, je n'aurais point connu le péché. La loi est bonne, sainte, spirituelle, et c'est parce qu'elle est tout cela qu'elle réalise d'autant mieux en moi l'état intérieur de péché. Ainsi la théorie du rôle de la loi, dans le développement de l'être humain, formulée par Paul ne souffre aucune exception; la plus intime cohérence règne dans tous ses raisonnements et nous pouvons conclure qu'à ses yeux le père des hommes était, par nature, semblable à ses enfants et que son histoire de tout point a ressemblé aussi à la leur.

Nous prévoyons ce qu'on objectera à cette manière de comprendre les textes de Paul sur la question du péché. On dira qu'elle n'est pas admissible, parce que cet apôtre aurait, en définitive, fait ainsi remonter le mal jusqu'à Dieu même. Nous avouons que cette raison nous touche peu ; car elle est d'ordre métaphysique et ici nous ne faisons que de l'histoire. Si la difficulté existe, c'est à Paul qu'il appartient d'y répondre, non à nous. Cependant, il nous semble qu'il n'aurait pas de peine à se laver de cette accusation. Est-ce que le péché dans sa théorie, ne reste pas toujours le péché, c'est-à-dire l'acte de la seule volonté de l'homme? Est-ce que le péché, s'il est provoqué par la loi sous forme de transgression, n'est pas simultanément condamné par elle ? N'est-il pas toujours pour la conscience et au point de vue subjectif, ce qui ne doit pas être? Enfin y a-t-il un autre système où la loi de responsa-

bilité s'exerce plus rigoureuse et plus invincible, où la peine du péché sorte plus nécessairement du péché même? Nos péchés actuels sont aussi inévitables à notre volonté. Qui ne se sent esclave du mal? Or si cette nécessité intérieure à laquelle personne n'échappe aujourd'hui ne détruit pas la vie morale, n'accuse pas Dieu et laisse intacte sa justice, je ne vois plus très bien pourquoi, alors même qu'elle se fût rencontrée chez Adam, elle lui serait une mortelle offense. D'autre part, en expliquant naturellement l'origine du premier péché, la théorie de Paul le ramène toujours à la volonté humaine, jamais à la volonté divine; il n'est manichéen à aucun degré. A Dieu rien de mauvais n'est attribué directement. La chair ou la vie psychique qui se développe la première est bonne; la loi qui vient ensuite est bonne; la rédemption est une œuvre de souveraine justice et la grâce n'a d'autre but que de réaliser la sainteté. Donc toutes les forces primordiales créées par Dieu étaient bonnes. Ce n'est que plus tard, dans la sphère même où doit agir, pour se développer, la volonté de l'homme et dans les complications ultérieures qu'elle amène, que le péché se produit. La nécessité qui le caractérise ne saurait en compromettre le caractère moral; elle est d'un autre ordre que la nécessité physique. Si un problème subsiste encore, c'est celui qui naît des rapports mystérieux de la volonté humaine et de la Providence, du caractère contingent des faits historiques et du plan divin qui s'y réalise, en d'autres termes et pour tout dire, de la coexistence même du Dieu infini et de sa créature finie.

Mais dût cette difficulté métaphysique n'être jamais pleinement résolue, elle ne saurait infirmer les résultats de l'exégèse historique et grammaticale. C'est aux textes de Paul qu'il en faut toujours revenir pour savoir non ce qu'il aurait dû penser, mais ce qu'il a pensé réellement. Or je remarque que l'objection dont je viens de parler, c'est précisément l'accusation perpétuelle dont ses adversaires n'ont cessé de le poursuivre. Sa doctrine du péché et de la grâce était, à leurs yeux, essentiellement immorale et sa théorie de la loi blas-

phématoire. On disait aussi qu'il en arrivait à décharger l'homme du péché et à en charger Dieu et que toute sa théologie aboutissait enfin à cet adage : « Faisons le mal pour que le bien en sorte » (*Rom.*, III, 5-8; IX, 18-20; VI, 1; VII, 7.; *Gal.*, V, 13-18). Il a toujours écarté ce reproche avec la plus grande vivacité et a même consacré les trois plus beaux chapitres de sa lettre aux Romains à le réfuter (VI, VII, VIII). Qu'il y ait réussi ou non, nous n'avons pas à en juger ici. Mais le fait que sa doctrine du péché soulève aujourd'hui encore la même objection de la part du même légalisme moral, n'est pas la preuve que nous l'ayons mal comprise ni mal exposée. Nous y trouverions plutôt une confirmation de la justesse de notre exégèse.

(*A suivre.*) A. SABATIER.

LE PESSIMISME MORAL ET RELIGIEUX

CHEZ

HOMÈRE ET HÉSIODE

(*Deuxième article*)[1].

II

Le mythe de Prométhée et de Pandore. — La femme et l'amour. — La gloire.

Cette constatation dramatique de la misère originelle de l'humanité par les poètes primitifs de la Grèce, ne nous autoriserait pas à revendiquer pour eux le renom de pessimisme, si à côté du mal, quelque grand qu'il soit, ils reconnaissaient des remèdes proportionnés et des compensations suffisantes. Les plus optimistes d'entre les moralistes et les philosophes sont obligés d'avouer que la somme des souffrances est considérable ici-bas et que, pour un grand nombre d'êtres, elle l'emporte sur la somme des jouissances. D'autre part, la littérature et l'art en général, ayant besoin, pour réaliser l'idéal, de nous présenter l'homme dans quelque situation extrême, il n'est pas surprenant que de l'œuvre littéraire se dégage, plus encore que du spectacle de la vie, une impression de tristesse et de désenchantement. Lors même que les poètes s'attachent à arrêter nos regards sur des perspectives riantes, à acheminer leurs fables vers une

1) V. t. XIV, p. 168, septembre-octobre 1886.

conclusion heureuse, il leur faut, pour saisir l'imagination, des contrastes et pour attirer l'attention, des péripéties variées. C'est-à-dire que la littérature la plus optimiste par ses tendances et par son but se croit obligée de se servir du malheur, de l'erreur, de la faute pour faire apprécier davantage ses rêves d'innocence, de sagesse et de félicité. Ajoutons à cela que chacun de nous porte en lui-même des prédispositions qui lui font colorer en rose ou en noir les objets de son observation ou de ses lectures. Il y a une sorte de sophisme à rendre responsable, ou le monde réel dont l'histoire étale le spectacle sous nos regards, ou le monde idéal créé par les poètes, de certains sentiments que nous y mettons plus qu'ils ne nous les suggèrent. Ce n'est donc pas en cherchant chez Homère et chez Hésiode une source de réflexions mélancoliques sur l'homme et sur le monde, que nous aurons prouvé leur pessimisme ; mais en démontrant que la morale de leurs ouvrages et les croyances religieuses qui en forment le fond, condamnent logiquement l'humanité à la souffrance sans remède efficace, que, lui imposant la faute sans responsabilité réelle, et jetant le trouble dans la conscience, elles essaient en vain de le dissiper par les moyens mis en leur pouvoir. C'est à dégager ces principes, qui mènent au pessimisme par une conclusion logique, que nous consacrons la suite de cette étude.

Il en est un que les théoriciens modernes du système se sont attachés à mettre dans tout son jour, en montrant ses applications variées aux diverses conditions de la vie, en l'opposant comme un ironique défi aux aspirations de l'humanité vers le bonheur. C'est qu'une contradiction inhérente à la nature des choses, change en une source de misères nouvelles, ce qui semble avoir été établi par l'ordre universel pour être le remède de la misère ; c'est que la première phase de l'existence étant représentée par une souffrance, si le génie de l'homme, si l'ingéniosité de la nature fait succéder une phase de jouissance ou tout au moins d'apaisement, l'effort qui a obtenu cette compensation, la générosité appa-

rente du sort qui nous en a fait l'aumône, sont la cause d'un mal nouveau, souvent plus grand que le premier et qu'ainsi toute compensation est illusoire. La science qui prétend réaliser le progrès, l'amour qui épanouit l'âme et charme les sens, la gloire qui exalte l'activité et repose de l'effort par la satisfaction du but atteint, la puissance et la richesse qui multiplient les moyens de jouir et diminuent les occasions de souffrir, n'aboutissent le plus souvent qu'à envenimer la blessure de l'âme qu'ils devaient guérir, ou qu'à ouvrir une blessure nouvelle. Il n'y a pas un seul élément de ceux que l'on ferait entrer à priori dans la trame d'une existence réputée heureuse, qui ne contribue pour sa part à développer la douleur[1]. Voilà ce que dit le pessimisme systématique, voilà ce qu'il essaie de démontrer en étalant au regard et l'inanité des efforts par lesquels l'humanité cherche à échapper à la souffrance, et cette fatalité irrésistible du mal qui sous toutes ses formes, prend naissance au sein de ce qui devait être son contraire : *Medio de fonte leporum surgit amari aliquid quod in ipsis floribus angat*[2].

Le génie hellénique a entrevu dès la plus haute antiquité, la génération du mal ou physique, ou moral, par le bien inventé pour mettre un terme à un mal antérieur. Il en a fait un mythe original entre tous, le plus ancien des mythes philosophiques, celui-là en même temps qui, après être sorti des entrailles des Grecs primitifs, a vieilli le moins à travers les âges ; car lorsque la pensée moderne veut revêtir d'une forme poétique le problème de la destinée humaine, elle aime à évoquer encore les figures de Prométhée et de Pandore[3]. Et quoique la subtilité de Gœthe, de Leopardi, de

1) Cette idée est développée systématiquement par Schopenhauer dans les *Aphorismes sur la science de la vie*. Œuvres complètes, v. p. 329 et suiv.

2) Lucrèce, *Nat. Rer.* II, 1133.

3) V. Gœthe, *Prometheus*. Dramatisches Fragment, surtout la dernière scène, sous cette réserve que Prométhée, libre penseur et contempteur des dieux, n'a rien d'antique. E. Quinet, *Prométhée*, Paris, 1838, pèche également contre l'esprit grec en faisant de Prométhée une sorte de christ renversant le paga-

Quinet, pour ne nommer que les plus éminents, ne conserve pas toujours à la fable sa signification originaire, il n'en subsiste pas moins entre leurs fantaisies les plus raffinées et la naïveté du vieux drame hésiodique, une parenté réelle et intime. La nation qui possède parmi ses légendes les plus vénérées et les plus populaires cette image saisissante de l'impuissance mortelle à réaliser le bonheur par le progrès, de la contradiction fatale qui fait sortir le mal de ce qui semblait en être le remède, ne saurait être rangée parmi les nations optimistes. Hésiode, dans la *Théogonie* et dans les *Œuvres et les Jours*, l'a fixée par ses traits essentiels et permanents ; la figure du Titan audacieux qui dérobe à la nature ses secrets pour améliorer la condition humaine, et celle de la femme, chef-d'œuvre de grâce trompeuse que les dieux ont donnée aux mortels en apparence pour les charmer, en réalité pour les perdre à nouveau, sont son ouvrage[1]. Le mythe où ces deux personnalités jouent le principal rôle est le complément de celui où est définie la déchéance progressive de l'humanité ; il indique le point de départ de cette déchéance, il en formule la raison d'être[2]. Sa ressemblance avec celui de l'arbre de la science dans la Genèse est manifeste ; Pandore et Ève sont la même personnification. Il y a

nisme. Leopardi, *Histoire du genre humain*, *le Pari de Prométhée* (dans les *Opuscules et Pensées*, trad. A. Dapples). Il est vrai que M. Caro (*Le pessimisme au* XIXe siècle, p. 13) a dit de Leopardi : « *que c'est un grave tort à lui d'avoir imaginé, pour les besoins de sa cause, une antiquité de fantaisie et voulu nous persuader que le pessimisme était dans le génie des grands écrivains d'Athènes et de Rome.* » En ce qui concerne les Grecs, on verra qui est dans le vrai, de M. Caro ou de Leopardi, si on veut bien comparer au texte d'Hésiode que nous commentons, le résumé que M. Caro lui-même nous donne de l'*Histoire du genre humain* racontée par le pessimiste italien (ib., p. 63). Il est certain que Leopardi avait lu Hésiode à travers sa propre tristesse ; mais il l'avait mieux lu que M. Caro.

1) Hés., *Théog.*, 510 et suiv. *Op. et D.*, 42 et suiv.

2) Cf. Welcker, *Griech. Goetterlehre*, I, 756 et suiv. Cf. du même, *die Aeschyleische Trilogie*, p. 67 et suiv. Sur les rapports du mythe de Pandore avec le récit de la Genèse, v. entre autres Buttmann, *Mythologus*, I, 48 et suiv. et Welcker, *Aesch. Tril.*, 72 et suiv.

cette différence que, dans la *Genèse*, Dieu a donné à l'homme la femme sans arrière-pensée mauvaise, sans intention de haine; tandis que, chez Hésiode, le don de la femme est la revanche des dieux, atteints par Prométhée dans leurs prérogatives[1]. Autre différence plus profonde : Adam n'est qu'un agent en quelque sorte passif des maux que la science du bien et du mal attirera sur lui et ses descendants; il cède aux charmes de la femme et se laisse tromper par elle. Prométhée au contraire a, de propos délibéré, engagé la lutte contre l'ordre naturel, c'est-à-dire contre les dieux[2]; en dérobant le feu, par un effort de son énergie intelligente, il a sciemment rompu l'équilibre des forces cosmiques qui, jusqu'alors, écrasaient l'homme. Et si la femme compromet ensuite son œuvre, ce n'est pas faute par lui d'avoir prévu le piège et éventé la ruse des dieux[3]. Prométhée personnifie dans sa fière indépendance, dans ses aspirations aussi vigoureuses que clairvoyantes, le génie de la race humaine en général, celui surtout de la race hellénique; c'est une figure tout d'une pièce, sans mélange de faiblesse ou d'étourderie. Mais

1) V. Hes., *Op. et D.*, 57 : ἀντὶ πυρὸς δώσω κακόν ᾧ κεν ἅπαντες τέρπωνται κατὰ θυμὸν ἑὸν κακὸν ἀμφαγαπῶντες. Cf. ib., 82. V. la même idée exprimée plus nettement encore, *Théog.*, 570.

2) *Théog.*, 562. Zeus a refusé aux hommes le don du feu, pour les punir de la ruse que Prométhée avait pratiquée à son égard. C'est pour achever son œuvre d'émancipation que le Titan le ravit.

3) *Op. et D.*, 85. Sur la signification du type de Prométhée, v. Welcker, *Aesch. Tril.*, p. 68. Le savant mythologue insiste sur les différences qui séparent ce pessimisme naïf de ce qu'il appelle les spéculations de Rousseau sur la corruption par le progrès et sur l'affaissement de l'humanité par les influences civilisatrices. En cela Welcker a raison contre Heyne, *De Theogonia ab Hesiodo condita*, p. 147. L'esprit grec ne pouvait juger ainsi l'action de la science et des arts. Ce qui sort du vase de Pandore ce sont du reste les maladies et par suite la mort prématurée (Cf. Hor., *Od.*, I, 3, 25 et suiv.), non tous les maux; mais l'esprit grec a bien compris que le génie inventif est une cause de souffrances en même temps que de progrès. Sur l'épithète de ἀλφησταί (*inventores*) donnée aux hommes par Homère et Hésiode, v. *Od.*, I, 349 et VI, 8, avec la note de Pierron; et *Theog.*, 512, où il est dit d'Épiméthée : ὃς κακὸν ἐξ ἀρχῆς γένετ' ἀνδράσιν ἀλφηστῇσι. Tous les passages où cette épithète figure impliquent que l'humanité est vouée au mal.

il a un frère qui prend à sa charge les défaillances funestes, celles que la *Genèse* a incarnées dans Adam ; c'est l'imprévoyance d'Épiméthée, qui accueille Pandore et avec elle tous les fléaux ; après les avoir reçus dans sa demeure, il ne sait point se garder d'une duperie fertile en misères ; il n'empêche pas la femme de s'abandonner à la curiosité qui doit déchaîner le mal sur l'univers.

Schopenhauer a fort bien saisi la signification du type de Prométhée, tel que Hésiode l'a conçu et que Eschyle l'a accommodé aux exigences du drame trilogique : « Prométhée, écrit-il, est, à proprement parler, la personnification de la *Prévoyance* humaine ; il incarne le souci des choses à venir, lequel place l'homme au-dessus des animaux. C'est pour cela que Prométhée est doué de la science prophétique ; elle signifie le pouvoir de la prévoyance réfléchie. C'est pour cela encore qu'il procure à l'homme l'usage du feu, qui n'appartient à aucun animal, et dont il fait le fondement des arts utiles à la vie. Mais ce privilège de la *Prévoyance* (*Vorsorge*), l'homme est contraint de l'expier par le tourment incessant du souci (*Sorge*), que l'animal ne connaît pas. Voilà le vautour qui dévore le foie de Prométhée enchaîné. Quant à Épiméthée qui semble avoir été inventé après coup, par déduction, il représente la peine qui suit le mal, la réflexion qui vient derrière l'action (*die Nachsorge*), le salaire propre de la légèreté et de l'étourderie[1]. »

Mais Schopenhauer est moins heureux, lorsqu'il cherche à se rendre compte du rôle que le poète fait jouer à Pandore. J'avoue que tout n'est pas limpide dans cette partie du mythe antique et qu'il faut admettre une lacune assez considérable[2]. Est-ce Pandore qui emporte de l'Olympe, outre les séductions funestes que les dieux ont accumulées sur sa personne,

1) *Parerga*, Einige Mytholog. Betrachtungen, Œuvres comp., t. VI, p. 442.

2) Cf. l'Hésiode de Goettling, au vers 94 des *Œuvres et des Jours*. Nous avons du reste sur ce point un témoignage de Proclus, d'après lequel Prométhée aurait reçu le vase des mains des Satyres et l'aurait confié à Épiméthée avec recommandation de ne pas accueillir Pandore.

celui des deux vases où Zeus puisait les maux qu'il envoyait jusque-là aux mortels en y mêlant les biens? Ou Prométhée lui-même, l'industrieux bienfaiteur de l'humanité, a-t-il réussi, après avoir dérobé le feu, à rassembler tous ces maux, et à les emprisonner dans le vase dont il confie la garde à son frère? Le texte actuel d'Hésiode est muet sur la façon dont ce vase est venu dans la maison d'Épiméthée. Ce qui n'est pas douteux, c'est que le nom de *Pandora* est ironique[1] et que ce sont bien les maux, ou, pour être plus exact, les maladies, qu'elle laisse échapper du vase entr'ouvert. Il est d'autant plus singulier que Schopenhauer se soit mépris sur ce point, qu'il aurait trouvé dans le mythe tel qu'il est, une confirmation originale de sa théorie sur la duperie de l'amour. Voici comment il expose ses doutes[2] : « La fable de Pandore ne m'a jamais paru bien claire ; elle m'a même toujours semblé boiteuse et incohérente. Je soupçonne que Hésiode lui-même en avait perdu le sens vrai, quand il lui a donné ce tour bizarre. Ce ne sont pas tous les maux, mais tous les biens que Pandore, comme d'ailleurs son nom l'indique, détient dans sa boîte ; lorsque Épiméthée l'ouvre à l'étourdie, tous les biens s'envolent, sauf l'Espérance qui seule nous reste. » C'est en effet de cette manière que des mythologues postérieurs[3] ont transformé la fable de Pandore ; mais en la transformant, ils en ont altéré l'esprit propre, et remplacé l'ironie pessimiste du vieux poète béotien, par un

1) V. *Op. et D.*, 80 et suiv. Pandora est originairement une épithète de Gaïa, la Terre-Mère, appelée aussi Anésidora. Pandore, personnification morale chez Hésiode, est une ancienne divinité de la nature, comme les Titans en général. V. Preller, *Griech.*, *Myth.*, I, p. 76, n. 2, et l'opuscule : *Die Vorstellungen der Alten*, etc., dans les Écrits choisis, édit. R. Kölher, Berlin, 1864, p. 211 et suiv.

2) *Op. cit.*, p. 443. Schopenhauer n'a pas bien lu Hésiode. Chez ce dernier, ce n'est pas Épiméthée qui ouvre le vase, mais Pandore elle-même. Philomène, περὶ εὐσεβ. 130, cite une tradition qui rapporte l'action à Épiméthée.

3) Schopenhauer cite lui-même une épigramme de l'Anthologie et Babrius, *Fab.* 13, edit. Schneider, où Zeus a enfermé tous les biens dans le vase de Pandore.

faux optimisme où la morale chrétienne a marqué son empreinte. Pandore, présent funeste, est ornée de toutes les séductions agréables ; les Olympiens se sont entendus à faire de sa personne une merveille de grâce : θαῦμα ἰδέσθαι [1]. Si en outre, ils lui confiaient le vase où Zeus puise les biens, comment le poète pourrait-il l'appeler : *un fléau ravissant de beauté*, un assemblage rusé destiné à tromper les hommes ? Sa parure divine est l'appât qui doit faire accepter du même coup la dot de misère qu'elle emporte avec elle, lui laisser du moins la libre disposition du vase plein de malheurs que Épiméthée détient en son pouvoir. « Jusqu'à ce jour, dit le poète, les générations des hommes vivaient sur la terre exempts de maux, loin des soucis fâcheux, et aussi des maladies funestes qui leur ont ensuite apporté la mort. Mais la Femme ayant soulevé le couvercle du vase, les dispersa, et les hommes furent en proie aux peines lamentables. L'Espérance seule (Ἐλπίς) demeura renfermée dans les profondeurs du vase, sans en franchir les bords et ne s'en envola point ; car Pandore auparavant avait fait retomber le couvercle [2]. » Cette Espérance a été prise à tort par Schopenhauer pour la vertu chrétienne qui fonde la résignation dans le mal présent sur la perspective d'une réparation à venir [3]. Pour Hésiode, et longtemps pour les Grecs en général, *Elpis* est l'attente trompeuse d'un bien toujours fuyant, sentiment irritant plutôt que consolateur, qui, au malheur matériel acharné sur nous,

1) *Théog.*, 581 ; cf. 588 ; et surtout l'expression de καλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο ; *ib.* 585. Cf. Welcker, *Gr. Goetterlehre*, I, 767.

2) *Op. et D.*, 90 et suiv. Cette partie du mythe manque dans la *Théogonie* ; était-ce une raison pour que Welcker fût autorisé à voir dans les deux récits une morale différente ? Il est vrai que pour lui la *Théogonie* n'est pas du vieux poète béotien à qui nous devons les *Œuvres et les Jours*. *Aesch. Tril.*, p. 76 et *Gr. Goet.*, 767 et suiv. — Ses arguments ne m'ont pas convaincu.

3) V. la note de Goettling au vers 94 des *Œuvres et des Jours*. Preller, ouv. cit., p. 77, n. 1. et Naegelsbach, *Nachhom. Theol.*, VII, 6, p. 382 où les deux aspects de Elpis devant l'opinion hellénique jusqu'à Euripide sont caractérisés par des textes nombreux. Le Prométhée d'Eschyle dit (252) : *qu'il a mis au cœur de l'homme des espérances aveugles* ; Τυφλὰς... ἐλπίδας.

ajoute une sorte de blessure morale. A ce titre, l'Espérance est bien à sa place dans ce vase où sont enfermés tous les fléaux; et si elle continue d'y séjourner après que tous les autres se sont dispersés parmi les hommes, la signification de ce détail est claire : les maladies, personnifications concrètes et en quelque sorte matérielles de ce que les philosophes appelleront le mal physique, lequel dans une civilisation primitive est le mal par excellence, errent çà et là, frappant au hasard, sans jamais plier à la volonté d'aucune de leurs victimes[1]. Au contraire, la souffrance intime, qui résulte d'une attente toujours déçue, est la forme du mal que chacun de nous emporte avec soi, et dont il est libre de disposer. C'est pour cela que Théognis a pu dire de l'Espérance, à la fois : « qu'elle est la seule divinité favorable demeurée parmi les mortels, alors que les autres sont remontées vers l'Olympe » ; et ailleurs, au contraire : « que l'Espérance et le Danger se valent au regard de l'homme ; que tous deux sont de funestes divinités[2]. » Naegelsbach remarque avec raison que cette façon de concevoir l'Espérance est bien dans l'esprit de la morale et de la religion antique, incapables de lui offrir un fondement assuré dans une réparation transcendante. Cependant la poésie grecque a nettement aperçu l'insuffisance de cette vie devant la conscience. Elle aspire, sans y réussir pendant longtemps, à imposer la nécessité logique d'une félicité idéale qui doit compenser, dans l'infini, l'injustice des misères réelles; c'est pour cela que l'Espérance est pour ces poètes grecs une personnification double : divinité mauvaise et funeste, lorsqu'ils se la représentent suivant les conditions relatives de ce monde ; génie bienfaisant et consolateur, lorsqu'ils s'élèvent instinctivement jusqu'à l'idée d'une réparation à venir. Celle-ci n'existant encore que confuse et incertaine chez les moralistes primitifs, il

1) Cf. Schmidt, *Rhein. Mus.*, X, p. 333 et suiv.; et Lehrs, *Quaest. epic.*, p. 225: *Jovis cura factum est ut femina, antequam spes evolaret, clauderet dolium; sic igitur malorum jam non habet potestatem, spem sibi habet.*

2) *Théog.*, 1135 et 637. Cf. Naegelsbach, loc. cit., p. 384.

n'est pas surprenant que leur logique ait résolu dans le sens d'un pessimisme formel, le problème de la destinée humaine.

Si l'ambition de l'homme qui veut s'égaler aux dieux est la cause du malheur, la légèreté de la femme annulant ses efforts en est l'instrument[1]. Voilà l'idée originale qui, introduite dans la mythologie morale par Hésiode, a été, sous diverses formes, rendue dramatique par Homère dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée*, et qui domine avec une persistance digne de remarque la littérature hellénique tout entière[2]. La haine de la femme, « ce fléau de beauté », étant un article du *Credo* pessimiste selon Schopenhauer et Hartmann, démontrer leur parenté sur ce point avec les poètes qui sont aussi les philosophes les plus anciens de la Grèce, n'est pas la partie la moins intéressante de notre sujet.

Il n'est pas douteux que, pour Hésiode, Pandore est la représentation de la femme, telle que l'homme déchu de sa félicité première est condamné à la subir. Pandore n'est pas plus la première femme, au sens absolu du mot, que Prométhée ne peut être considéré comme le premier homme[3]. Avant que les dieux et les mortels n'entrassent en contestation

1) Welcker, *Aesch. Tril.*, 74 et suiv.

2) Ce n'est pas ici la place d'un exposé des opinions helléniques sur ce point. Qu'il nous suffise de rappeler Euripide et les poètes de la Comédie nouvelle, chez lesquels la haine de la femme s'est affichée par tant d'expressions violentes ou de satires comiques. Si cette haine est la caractéristique dominante de la morale pessimiste, on se demande comment les Grecs ne seraient pas les premiers pessimistes du monde.

3) Pandore et Prométhée sont des personnifications mythiques, placées en dehors de la chronologie, par conséquent de l'humanité réelle; ce sont des *Démons*. V. notre article *Daemon*, Dictionnaire des Antiquités de Daremberg et Saglio, 11e fascicule, p. 10 et suiv. Mais l'humanité a été par Hésiode lui-même (v. frag. 30 et 31, édit. Gœttling, p. 258) rattachée généalogiquement à Prométhée et à Pandore ; ils ont pour fils Deucalion. D'autres fables nous montrent Prométhée fabriquant le premier homme avec de l'argile, et dérobant le feu du soleil pour en faire son âme; voir *Schol. Pind. Ném.*, VI, I et Serv. *ad Virgil. Eclog.*, VI, 42. Une variante curieuse est celle qui fait pétrir l'argile à Prométhée avec des larmes, pour en tirer l'homme. (Paus., X, 4, 3.)

à Méconé au sujet de leurs prérogatives réciproques, la femme existait, pareille sans doute, par ses qualités, aux générations héroïques ou fabuleuses ; elle a suivi ensuite le mouvement de la déchéance universelle, et, à chaque phase, elle a perdu un peu plus de ce qui contribuait au bonheur réel de l'homme. Finalement, elle ne garde des charmes de son sexe que la beauté du corps, l'habileté dans les ouvrages d'Athéna, la grâce qui vient d'Aphrodité, le pouvoir d'inspirer les désirs violents, les passions qui *dévorent les membres*[1]. Mais son esprit est plein d'impudence et de ruse ; de ses lèvres, où réside la Persuasion, coulent le mensonge et les discours séducteurs ; le héros de l'Olympe, l'astucieux Hermès, lui a communiqué les charmes de sa voix. Voilà la femme nouvelle, telle qu'elle convient à un état social nouveau ; compagne de l'homme déchu et brouillé avec les dieux, agent de faiblesse et de misère, inventé par les dieux pour assurer, comme par un contrepoids, leurs prérogatives entamées. Le sentiment qu'elle inspire et qui la rend puissante est un enfant de la Nuit, un frère de la Duperie[2] : « Éros, le plus beau d'entre les immortels, brise l'énergie des dieux et des hommes sans exception ; il anéantit dans le cœur et le sens droit et les sages conseils. » Voilà pour la généalogie fabuleuse de l'amour et de la femme.

Leur action dans les choses réelles est d'accord avec ces origines. Parmi les recommandations que Hésiode fait à son frère[3], figure celle de se défier de la femme, de la toilette à l'aide de laquelle elle relève ses charmes, des flatteries habiles

1) *Op. et D.*, 60 et suiv. *Theog.*, 590 et suiv.

2) *Théog.*, 120 ; ib., 224. Hésiode est absolument de l'avis de Schopenhauer : « Les femmes sont persuadées que la fonction de l'homme est de gagner de l'argent, et la leur de le dépenser. « *Parerga*, OEuvres complètes, VI, p. 651. Tout ce paragraphe 379 peut être considéré comme un commentaire inconscient des idées d'Hésiode.

3) *Op. et D.*, 373 et suiv. Le vieil Hésiode ne recule pas devant le terme grossier, pour ne rien dire de plus ; v. notamment l'épithète de πυγοστόλος où l'on a voulu voir la parodie triviale de l'homérique : ἑλκεσίπεπλος.

par lesquelles elle sollicite la générosité du mari et provoque la ruine de la maison : « Se confier à la femme, c'est se confier au voleur. » Aussi Hésiode professe-t-il à l'endroit du mariage une opinion toute aussi vaillante que celle de Panurge. La force même des choses l'oblige à s'en occuper ; dans les *Œuvres et les Jours*, il fixe l'âge convenable pour cette union[1] ; il cite la femme entre la maison de ferme et le bœuf de labour, comme un élément indispensable de l'exploitation rurale. Il convient que la conquête la plus précieuse pour l'homme est celle d'une femme honnête, tandis que la femme perverse, gourmande, celle qui sent échauffer ses instincts de luxure durant l'été[2], est le pire des fléaux. Sans tison, elle consume un homme, quelque vigoureux qu'il soit, et le livre à une triste vieillesse. Dans la *Théogonie*, c'est à peine s'il admet que la femme honnête puisse exister[3]. Toutes les femmes sont filles de Pandore, éprises de luxe et de frivolité, bonnes seulement pour dévorer, comme les frelons dans la ruche des abeilles, le fruit des travaux de l'homme. Et Zeus, par une ironie haineuse, ne s'est pas borné à faire à l'humanité ce cadeau de malheur. Il a voulu encore que l'homme ne pût pas s'en passer, car celui qui ne se marie pas est condamné à vieillir tristement dans la solitude, à travailler pour d'indignes héritiers qui guetteront le moment de sa mort[4]. Pour celui qui a la chance d'épouser une compagne vertueuse, au cœur ferme, il y aura dans la vie

1) *Op. et D.*, 695 ; 405 ; 702.

2) *Ib.* 586 : μαχλόταται δὲ γυναῖκες. Pour μαχλοσύνη (*pellacia*), vice dominant de de la femme selon Homère et Hésiode, cf. *Il.*, XXIV, 30 et fragment d'Hésiode, 41, Ed. Goettling. La sensualité perd même les femmes les plus sages, Hom., *Od.*, XV, 420.

3) *Théog.*, 590 et suiv. La femme honnête est appelée : κεδνὴν... ἄκοιτιν, ἀρηρυῖαν πραπίδεσσιν.

4) *Théog.*, 602 : ἕτερον δὲ κακόν, c'est-à-dire de ne pouvoir se dispenser du mariage sans conséquences fâcheuses. Caton le censeur avait la même opinion sur les femmes : *Nec cum illis satis commode, nec sine illis ullo modo vivi posse.* Cf. Tite-Live, XXXIV, 2 et suiv. L'esprit romain est d'ailleurs tout autre que l'esprit grec vis-à-vis de la femme et du problème de la vie en général.

du bien et du mal à égalité ; si, au contraire, il nous tombe en partage une femme perverse, c'est une douleur de chaque instant qui nous rongera le cœur et rien ne pourra guérir notre blessure. En tout état de cause, la femme est un don funeste, puisque la meilleure ne fait qu'équilibrer un bien par un mal [1] et qu'avec la femme mauvaise, il n'y a point de compensation. Ajoutons, comme un détail caractéristique, que Hésiode souhaite à Persès de léguer son héritage à un fils unique ; tout au plus, avec un égoïsme féroce, lui en permet-il un second aux portes de la vieillesse : « C'est ainsi que la richesse croît dans une maison [2]. » Voilà l'application pratique du mythe de Prométhée et de Pandore à la vie de chaque jour. En dérobant le feu du ciel, emblème pour l'humanité du génie inventif qui, par les métiers, croit embellir la vie et la rendre plus facile, le Titan attire et sur lui-même et sur les mortels qu'il a trop aimés [3], des causes de souffrances auparavant inconnues. Pandore, personnification des charmes de l'amour qui mènent le monde, qui lui procurent les jouissances les plus sûres et les mieux comprises de tous, est l'agent de ces souffrances nouvelles, comme elle est celui des plaisirs ; ces plaisirs mêmes ne sont qu'un piège où la jalousie des dieux entraîne notre faiblesse ; pris à ce piège, nous sommes forcés de confesser notre infériorité devant la nature victorieuse, et la jouissance d'un instant, dont l'appât nous a

1) *Theog.*, 609 : κακὸν ἐσθλῷ ἀντιφερίζει.

2) *Op. et D.*, 376 et suiv. Cf. Plut., *de Frat. Am.*, 6. Il est vrai que Hésiode ajoute, à moins qu'il n'y ait une interpolation : « Même à plusieurs, Zeus peut donner facilement une grande richesse. » Si je ne me trompe, le vers suivant retire cette concession : « Quand il y en a plusieurs, les soucis sont plus nombreux et la dépense est plus grande. » Le passage dans son ensemble manque de clarté. Le philosophe Thalès, interrogé par Solon pourquoi il ne s'était pas marié, répondit que c'était pour éviter les angoisses que causent aux parents les dangers et les malheurs de leurs enfants. L'hellénisme est plein de paroles de ce genre. Cf. Térence. *Adelphes*, I, 1, 43 : *Quod fortunatum isti putant, uxorem numquam habui.*

3) Cette idée est d'Eschyle, mais se dégage naturellement du Mythe d'Hésiode. *Prom. Vinct.*, 123, éd. Blomfield.

dupés, est anéantie par une suite indéfinie de maux. Ainsi se vérifie une fois de plus la loi générale de la compensation qui, devant la morale des Grecs, règle les destinées des êtres ; le principe pessimiste qu'un mal est fatalement engendré par le bien contraire et en annule l'effet, n'est, en somme, qu'une des conséquences de cette loi.

Homère n'a nommé nulle part ni Pandore ni Prométhée, quoiqu'il connaisse les Titans et qu'il les loge avec Cronos au fond des enfers, comme les représentants des sombres puissances dont la dynastie des Olympiens a pris la place[1]. Mais Homère n'apprécie pas autrement que Hésiode, le rôle de la femme dans l'ordonnance universelle du monde ; s'il était venu le dernier, on pourrait dire que l'*Iliade* et l'*Odyssée* sont l'application naïve et puissante de la théorie morale, d'abord ébauchée dans la *Théogonie* et dans les *Œuvres et les Jours*. L'œuvre délibérément pessimiste du poète d'Ascra, quoique postérieure à la brillante épopée d'Homère, semble, à plus d'un titre, lui avoir fourni les idées générales et la conception philosophique des choses[2]. Mais si la question de priorité n'est pas douteuse, les ressemblances n'en sont que plus frappantes. Seulement, tandis que les Achéens, les Doriens, les Ioniens, races aventureuses et guerrières, se laissent emporter par le tourbillon de leur activité héroïque, dont le spectacle se réfléchit naïvement dans leurs poèmes, les Éoliens sédentaires, besoigneux et méditatifs, aiment à épiloguer sur les principes et sur les causes[3]. De là le relief qu'ont pris dans leurs traditions légendaires, les mythes moraux, tels que celui de Prométhée et de Pandore, mythes restés à l'arrière-

1) *Il.*, XIV, 278. Cf. Paus., VIII, 37.

2) L'antiquité avait subi cet effet de mirage transposant les deux poètes. Hérodote fait d'Homère et d'Hésiode des contemporains (II, 53); Éphore et plusieurs autres admettaient l'antériorité d'Hésiode. Xénophane le premier soutient l'opinion opposée. V. Aulu-Gelle, *N. At.*, III, 11. Cf. Grote, *Hist. de la Grèce*, trad. Sadous, I, 85.

3) Welcker, *Griech. Gœt.*, I, 734, qui cite encore le mythe d'Ogygès comme dérivé de la même source.

plan de l'épopée homérique. Les préoccupations qui se trouvent au fond de ces mythes n'en sont pas moins communes à toute la race hellénique ; d'où la parenté d'idées qui permet d'embrasser sous des points de vue identiques, la morale ainsi que la théologie d'Hésiode ou d'Homère.

Nous avons déjà remarqué, dans un précédent chapitre, la grande place que la loi de compensation obtient chez Homère pour l'explication de l'ordre universel. C'est en vertu de cette loi que la duperie de l'amour, tout au moins des jouissances matérielles décorées de ce nom, est au point de départ de l'*Iliade* ; que nous la retrouvons, mêlée comme un facteur important, à l'action de l'*Odyssée*, et qu'en somme la femme, agent de cette duperie, est dans le monde homérique, aussi bien sur terre qu'au sommet de l'Olympe, une cause de désordre, partant de souffrance. La femme honnête, celle qui a le cœur exempt des passions coupables, est l'exception ; les filles de Pandore, charmeresses perfides et funestes, dominent l'homme de leur influence ; le plus souvent la perversité des unes engendre une torture pour l'innocence des autres[1]. Épouses, mères ou concubines (le terme d'amantes ou de maîtresses ne convient pas à la civilisation héroïque), celles des femmes homériques qui, par leurs qualités, méritent d'obtenir l'estime d'Hésiode, sont généralement des victimes ; celles dont il flétrit les vices, celles qui représentent à ses yeux l'idéal mauvais de leur sexe, sont des bourreaux inconscients et impunis quelquefois. Des deux filles de Léda, l'une est au point de départ de l'*Iliade*, Hélène ; l'autre à la conclusion, Clytemnestre[2]. Celle-là sert d'instrument aux dieux pour allumer la guerre de Troie, celle-ci, quand la guerre est finie, pour précipiter le vainqueur. Des figures à peine ébauchées comme la fille de Chrysés, captive d'Agamem-

1) Outre les exemples qui suivent, cf. Amphiaraüs trahi par sa femme, *Od.* xv, 244. *Il.* xiii, 430 ; et l'aventure de Phénix, *Il.*, ix, 448.

2) V. Clytemnestre et Hélène maudites ensemble, *Od.*, xi, 436 ; pour Clytemnestre, *ib.*, iii, 255 et xxiv, 198.

non, ou Briséis devenue la propriété d'Achille [1], n'apparaissent que pour engendrer la diversion entre les Grecs ; par elle les guerriers périssent ou sous les traits d'Apollon ou sous les coups des Troyens. L'Hélène vertueuse de l'*Odyssée*, Pénélope avec toute sa sagesse, n'en est pas moins une cause involontaire de souffrances pour son fils, pour le peuple d'Ithaque et pour les prétendants [2]. L'affreux carnage où ces derniers succombent, est la rançon de sa fidélité inébranlable ; pour que Ulysse retrouve l'amour paisible dans la chambre nuptiale, il lui faut marcher sur les cadavres d'une brillante jeunesse dont la faute était légère en somme ; il ne retrouve la possession de sa femme qu'après s'être couvert d'un sang qui n'avait rien de criminel [3]. Dans le domaine du fantastique, où l'imagination d'Homère transporte les préoccupations du monde réel, Circé, Calypso, les Sirènes représentent l'astuce, la sensualité, la perfidie ; Nausicaa seule personnifie la grâce unie à la vertu. Enfin, dans l'*Iliade* aussi bien que dans l'*Odyssée*, les divinités féminines, comme les mortelles à l'image de qui le poète les a dépeintes, n'exercent guère qu'une action funeste. Jalouses dans la personne d'Héra, lascives dans celle d'Aphrodité, artificieuses sous les traits d'Athéna, les femmes de l'Olympe sont surtout occupées à duper les dieux pour le malheur des mortels, ne pouvant les tromper pour leur propre malheur [4].

Mais la figure qui entre toutes semble avoir été créée par le poète, pour être le résumé de tous les charmes funestes qui entraînent l'homme à sa perte par des chemins semés de fleurs, est celle d'Hélène. On dirait Pandore elle-même, adaptée par Homère à l'action de son épopée [5]. Comme Pan-

1) *Il.*, IX, 339.

2) V. la façon dont l'apparition de Pénélope dans sa beauté égare les prétendants, *Od.*, XVIII, 212.

3) *Od.*, XXI, passim. V. aussi le châtiment des servantes impudiques, *ib.*, 381 et suiv.

4) V. surtout la scène du mont Ida, *Il.*, XIV, 153 et suiv., et le réveil de Zeus, XV, 14.

5) Cette assimilation très juste est de Preller, *Ausgewæhlte Aufsætze*, p. 217,

dore, elle a reçu en partage la beauté irrésistible qui fait oublier le devoir et rend capable de toutes les fautes ; et avec la beauté, la dissimulation, la frivolité, les instincts mauvais. On a cité maintes fois la scène des vieillards, sentant à sa vue se réveiller les ardeurs de la jeunesse, et regrettant à peine que Troie périsse pour la cause d'une aussi belle femme [1]. Il est certain qu'on chercherait vainement ailleurs un hommage plus éloquent à la puissance de l'amour, une définition plus énergique des ruses par lesquelles la nature marche à son but par l'union des sexes. Tout le reste dans l'*Iliade* est à l'avenant : Pâris a beau faire preuve de lâcheté dans sa lutte contre Ménélas, de perfidie dans ses rapports avec les Grecs ; il a beau violer ses serments et se couvrir d'opprobre ; au cœur d'Hélène, la passion est la plus forte ; dans un monde où le courage est la vertu suprême, celle en qui se résument toutes les autres et que les femmes mêmes savent estimer, la plus belle se donnera au plus lâche, et cela quelques instants à peine après qu'il a commis devant tous la lâcheté qu'elle avait cependant flétrie d'avance [2]. Il n'est pas jusqu'à la sincérité du repentir d'Hélène, rougissant de ses faiblesses, qui ne serve à rehausser encore le pouvoir mystérieux que, par sa beauté, elle exerce sur les hommes, et qui, par une action réflexe, la pousse elle-même au crime [3]. Elle se décerne les épithètes les plus infamantes, se nommant odieuse, abominable, pleine d'impudence ; elle regrette que la mort ne l'ait pas frappée avant sa faute, qu'elle n'ait pas été ou enlevée par un tourbillon de vent ou précipitée dans le sein des flots. Sur le cadavre d'Hector mort pour elle, elle verse des larmes amères. Et cependant, regardons à la conclusion du poème ;

dans le remarquable article : *Die Vorstellungen der Alten von dem Ursprung des menschlichen Geschlechts.*

1) *Il.*, III, 156. Comment ne pas songer en lisant ce passage à cet aphorisme de Schopenhauer sur l'amour : « L'union des sexes est un piège que la nature nous tend. » (*Memorabilien*, p. 355.)

2) *Il.*, III, 390 et suiv.

3) *Il.*, III, 173, 241 ; VI, 344 ; XXIV, 762. *Cf. Od.*, XXIII, 218, etc.

voyons comment le poète a réparti les destinées entre les femmes qu'il a mises en scène. La chienne impudente que la Grèce et l'Asie entière couvrent d'imprécations, qui est forcée de se maudire elle-même, retrouve un époux après le siège qui lui a pris son amant, et avec l'époux une existence opulente que le remords ne trouble guère. Andromaque, Hécube, d'autres encore qui n'ont pas failli et qui comptent parmi les femmes au cœur ferme et vertueux, sont réservées à toutes les amertumes. Frappées dans leurs maris et dans leurs enfants, la fable ne les dédommage en rien de ces souffrances injustes, ne les récompense en rien de leur vertu inutile. Leur sort a été d'enfanter dans la douleur des fils qui tombent pour un amour coupable, d'aimer des maris vaillants qui périssent pour des lâches, d'être torturées enfin par la mort que ni elles ni eux n'avaient méritée et qui est l'œuvre de l'amour.

Lorsque l'on envisage dans son ensemble ce rôle de l'amour dans la poésie héroïque des Grecs, il est impossible de méconnaître que, pour Homère comme pour Hésiode, les satisfactions qu'il procure sont considérées comme peu de chose au prix des douleurs dont il est la cause. S'ils lui accordent un grand pouvoir pour le mal de l'humanité, en revanche ils ne l'estiment guère comme ressource pour le bien[1]. Il est à leurs yeux une faiblesse à peine excusable chez la femme, une abdication honteuse de sa dignité virile chez l'homme[2]. Paris dans l'*Iliade*, Égisthe dans l'*Odyssée*, sont des êtres vils et méprisables, parce qu'à l'amour ils ont sacrifié les grands devoirs de la vie. Le plaisir physique qui en est le but, a

1) Le dédain de la femme et de l'amour est proclamé souvent. V. le discours d'Ajax à Achille. *Il.*, IX, 637; cf. *ib.*, XIX, 57; *Od.*, XV, 20. Cf. les conseils pleins de naïve impudeur que Thétis donne à son fils et la manière dont celui-ci les reçoit, *Il.*, XXIV, 130 et suiv. Platon dira : ἡδονὴ ἁπάντων ἀλαζονέστατον. V. la métaphysique de l'amour chez Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung;* et les extraits qu'en donne M. J. Bourdeau, ouv. cité, p. 82 et suiv.

2) La façon dont Homère a caractérisé Pâris et Egisthe est digne de remarque. V. *Il.* III, 454; XI, 369 et suiv.; XIII, 769; XXIV, 30. *Od.* III, 265 et suiv.; *ib.* IV, 529.

quelque chose de bas et de grossier ; ceux qui l'achètent, comme eux, plus cher qu'il ne vaut, semblent frappés par les dieux de quelque folie immense : ils sont des fléaux divins, des monstres dans la nature[1]. On dirait que la naïve philosophie des deux poètes se sent saisie d'un trouble étrange, lorsque dans la question de l'amour, elle rapproche la cause des conséquences. Pleins de dédains pour la femme, en tant qu'elle est un instrument de plaisir, ils la considèrent avec épouvante quand, avec ce plaisir, ils la voient mener le monde. Problème étrange, en effet, plus encore pour la naïveté des premiers âges que pour notre sentimentalité raffinée. La passion d'Hélène provoquant la ruine de l'antique royaume de Priam ! La perversité de Clytemnestre renversant le grand roi au sein même de son triomphe ! C'est ainsi que le nez de Cléopâtre, disposant des destinées du monde, a étonné Homère et Hésiode avant de troubler Pascal, avant d'exercer la pénétration ironique de Schopenhauer. Comme ces deux grands pessimistes modernes, les vieux poètes de la Grèce ont mis dans la balance ce que la femme, objet de l'amour, coûte à l'homme et ce qu'elle lui rapporte ; comme eux, ils ont estimé que la femme et l'amour lui offraient un marché de dupe. C'est pour cela qu'ils se sont bien gardés, comme fait le plus grand nombre des romanciers et des dramaturges modernes, d'assigner l'amour pour but à la vie, de chercher dans les satisfactions de l'amour la meilleure compensation offerte par la nature à notre originelle misère[2]. La

1) Ce sentiment éclate dans les imprécations d'Hector, *Il.*, VI, 280 et suiv. ; Pâris est, comme Pandore chez Hésiode, et parce qu'il a subi l'ascendant de la Pandore argienne : μέγα... πῆμα, pour Troie et la race de Priam. A-t-on pris garde que Pâris et Egisthe, ces personifications de l'amour fatal et coupable, n'ont point d'enfants avec Hélène et Clytemnestre? L'amour irrégulier est une manifestation de la haine des dieux ; nous aurons à traiter à part cette grande question.

2) Il y a cette grande différence entre Leopardi et Schopenhauer que celui-ci fait de l'amour la duperie suprême de la nature, tandis que le premier y voit le remède unique au malheur. Voir la conclusion de l'*Histoire du genre humain*,

grandeur propre de l'épopée héroïque chez les Grecs est d'avoir cherché cette compensation plus haut, de l'avoir placée dans les jouissances idéales de la gloire, inséparables, chez Homère surtout, du contentement, amer plus souvent qu'il n'est doux, que procure à l'âme de l'homme l'action en soi, indépendamment de ses résultats.

Il n'y a pas de témoignage plus éclatant de la générosité du tempérament hellénique, que son ardeur à poursuivre le bonheur par la gloire. C'est la seule aspiration dont ne se lasse aucun des héros mis en scène par Homère, la dernière à laquelle, sous l'influence d'un désespoir violent, tel d'entre eux renonce, la première aussi qui revit, avec une sorte d'énergie sauvage, lorsque ce désespoir cède et se transforme. On peut dire qu'elle fait le fonds même de l'héroïsme, qu'elle constitue son essence[1]. Il y a dans l'épopée homérique des imprécations contre l'amour, des expressions de dédain pour la richesse et les satisfactions qu'elle procure, l'indifférence méprisante pour tous les plaisirs en général. On y chercherait vainement une insulte à la gloire. Être honoré de son vivant, faire durer son nom dans la mémoire des hommes, le léguer à la postérité avec un cortège de grands exploits, voilà l'ambition suprême, voilà le vrai but de la vie[2]. Chez Homère, l'exagération de ce sentiment va si loin que la sublimité en confine à l'absurde. Pour lui, tout ce qui est grand, l'expédition des Grecs, la ruine de Troie, la faute d'Hélène, les souffrances de Pénélope, n'existe que pour fournir aux

trad. Dapples, p. 15. Mais il s'agit là d'un amour idéal où les sens n'ont point de part, de celui-là même que Platon glorifie dans le *Phèdre* et dans le *Banquet* et qui compte parmi les aspirations transcendantes de l'humanité désabusée.

1) Cf. Buchholtz, *Homerische Realien*, III, 2, p. 161.

2) Sur la gloire, élément du bonheur, v. Leopardi, *Dialogue de la nature et d'une âme* (trad. Dapples, p. 41) : « L'excellence dont tu veux me douer pourra bien me servir à acquérir la gloire, mais loin de me conduire au bonheur, elle me vaudra une infortune spéciale, etc. » V. aussi Schopenhauer. *Aphorismen zur Lebensweisheit*, ch. IV, Œuvres complètes, V, p. 373 et suiv.; surtout 415 suiv.

aèdes les chants qui en transmettront le souvenir aux âges à venir[1]. La gloire distribuée par la poésie, sa grande dispensatrice, n'est pas la conséquence du mérite ; elle en est la raison d'être. Si Homère n'avait pas dû chanter, Ulysse et Achille auraient pu se dispenser d'être héroïques. Aussi la gloire est-elle le premier stimulant du courage, qui est le devoir par excellence. Au bout du long discours que Phénix adresse à Achille, elle fournit le dernier mot, le seul capable de vaincre une obstination intraitable[2] : « Les Achéens t'honoreront à l'égal d'une divinité. » Si la mort par elle-même est le plus grand des maux, la mort sans gloire est le mal suprême. La seule consolation que Hector offre à Andromaque émue par la perspective de sa perte, c'est que les Troyens, la montrant au passage lorsqu'elle sera veuve, salueront en elle la veuve du glorieux Hector[3]. Quand l'instant fatal est arrivé, c'est-à-dire quand le héros comprend que les dieux l'abandonnent, il se soucie peu de succomber ; mais il ne veut pas mourir sans honneur ; il accomplira encore quelque grand exploit qui fasse parler de lui dans l'avenir[4]. La destinée a laissé à Achille le choix entre une existence longue, pleine de vulgaires jouissances, mais sans gloire, et une courte vie remplie d'honneur en même temps que d'épreuves[5]. Il choisit la gloire avec toutes ses conséquences ; il aime ce qu'elle lui coûte, quoiqu'elle lui coûte cher ; car elle représente à ses yeux le bien suprême, on peut dire le seul bien, puisque pour elle il sacrifie tous les autres.

1) *Od.*, VIII, 580. *Il.*, VI, 358. *Od.*, XXIV, 197.

2) *Il.*, IX, 603 ; cf. VII, 89.

3) *Il.*, VI, 441 et suiv.

4) *Ib.*, XXII, 297.

5) *Il.*, I, 352 ; 414 ; XVIII, 104 et suiv. Ce dernier passage était célèbre dans l'antiquité. Socrate se l'applique à lui-même, *Apol.*, 16, pour s'exhorter à mourir. La morale homérique est bien éloquente dans sa simplicité ; un seul mot : ἀρέτη exprime à la fois l'idée de courage, celle de vertu en général et celle de félicité. V. *Od.*, XXII, 322 ; XVI, 45 ; XVIII, 433 ; XIV, 402 ; XIX, 114 et l'expression proverbiale, VIII, 329 : οὐκ ἀρετᾷ κακὰ ἔργα. Cf. Buchholtz, *Homer. Realien*, III, 2, p. 122.

Même sur la foule des guerriers sans nom, la gloire exerce son attrait. Dans une occasion difficile, Agamemnon a bien soin de recommander à Ménélas de se départir de la dignité royale, d'appeler chacun des soldats par son nom et de les flatter par le souvenir de quelque grand exploit[1]. Pour arrêter les fuyards, Ajax ne sait rien de plus efficace que de faire appel au sentiment de l'honneur, au souci du *qu'en dira-t-on*, cette monnaie courante de la gloire, à laquelle tout le monde peut participer[2]. Quand Achille s'est retiré du combat, c'est-à-dire loin des occasions où se conquiert la gloire, il charme ses loisirs en célébrant sur la lyre l'illustration des héros qui l'ont précédé : c'est encore la passion de la gloire qui le console, après qu'il semble y avoir renoncé[3]. Dans les larmes que verse Ulysse, lorsque l'aède Demodocus célèbre les exploits accomplis devant Troie, le poète n'a pas mis seulement le souvenir douloureux des épreuves passées, puisque ailleurs il déclare que ce souvenir est agréable ; il en fait le témoignage du sentiment à la fois mélancolique et doux qui saisit l'âme généreuse, lorsque, ayant travaillé pour la gloire, il lui est donné de goûter secrètement sa récompense[4]. C'est pour cela aussi que les Sirènes, pour attirer le héros et en faire leur proie, ne trouvent rien de plus persuasif que la promesse de leurs chants, célébrant Troie et ses vainqueurs[5]. La douceur de la gloire pénétrant l'œuvre des Muses, leurs chants sont un remède à la douleur : « Quand quelqu'un a au cœur une souffrance récente et cruelle, si l'aède, serviteur des Muses, célèbre la gloire des anciens héros et les dieux bienheureux qui habitent l'Olympe, tout aussitôt le chagrin est oublié et la souffrance s'évanouit[6] ! »

1) *Il.*, x, 67.
2) *Il.*, xv, 561. C'est le sentiment exprimé par le mot αἰδώς.
3) *Il.*, ix, 189.
4) *Od.*, viii, 521 ; cf. *ib.*, xv, 399.
5) *Od.*, xii, 189.
6) Hés., *Théog.*, 98.

L'exemple d'Achille sacrifiant à l'honneur une longue existence de plaisirs vulgaires, nous montre la passion de la gloire portée au plus haut point et le vrai idéal de la vie défini par les traits les plus énergiques. C'est elle qui lui fait renoncer aux combats et c'est elle qui l'y ramène, plus encore que le désir de venger Patrocle : « Je mourrai puisqu'il le faut ; mais tandis que je suis debout, je veux remporter une gloire illustre. » Cette aspiration puissante jusqu'à la férocité prouve que, pour Homère, c'est la gloire qui est la seule sanction efficace des grands devoirs, la seule récompense digne des souffrances endurées avec patience, de la mort bravée avec courage. Mais cette sanction et cette récompense sont de l'ordre idéal et transcendant ; la foi en la gloire est une forme de la foi en la vie à venir[1]. Aux temps de scepticisme, elle en tient lieu ; aux temps de naïveté philosophique elle y achemine[2]. Et l'immortalité de la gloire ne pouvant être que le privilège d'un petit nombre, de ceux-là seuls que les aèdes auront jugés dignes de leurs chants, Homère par là-même déclare que, pour la masse de ceux qui resteront sans nom, la vie est en réalité sans but, et le devoir sans compensation suffisante. C'est en ce sens surtout qu'il est exact de dire avec le poète latin, commentant la morale homérique : *Quidquid delirant reges plectuntur Achivi*[3]. Des peuples entiers s'entredétruisent pour que le nom de quelques chefs résonne un jour, accompagné de la lyre des rapsodes, aux oreilles des hommes. Ceux-là sont l'*ignobile vulgus*, « nés pour manger le fruit de la terre[4] », c'est-à-dire pour n'ob-

1) Leopardi (*Dialogue d'un marchand d'almanachs, etc.*; trad. Dapples) a fort bien dit (et nous ferons de ses paroles d'autres applications à Homère): « La vie que nous appelons belle n'est pas celle que nous connaissons, mais celle que nous ne connaissons pas; la vie future, jamais la vie passée. »

2) V., entre autres, Cic., *pro Arch.*, 9, etc.

3) Hor., *Ep.*, II, 2, 14.

4) *Ib.*, 27 : *Nos numerus summus et fruges consumere nati.* Horace traduit Homère, *Il.*, VI, 142 : οἳ ἀρούρης καρπὸν ἔδουσιν. Simonide avait défini les hommes avec la même concision méprisante : εὐρυόδους ὅσοι καρπὸν αἰνύμεθα χθονός.

tenir, en dédommagement de leurs efforts obscurs, que des satisfactions misérables, justement dédaignées par les âmes généreuses. Y a-t-il aveu plus éclatant de l'insuffisance de la vie, quand on la borne aux destinées ordinaires, finies et contingentes? Y a-t-il une façon plus expressive de déclarer que pour justifier l'héroïsme, la conscience du poète a besoin de la gloire, puisque toutes les autres jouissances sont peu de chose en comparaison des efforts, des dangers, des douleurs dont elles sont le prix? C'est une soif ardente de justice, un espoir indomptable de réparation pour les iniquités réelles de l'existence et pour ses déboires immérités, qui ont poussé Homère à se réfugier dans la conception des compensations idéales. Or, cette tendance qui s'accentuera davantage de siècle en siècle chez les poètes et chez les philosophes de la Grèce, est une marque indéniable de pessimisme. Nous aurons à voir plus tard comment Homère, par une intuition de génie, a ouvert à la pensée hellénique les perspectives consolantes où Pythagore et Platon, les enseignements mystérieux d'Éleusis et les leçons de l'Académie, répandront une si éclatante lumière.

J.-A. Hild.

UNE

ÉPITHÈTE DES DIEUX DANS LE RIG-VEDA

Une épithète assez fréquente des dieux dans le *Rig-Veda* est l'adjectif, *amûra*, sur la signification exacte duquel les interprètes allemands sont peu d'accord. En effet, tandis que M. Roth le traduit par *irrthumlos*, « qui n'est pas sujet à erreur » *untrüglich*, « infaillible, » MM. Grassmann et Ludwig le rendent généralement par *nicht thœricht* « qui n'est pas égaré, affolé », *weise*, « sage », *einsichtvoll*, « intelligent ».

Chez nous, M. Bergaigne, le seul indianiste qui fasse autorité en pareille matière, ne dit rien de ce mot dans ses *Études sur le lexique du Rig-Veda;* soit qu'il se réserve pour en parler plus tard, soit qu'il n'ait pas fait encore de choix entre les deux traductions précitées.

Nous essaierons de suppléer à son silence en appliquant à la recherche du véritable sens de l'épithète en question une méthode que nous avons employée différentes fois déjà dans la *Revue*.

Amûra n'est pas un mot simple. Il se compose de *a* privatif et d'un adjectif *mûra* auquel MM. Roth, Grassmann et Ludwig donnent de concert le sens de « sot, stupide ». Mais cet accord cesse quand il s'agit d'en déterminer l'étymologie. Pour M. Roth, *mûra* serait en rapport d'origine avec la racine *mar*, « broyer, briser », et le sens étymologique de cet adjectif serait en conséquence « estropié d'esprit » (*geistig gebrochen*).

Grassmann, au contraire, y voyait avec M. Bugge, un dérivé d'une racine *mûr*, apparentée à *mûrch*, et signifiant, comme cette dernière, « être raide, engourdi » (*erstarren*). Cette explication est évidemment la bonne : *mûra* se rattache en sanskrit à la même racine qui a donné le participe passé *mûrta*, « séché, durci, matériel, corporel, etc. », et le substantif *mûrti* « chose sèche, solide, épaisse, concrète, » d'où, « forme matérielle, corps, etc. » Comme substantif, *mûra*, devenu plus tard *mûla*, a pris le sens de chose dure et sèche qui sert de base à un arbre, « souche, racine », puis, « fondement, support, principe, etc. » Pour des dérivations significatives semblables, comparer le lat. *stipes*, « tronc d'arbre », et *stipo*, « serrer, durcir », auprès de la racine voisine *stup*, dans *stupidus* (angl. *stop*, « affermir, arrêter », russe *stipi*, « steppe, espace de terre sèche et stérile »); *stirps*, « souche, racine » auprès de *torpeo*, « être dur, engourdi », pour *storpeo*; et le français *bûche*, employé en style trivial dans le sens de stupide.

En grec, *mûra* est représenté avec une rare fidélité par l'adjectif μωρός « sot, stupide, fou ». En latin, nous croyons pouvoir y rattacher d'une manière tout aussi sûre *môra*, « arrêt » (cf. angl. *stop*) *môles* et *mûrus*, primitivement « amas de choses dures et sèches. » L'idée commune à toute cette famille, et par conséquent primitive, est celle de « être sec ».

Or, si nous remarquons d'une part et au point de vue phonétique, qu'une racine *mur*, *mûr*, *mor*, *môr*, ou, avec le lambdacisme, *mul*, *mûl*, etc., peut avoir une série de doublets vocalisés en *a* ou en *â* (comme le prouve *mor* dans le lat. *morior*, et le sanskrit *mûrna*, auprès de la rac. *mar*); d'autre part, et quant aux antécédents de l'idée de sécher, être sec, qu'elle dérive constamment, comme nous l'avons fait voir ailleurs[1], de celle de briller-brûler, nous en conclurons : 1° qu'à la même famille se rattachent encore le gr.

1) *Essais de linguistique évolutionniste*, p. 63, n. 3.

μαρ-μαίρω « briller », μαρ-ίλη « braise », sk. *mlâ* (pour *m' l-â*, *mar-â*) et gr. μαραίνω « sécher, faner, flétrir », le sansk. *mer-u* « montagne d'or (dans la mythologie) », *mar-u*, « désert (espace sec et brûlé) », gr. μάρ-μαρος, « pierre dure, marbre, etc. » ; 2° que la véritable généalogie du sens de *mûra* peut être indiquée par les mots suivants : brûlé, desséché, immobile, engourdi, stupide[1].

Nous pouvons maintenant en prendre le sens final sur le vif, pour ainsi dire, dans les citations védiques qui suivent. Dans l'hymne VIII (21, 15) du *Rig-Veda*, le poète dit à Indra : « Jouissant d'une amitié telle que la tienne, ne vieillissons pas à la maison comme des engourdis (ou comme des souches), (aussi) nous asseyons-nous autour de la liqueur du sacrifice. »

(*Mâ te amâjuro yathâ mûrâsa indra sakhye tvâvataḥ ni sadâma sacâ sute.*)

Dans un autre hymne, VIII (45, 23), l'auteur s'adresse au même dieu en ces termes : « Les engourdis et les moqueurs désireux de largesses ne parviennent pas à te tromper ; n'accorde pas ton amitié aux ennemis de la prière (les indifférents et les sceptiques). »

(*Mâ tvâ mûrâ avisyavo mopahasvâna â dabhan mâkîm brahmadviso vanaḥ.*)

Ces passages fournissent déjà d'importants indices pour la détermination du sens exact de *amûra* ; mais les plus utiles à cet effet sont ceux, comme les suivants, où *amûra* est opposé à *mûra* :

(x, 4, 4.)

« O Agni, toi qui es éveillé (d'esprit), nous sommes pareils à des engourdis (ou à des souches), mais toi, ô lumineux, tu connais certes la grandeur. »

1) Les *mûradevas*, c'est-à-dire les dieux *mûras* (ou ceux qui les adorent), dont il est question à titre de démons malfaisants dans trois passages du *Rig-Veda* (VII, 104, 24 ; x, 87, 2 et 14), sont probablement ceux qui brûlent, qui dessèchent, comme *Çusna* et d'autres.

(*Mûra amûrâ na vayam cikitvo mahitvam agne tvam anga vitse.*)

(x, 46, 5.)

« Les (hommes) engourdis ont manifesté (fait apparaître) le victorieux (Agni), l'inspirateur des grands, l'éveillé (d'esprit), celui qui brise la ville. »

(*Pra bhûr jayantam mahâm vipodhâm mûrâ amûram puram darmânam*).

Nous sommes parfaitement fixés désormais, ce semble, sur le sens de *amûra*, et s'il pouvait nous rester quelques doutes, le fait que cet adjectif est presque toujours une épithète d'Agni, l'intelligent, le savant, celui qui connaît toute chose, les dissiperait. Agni en effet est *amûra*, c'est-à-dire non engourdi, éveillé, intelligent comme il est *kavi*, « entendu », *viçvavid*, « omniscient », *cikitvas*, « éclairé », etc.

L'origine de ces épithètes est, du reste, partout la même. Agni, brillant de sa nature, est par là-même éclairé, voyant, l'idée de voir étant en corrélation constante, à titre de dérivée, avec celle de briller [1] ; et, comme *voyant*, il est *savant* ou *sage*. Le développement du mythe en ce sens s'est fait, comme très souvent, en conformité étroite avec l'évolution significative qu'impliquait le nom principal dont il est revêtu [2].

Les passages où le mot *mûra* est opposé à *amûra* donnent lieu d'ailleurs à une remarque qui peut expliquer quelques faits assez obscurs en rapport avec l'exégèse védique. Dans ces passages, qui sont au nombre de trois, *mûra* (comme l'a remarqué Grassmann, *s. v. amûra*) désigne les hommes (les engourdis) [3] par opposition aux dieux (*amûra*, les éveillés).

1) Voir *Essais de linguist. évol.*, p. 133 et suiv.

2) Voir pour des exemples analogues, *Revue de l'hist. des Relig.*, t. XII, p. 237 et suiv. C'est pour la même raison qu'Agni est appelé *jâtavedas* « celui qui connaît les êtres ». Cf. Bergaigne, *Rel. ved.*, I, 14.

3) J'ai fait voir alleurs (*Annuaire de la Faculté des Lettres de Lyon*, 1885, fasc. 3, p. 425 et suiv.) que plusieurs des noms de l'homme en sanskrit dérivent, au contraire, de l'idée de leur activité, mais par opposition, en ce cas, à l'inertie des choses immobiles.

Or, étant donnée l'identité fondamentale des racines *mar* et *mur* ou *mûr*, on est bien tenté de voir dans les termes si souvent opposés dans le *Rig-Veda* pour désigner les hommes et les dieux, *marta-amṛta*, un couple très voisin pour la forme et le sens de *mûra-amûra*. *Marta* a pris le sens de mortel et *amṛta* celui d'immortel ; mais est-on bien en présence de l'acception primitive? Pour notre part, nous sommes très disposé à en douter. D'abord, l'idée de la cessation de la vie, en tant que phénomène particulier et déterminé, est, sinon abstraite, du moins indéfinissable et, par conséquent, innomable pour des hommes privés de connaissances scientifiques, tels qu'on peut se représenter ceux de l'époque védique, et, à plus forte raison, leurs ancêtres. La mort les a frappés d'abord par l'immobilité et la rigidité qui en sont les conséquences immédiates les plus caractéristiques. C'est ainsi que le sens primitif de l'allemand *sterben*, « mourir », en rapport étymologique avec le lat. *torpeo* et *stirps*, l'all. *derb*[1], « dur » et *strauben*, « être raide, hérissé », le gr. στέρφος, στέριφος, στερφνός, « dur », etc., est très probablement « être raide, immobile ». Le rapport du sk. *mûr*, « être immobile », avec *mar*, « mourir » ; de *mûr-ta*, « durci », avec *mṛ-ta*, « mort » ; de *mûr-ti*, « chose solide, matière, corps », avec *mṛ-ti*, « la mort », semble bien indiquer qu'il en a été de même en sanskrit, autrement dit, que *mar*, mourir, dérive pour le sens de *mar*, « être, sec, dur, immobile, etc. ».

S'il en est ainsi, on s'explique que des formes de participes passés comme *mar-ta*, *amṛ-ta*, aient pu désigner primitivement les hommes et les dieux, non pas comme mortels et immortels (*marta* et *amṛta* ne pouvant signifier proprement que les morts et les non-morts), mais bien les engourdis, les lents (comp. *mûra*), ou peut-être les incorporés, les épais (comp. *mûr-ta*, *mûr-ti*) et les éveillés ou les subtils[2]. Par là,

1) Pour le rapport étymologique de *sterben* et *derb*, voir mes *Essais de ling. évol.*, p. 400.

2) Même explication pour le gr. βροτός et ἄμβροτος, où la racine correspond à

l'adaptation du sens à la forme grammaticale devient régulière et l'on se rend compte de l'origine des idées de mortalité et d'immortalité qu'on ne peut guère se représenter comme primitives. Qu'on ne se méprenne pas cependant sur notre pensée. Il est de toute évidence que *marta* et *amrta* ont pris le sens de mortel et immortel ; tout ce que nous voulons faire entendre, c'est que ce sens est probablement métaphorique et, par conséquent, secondaire, eu égard aux acceptions propres et primitives de *raide* et de *souple*, au physique et au moral.

Nous ajouterons à ces remarques quelques considérations plus générales.

A voir les divergences des interprètes, il est de toute évidence que ni la lumière qui se dégage du contexte, ni le sens étymologique *prochain* et *habituel* des mots difficiles, ne suffisent à une explication sûre des hymnes védiques. Le seul moyen de parvenir jamais à les élucider complètement, réside à notre avis, dans une étude à la fois plus profonde et plus large qu'on ne l'a fait jusqu'ici des tenants et des aboutissants, et par là des antécédents et des origines lointaines des expressions qui restent obscures. Seulement, l'emploi d'une pareille méthode exige le sacrifice de certaines idoles dont le culte traditionnel est encore généralement en honneur. Nous voulons parler surtout du dogme de l'individualité *a principio* des racines indo-européennes. Tant que ce préjugé que, ni la logique ni l'observation des faits ne justifient, et dont l'influence stérilise le champ de la linguistique et de la mythologie, restera en vigueur, rien de définitif ne s'accomplira en matière d'exégèse védique.

PAUL REGNAUD.

celle qui est dans *marta-amrta*. Pour θνητός-ἀθάνατος dont l'étymologie est douteuse, on ne peut que s'appuyer sur l'analogie des couples précités.

LE CHRISTIANISME CHEZ LES ANCIENS COPTES

(*Deuxième article*)[1].

III

L'étude de l'antique religion égyptienne montre que la vallée du Nil partageait le sort général du monde à l'époque où le christianisme commença de faire entendre ses prédications. Les croyances superstitieuses y étaient aussi abondantes que nulle part ailleurs ; mais elles étaient d'un ordre supérieur, si je puis ainsi parler. Depuis longtemps déjà, l'Égypte avait laissé derrière elle, si elle les avait jamais connues, les formes de superstition fétichiste et elle en était arrivée presque au même point que les modernes populations occidentales. On a déjà vu dans les paragraphes précédents qu'elle était parvenue aux formes supérieures et déifiques de la superstition. Ses dieux ne faisaient pas difficulté de parcourir sa vallée pour veiller à l'observation des lois, venir au secours des faibles et punir les méchants ; d'innombrables génies, dans les airs et sur la terre, accompagnaient les défenseurs du bon ou du mauvais principe. C'étaient deux armées rangées en bataille, toujours prêtes à en venir aux mains : compagnons d'Horus, défenseurs d'Osiris ou du bon principe ; compagnons de Set, propagateurs et défenseurs du mauvais principe dans

1) V. t. XIV, n° 3, p. 308 à 345.

tout l'univers. Ils pouvaient à l'envi, comme leurs chefs, se métamorphoser en toutes les formes qu'ils voulaient, devenir tour à tour hommes, crocodiles, lions, serpents, etc., conservant sous chacune de leurs métamorphoses leurs vertus particulières, selon qu'ils appartenaient au bon ou au mauvais dieu. C'étaient ces bons génies que l'on se rendait tout d'abord propices ; ces mauvais génies, que l'on écartait par des prières et des offrandes ; car ils se mêlaient à tous les actes de la vie, même la plus commune. Leur influence se manifestait même pendant le sommeil, et les songes jouaient un grand rôle jusque dans les actes les plus importants de la vie politique. La maladie ou la santé étaient leur œuvre, et il ne fallait pas moins que la statue du dieu Khons pour rendre la santé à Bentresh, fille du prince de Bakhtan. Les légendes religieuses reflétaient cet état de la pensée égyptienne, et de là vint cette vénération superstitieuse du peuple pour certains animaux, vénération que si longtemps on a prise à tort pour l'expression exacte de la religion égyptienne. Selon leurs effets bons ou mauvais dans l'économie générale de la vie humaine, les animaux avaient été rangés parmi les possessions du bon ou du mauvais principe, et il fallait la vertu toute-puissante des incantations magiques pour se les rendre favorables ou pour s'en garder.

Le christianisme, en s'implantant en Égypte, ne détruisit point les génies populaires ni les dieux d'un ordre plus relevé qui se mêlaient à la vie du peuple. Comme le panthéon romain s'était ouvert aux dieux étrangers de toutes les nations, le cycle de la mythologie populaire égyptienne s'accrut et reçut en son sein les myriades d'esprits bons et mauvais auxquels croyait le christianisme. Loin de vivre mal ensemble, les anciens et les nouveaux génies se trouvèrent de prime abord dans la plus parfaite conformité de destination et d'habitudes. Tous les génies de l'ancienne Égypte s'étaient rangés dans une double catégorie, les bons ou les mauvais, les serviteurs du bon ou du mauvais principe ; les compagnons d'Horus vengeur de son père Osiris, l'Être bon, les compagnons de

Set, l'adversaire d'Osiris et son bourreau. De même, dans le christianisme, les Esprits ou Anges étaient rangés sous une double bannière : les uns étaient demeurés fidèles à Dieu, les autres s'étaient révoltés contre lui et avaient suivi le parti du plus brillant d'entre eux, Lucifer. Ce Lucifer avait un nom qui est plus connu, Satan. Et comme on l'a pensé, non sans quelque apparence de raison, Satan est le même nom que Set ; il est aussi de même origine. De chaque côté il y avait émulation ; chacun s'évertuait à servir le roi sous la bannière duquel il s'était enrôlé, et le champ de bataille sur lequel ils se rencontraient le plus souvent était la pauvre humanité. D'après l'antique légende osirienne racontée par le pseudo-Plutarque, auteur du traité de *Iside et Osiride*, c'est aussi parce que l'Être Bon par excellence, Osiris, enseignait aux hommes la vertu avec les arts de la civilisation, que le méchant Set résolut de le tuer par trahison. Avant que ne se fût élevé entre eux ce désaccord, ils vivaient en bonne intelligence, comme les Anges dans le ciel. Il est évident que jusqu'ici les deux religions présentent d'étranges ressemblances. Cependant il faut en noter une plus grande encore. Osiris, pendant sa vie, ne semble pas avoir eu de compagnons proprement attachés à son service ; dans la salle du banquet où Set l'enferma dans le coffre, personne ne vint à son secours, tandis que son adversaire était entouré d'aides vigilants. Cependant, dans la lutte qui suivit sa mort et qui le vengea, lorsque le fils qu'Isis avait conçu de son frère mort fut devenu grand, il s'adjoignit des compagnons pour la lutte terrible qu'il allait entreprendre. Ces compagnons sont nommés dans la mythologie égyptienne les compagnons d'Horus, les *Shesu-Hor*. Désormais ce n'est plus Osiris, qui repose dans sa gloire, c'est Horus qui représente et défend le bon principe. De même dans la doctrine chrétienne sur les Anges, après la défection qui eut lieu dans le ciel, comme Dieu ne pouvait descendre jusqu'à combattre avec l'une de ses créatures, même pur esprit, Michel se présenta pour combattre Satan, et au cri de : Qui est semblable à Dieu (Mikaël),

il livra bataille à Lucifer et le précipita dans les enfers. Dès lors, Michel fut reconnu chef de toutes les milices célestes, c'est-à-dire de tous les esprits restés attachés à Dieu, au bon principe ; il devint l'adversaire acharné de Satan, comme Horus de Set. Il le poursuivait en tout lieu. Comme Horus avait combattu Set changé en crocodile, Michel combattait Satan métamorphosé en dragon, et lui faisait subir le même sort : l'art populaire ou religieux représentait Horus, monté sur deux crocodiles ; Michel était représenté foulant aux pieds le dragon : c'était toujours Set, ou Satan, le vaincu. La parité est donc parfaite entre les deux. Aussi je suis étonné que l'on ait essayé de reporter la légende d'Horus sur un autre personnage fort vénéré en Égypte : saint Georges. Saint Georges jouit en effet de très bonne heure d'une immense popularité chez les chrétiens de la vallée du Nil ; mais il ne la dut qu'aux légendes dont on le fit le centre, légendes fort variées où on ne le voit pas cependant combattre de dragon [1]. La méprise vient de ce que le cavalier qui combat le dragon a été pris pour lui ; mais Michel est toujours représenté dans les œuvres coptes comme un brillant officier de l'armée impériale, armé d'une épée flamboyante dont il menace Satan et sa famille.

Cette ressemblance entre Horus et Michel fut certainement cause de l'immense popularité dont le dernier jouit en Égypte. Dès les premières œuvres coptes, il joue un rôle des plus brillants. C'est presque toujours lui qui descend du ciel pour fortifier les martyrs pendant leur combat, qui les ressuscite, qui leur annonce le bonheur final avec la couronne impérissable : quand Jésus-Christ lui-même daigne descendre, il se tient respectueusement et fidèlement à son côté. Rarement, Gabriel et Raphaël sont employés dans le même rôle.

1) Je puis appuyer cette idée par la vie même de saint Georges, conservée en copte, ainsi que par les dix miracles ou récits légendaires dont on la fait suivre. Je n'y ai pas rencontré la moindre mention d'un semblable combat. Georges ne combat que les ennemis du roi.

Dans la vie des moines, ce rôle est moins brillant ; mais il faut dire que les moines ne semblent pas avoir eu grande dévotion pour un ange pris en particulier, ou même pour un archange. Quand ils font intervenir un agent purement spirituel, c'est toujours l'*Ange de Dieu* ; mais ils ne le désignent pas par son nom. Cependant cette absence n'est qu'une absence pour ainsi dire officielle. Si les noms de Michel, de Gabriel, de Raphaël, ne figurent pas fréquemment dans les vies des grands moines, les moines, en général, ne se privèrent aucunement d'un commerce des plus intimes avec ces grands archanges, surtout avec Michel. Leur imagination fertile créa de toutes pièces tout un cycle de légendes dont Michel est le héros. Le nombre de ces légendes est prodigieux et les moines qui en furent les auteurs ne mirent aucune borne à leur fantaisie. Avec la tournure d'esprit qui leur était familière, le plus petit événement de la vie la plus prosaïque leur fournissait un sujet de conte. Il ne se bâtissait pas une église sous le vocable de l'un des archanges, qu'on ne lui attribuât une origine merveilleuse et qu'on n'en fît un récit des moins véridiques, mais des plus accommodés au goût de l'Égypte pour le merveilleux.

Le cycle de Michel est, à ma connaissance, le plus varié ; cet archange était sans cesse en mouvement, tantôt en guerrier, tantôt en batelier, descendant sur sa barque aérienne jusqu'au fond des enfers, trempant son aile dans les lacs de feu et en retirant les damnés. S'il rencontrait Satan sous la forme d'un dragon, il le coupait en morceaux, comme Set avait fait d'abord à Osiris, et comme Horus devait faire à Set dans la légende primitive : les morceaux du dragon, lancés par Michel, tombaient sur dix villages et les écrasaient. Le portrait de Michel était une sauvegarde contre Satan, comme les statuettes d'Horus contre tous les mauvais génies. D'après les légendes coptes [1], il dut y avoir un moment où tout fervent

1) J'ai réuni et traduit un certain nombre de ces récits : ils paraîtront, j'espère, prochainement.

chrétien en Égypte devait avoir son tableau de l'archange. Il est le seul : preuve évidente que son rôle avait été greffé sur celui d'Horus ; car on ne comprendrait pas que Gabriel et Raphaël n'eussent pas été traités de la même manière, si, comme eux, Michel était une importation purement chrétienne.

Raphaël, Gabriel et Uriel eurent cependant, eux aussi, leur cycle de légendes, nouvelle preuve que, pour le peuple d'Égypte et pour les moines, les écrits apocryphes avaient la même valeur que les livres insérés dans le canon authentique. Même dans les *Actes* des martyrs, Uriel joue un certain rôle. Ces quatre grands archanges sont les seuls dont le rôle soit distinct. Quant aux autres anges, ils ne comptent guère. La hiérarchie céleste, dont on trouve la liste dans les Épîtres de saint Paul, était inconnue en Égypte. Les chérubins et les séraphins sont mentionnés quelquefois, mais très rarement. Ils étaient connus par les passages de l'Ancien Testament où se trouvent ces noms. Quant aux puissances, aux vertus, aux trônes, aux principautés et aux dominations, on n'en trouve les noms que dans les passages où saint Paul en parle. Ils furent toujours profondément ignorés du vulgaire. Il fallait déjà avoir une certaine science pour connaître les séraphins et les chérubins ; on s'en tenait aux anges et, sous ce nom, l'on rangeait tous les esprits. Les archanges n'étaient pas un ordre spécial, c'étaient simplement des chefs de bataillon, les commandants des milices célestes, et Michel était le général en chef. Comme je l'ai dit, quand un esprit quelconque intervenait, c'était l'*Ange de Dieu*, l'*Ange du Seigneur*, dénomination prise de l'Ancien Testament. Il est impossible de savoir si les Coptes en faisaient une dénomination personnelle, ou simplement générique. Ce qu'il y a de certain, c'est que cet *ange du Seigneur* était terriblement occupé. Il n'y avait pas un moine qui ne l'eût à son service et vers lequel cet ange ne dût descendre au gré des moindres caprices. Il ne fallait pas moins que toutes les qualités attribuées aux esprits pour lui permettre de remplir sa tâche.

Chez le peuple juif, il n'avait que rarement à intervenir dans les choses humaines ; chez les moines, il était toujours mis en réquisition et n'avait pas un moment à perdre.

Ces exemples montrent déjà que les chrétiens d'Égypte vivaient dans une atmosphère à part, je veux dire dans le merveilleux le plus incroyable. La crédulité du peuple était si grande que le plus petit fait de la vie journalière prenait une apparence merveilleuse, grâce à la facilité extraordinaire de l'imagination enfantine de la race égyptienne. Les moines étaient encore plus friands des prodiges les plus insensés. Dans leurs récits, ils firent de l'emploi du merveilleux une qualité littéraire ; ils ne pouvaient raconter la plus petite chose sans l'orner de circonstances tenant du prodige. Les maladies étaient toutes des possessions du diable, en vertu de la croyance que les anges du mauvais principe, de Set ou de Satan, n'avaient rien de plus cher que de nuire à l'homme ; les phénomènes physiques étaient des pièges de Satan ou des inventions diaboliques ; les pensées les plus humaines n'étaient que des suggestions de l'esprit mauvais. Si quelque homme les contredisait, c'était Satan, ayant pris la forme humaine; s'ils rencontraient une femme, c'était encore Satan ou sa fille, car il y avait des diables mâles et femelles, comme je le dirai plus loin. L'état de faiblesse corporelle dans lequel devaient les entretenir des macérations et des privations souvent exagérées, les prédisposait aux hallucinations les plus baroques ; ils commençaient d'abord par se dire que telle ou telle chose pourrait bien leur arriver, ils s'imaginaient ensuite qu'elle leur arrivait et finissaient par croire qu'elle leur était arrivée.

La vie de Pachôme renferme plusieurs traits de ce genre où l'on saisit admirablement cette gradation. Tout jeune encore, Pachôme, selon l'auteur de sa vie, sans connaître le nom du Christ, refusait d'adorer les idoles et de prendre part aux festins qui suivaient les sacrifices que ses parents faisaient offrir dans un temple situé au bord du fleuve et dont les principales divinités étaient les habitants des eaux, pois-

sons ou crocodiles. Cette conduite lui attira des reproches de ses parents et sans doute aussi de ses voisins et des habitants de son village. Ses parents possédaient un petit bien qu'ils faisaient cultiver par des ouvriers. Un jour, on remit au jeune Pachôme une marmite pleine de viande, et on lui dit de l'aller porter aux ouvriers qui travaillaient dans les champs. Le jeune garçon, selon la coutume de son pays, plaça la marmite sur sa tête. Mais à peine fut-il hors du village, qu'il se vit entouré d'une foule de démons sous la forme de chiens qui aboyaient après lui et qui lui causèrent une grande frayeur ; il souffla sur eux, et les démons disparurent. Il est évident que seule l'imagination de Pachôme enfant dut prendre les chiens pour des esprits : quiconque a voyagé dans la Haute-Égypte sait qu'on ne peut traverser un village sans avoir sur ses pas toute une meute de chiens hargneux. Plus tard, quand Pachôme fut converti, les esprits devinrent des démons, et quand il racontait ce trait de son enfance, Pachôme croyait fermement avoir été en butte à la jalousie des démons, ainsi que le témoignent les réflexions dont il accompagnait son récit. A peine échappé aux chiens, Pachôme fit la rencontre d'un vieillard qui le connaissait sans doute et qui avait entendu parler de sa répugnance à accompagner ses parents au temple. Le vieillard lui en fit des reproches que Pachôme ne goûta pas. Plus tard, le vieillard devint un Satan, comme l'on disait, et Pachôme racontait n'avoir eu qu'à souffler sur lui pour le faire disparaître. Après sa conversion et dans la première ferveur de sa dévotion, Pachôme se livra à une abstinence très sévère et qui serait impossible en tout autre pays que l'Égypte ; il eut des hallucinations vraiment extraordinaires. Sa maison tremblait, croyait-il, toutes les fois qu'il se mettait en prières ; s'il faisait une génuflexion ou se mettait à genoux, il croyait voir la terre s'entr'ouvrir devant lui ; s'il se mettait en devoir de prendre sa légère nourriture et disposait son pain devant lui, il voyait toute une troupe de femmes nues qui venaient s'asseoir à ses côtés, manger avec lui et lui faire mille agaceries. Quand il

racontait ces traits et une foule d'autres dont je citerai quelques-uns bientôt, Pachôme croyait fermement que tout cela lui était arrivé, et qu'il avait eu les visions merveilleuses qui remplissent sa vie. Il n'était pas le seul : ses moines le croyaient aussi, on le croit même de notre temps. Schnoudi, qui avait un tempérament plus vif et une plus grande connaissance du cœur humain, se servit de cette prédisposition de sa race pour se faire de son vivant toute une légende vraiment fort curieuse à étudier. Mais lui, le plus souvent, il ne croyait pas sans doute ce qu'il racontait ; il se contentait de le faire croire. Ses hallucinations étaient dangereuses, voulues ou non voulues ; si quelqu'un se présentait à son monastère, un magistrat par exemple qui, sur une plainte des moines, venait remplir son office, et qu'il prît fantaisie au terrible moine de déclarer que c'était Satan en personne avec ses séides, le malheureux magistrat, malgré les insignes de sa charge, était tout à coup jeté à terre et bâtonné d'importance par Schnoudi lui-même ; il n'échappait qu'à grand'-peine.

L'esprit des chrétiens d'Égypte ne recula jamais devant un prodige quelconque, si mesquin fût-il. Qu'importait en effet que l'on en attribuât à Dieu un de plus ou de moins ? Une fois la possibilité du miracle admise, les Coptes ne se demandèrent pas si tel ou tel acte était bien digne de Dieu, si on le pouvait faire agir de telle ou telle manière dans telle ou telle circonstance, sans profaner la pure notion de la divinité et sans commettre le plus horrible sacrilège ; ils ne voyaient pas si loin et ne faisaient pas de si profondes réflexions. En Occident, le christianisme a entouré le miracle de certaines conditions sans lesquelles la théologie déclare que le miracle ne peut avoir lieu. Par exemple, Dieu ne fait pas de miracle pour arriver à un but mauvais, pour perpétrer une vengeance ou un crime ; le thaumaturge doit être habituellement un homme d'éminente sainteté. En Orient, rien de tout cela n'est requis ; les actions les plus ridicules, par conséquent les moins dignes de Dieu, lui sont attribuées sans scrupule ; au

contraire, plus la chose est baroque, petite, mesquine, plus la bonté de Dieu paraît grande ; on exige tout de lui parce qu'on le traite sans ce respect plein de tremblement dont nous entourons la divinité.

Cette habitude du merveilleux passa de la vie ordinaire dans la littérature : la vie d'un moine, si célèbre et si vertueux qu'il eût été, n'aurait eu aucune chance de succès si l'on s'était borné à raconter ses actions telles qu'il les avait faites. En partant de ce principe que toutes les actions d'un saint homme doivent être saintes et extraordinaires, on en vient tout naturellement à mettre le merveilleux dans les choses les plus ordinaires de la vie. Ce fut jadis un moyen de faire un poème épique selon toutes les règles de l'art : sous ce rapport, les compositions des auteurs coptes ressemblent beaucoup aux poèmes épiques. Le poète, comme Virgile ou Torquato Tasso, ne croyait évidemment pas aux actions qu'il prêtait aux dieux, aux déesses ou aux génies qu'il mettait en scène : les Coptes n'y croyaient pas davantage tout d'abord ; ce n'était que plus tard que l'œuvre de leur imagination leur semblait avoir été réelle. Les générations suivantes n'ont pas hésité un seul instant à tout admettre, et les Occidentaux, grâce aux moines grecs ou latins, ont longtemps vécu des imaginations poétiques et merveilleuses des auteurs coptes. Il n'est cependant pas possible de douter qu'il en ait été ainsi, car assez souvent le même fait est raconté de deux manières différentes, et l'on peut prendre l'auteur en flagrant délit de composition merveilleuse. Ainsi Schnoudi, dans ses œuvres, avoue qu'il ne sait comment, d'un coup de bâton, il a tué un moine ; car souvent il a donné des coups de bâton sans que ses moines en aient été assommés. Mais si l'on prend le récit de sa vie, l'on trouve que le moine a été foudroyé par Dieu. De même, Schnoudi, comme je l'ai dit, assomme deux adultères et les fait enterrer ; l'auteur de la vie raconte que la terre s'était entr'ouverte pour engloutir les coupables. Je pourrais citer une foule d'autres exemples semblables ; ceux-ci suffiront amplement.

Je n'ai parlé jusqu'ici que de l'armée céleste et du merveilleux pour la bonne cause et le bon principe, si je puis m'exprimer ainsi ; mais ce n'est pas le seul. Il y a tout le côté démonologique et ce n'est pas le moins extraordinaire. Satan, précipité du ciel par la victoire de l'archange Michel, était censé avoir roulé jusqu'au plus profond des abîmes ; mais lorsque nous parlerons des enfers, nous aurons beau chercher, nous ne l'y trouverons pas. C'est que d'après la croyance populaire des Coptes, il n'y était pas. Privé de son pouvoir céleste, chassé du ciel, Satan n'en était pas moins resté de nature spirituelle, je dirais même de nature divine comme l'antique Set ; il avait le génie du mal, c'était sa raison d'être et, s'il ne se fût pas occupé à persécuter la race humaine, à lui susciter mille maux, et finalement à la damner, il n'eût pas eu besoin d'être. Quant à le damner lui-même, on n'y songea jamais, parce que jamais on n'avait damné Set. On lui donna un royaume à part, une cour, un palais ; mais on ne prit aucunement soin de délimiter ce royaume, d'indiquer où se trouvaient cette cour et ce palais. C'était un père de famille qui gouvernait sa maison, grande maison, immense famille. Sans qu'on lui connaisse d'épouse, il avait des enfants, garçons et filles. Les petits Satans, qu'on me passe cette expression qui se rencontrent à chaque instant dans les œuvres populaires, avaient le plus grand respect pour leur père et tremblaient de frayeur à son aspect. Je ne connais qu'une fille à Satan ; peut-être en eut-il plusieurs ; mais on ne parle jamais que de la fille de Satan, fort belle personne, richement ornée, ne marchant jamais qu'escortée d'une troupe de ses frères, créée tout exprès pour tenter la vertu des moines. Elle ne paraît jamais que dans les grandes occasions : dans le cours ordinaire de la vie, ses frères suffisent. D'ailleurs les Satans, d'après un nombre considérable de passages qui ne peuvent s'expliquer autrement, étaient hermaphrodites, ils pouvaient à volonté prendre l'un ou l'autre sexe : l'on ne voyait aucune difficulté à ce changement. Les incubes et les succubes étaient déjà fort connus, et rien n'est plus commun que de

voir les démons frapper à la porte des moines orgueilleux, sous la forme de femmes, toujours belles et toujours passionnées, qui se présentent comme poursuivies pour dettes, ne sachant où aller passer la nuit, craignant d'être dévorées par les bêtes féroces si le moine ne leur ouvre sa cellule hospitalière. Naturellement, le moine cédait, pour n'avoir pas ce reproche sur la conscience; mais à peine entrée, la prétendue femme lançait « les flèches du désir » dans le cœur du moine, les mains se rencontraient, les lèvres s'unissaient et quand le moment suprême approchait, soudain le moine se sentait renversé à terre et roué de coups. Il se repentait alors et il reconnaissait l'ennemi ; mais il était trop tard : l'ennemi ricanait et disparaissait pour aller raconter sa victoire à son père. C'étaient là les bons tours que les diables jouaient aux pauvres moines.

Cependant on se tromperait fort si l'on faisait de Satan et de ses enfants des êtres méchants, cruels et rusés. Ils étaient au contraire de bons vivants, toujours joyeux, gais, rieurs, s'amusant à des riens. Sans doute ils faisaient la guerre aux moines; c'était leur métier et dans les deux camps on se détestait de tout cœur ; mais chez les Satans la haine était gaie et comique. Ils n'épargnaient ni les plaisanteries, ni les gambades, ni les rires, ni les chants; leurs ruses étaient simples, souvent niaises, et bien souvent les malheureux étaient pris dans leurs propres filets. On les traitait alors sans miséricorde : on les pendait, on les enchaînait, on les torturait ; pour eux, ils poussaient de grands cris, avouaient leurs fautes, se faisaient humbles et finissaient toujours par obtenir leur grâce. L'un d'eux avait réussi un jour à faire mettre un martyr de la Haute-Égypte dans une sorte de cangue. Pour mieux jouir de son triomphe, il alla visiter le martyr dans la prison, mais il fut bientôt reconnu et, grâce à sa sottise, il remplaça bientôt le martyr dans l'instrument de supplice. Quand Pachôme marchait dans le désert, les diables accouraient en foule, se rangeaient sur deux lignes en avant de l'ascète, lui faisaient de grandes salutations, se bouscu-

laient les uns les autres, affectaient un empressement extraordinaire, gambadaient et s'écriaient : « Place à Pachôme, place à l'homme de Dieu ! » Ils voulaient lui inspirer de l'orgueil, mais ils ne réussissaient pas. D'autres fois, ils s'attachaient par milliers à une corde énorme pour traîner une feuille ou une toute petite pierre ; ils semblaient faire des efforts surhumains, peinaient, suaient, soufflaient, cherchant à faire rire le saint homme et perdant leurs peines. On ne peut nier qu'ils ne fussent de joyeux tentateurs. Il faut leur accorder aussi que pour des esprits ils n'étaient guère spirituels, et que pour des êtres qui passaient leur existence à circonvenir les malheureux humains par toutes sortes de ruses, ils n'étaient guère rusés. Ils ne savaient à proprement parler que faire des niches. Je ne dois pas oublier que les malheureux recevant tout leur esprit de l'imagination des Coptes, leurs plus grands ennemis, ils ne pouvaient se prévaloir de trop d'esprit et de trop de science. Les ruses qu'on leur prêta sont éminemment coptes : c'est tout dire.

Quand ils avaient fait quelque action d'éclat, ils n'avaient, comme je l'ai dit, rien de plus pressé que de retourner près de leur père rendre compte de l'emploi de leur temps. Il semble même qu'ils ne devaient pas passer trop longtemps sans venir prendre de nouveaux ordres ; ils étaient punis ou récompensés selon leurs mérites. Il y a à ce sujet dans la littérature populaire une anecdote très curieuse. Satan tenait un jour cour plénière : il était assis sur un trône éclatant et chaque diablotin venait lui rendre compte de ses actions. L'un arriva tout joyeux : il avait couru le monde, traversé les mers, voyagé dans les airs sans discontinuer ; finalement il s'était abaissé sur la mer Rouge et ayant vu toute une flotte voguer paisiblement, il avait appelé à son aide tous les vents, avait suscité un épouvantable tourbillon et englouti toute la flotte. Il était fier de son coup et n'avait passé que quatorze ou quinze jours pour perpétrer ce chef-d'œuvre. Il s'attendait à des remerciements et à des éloges. Grande fut sa surprise lorsque Satan s'écria : « Eh quoi ! si peu d'ouvrage en tout

ce temps! qu'on lui applique trois cents coups de fouet et qu'on le jette en prison. » Le pauvre diable eut beau dire et beau faire, il ne put échapper au châtiment. Celui qui lui succéda était aussi fier. Il avait employé quarante jours à son affaire ; mais il avait réussi à exciter des troubles dans une ville populeuse, les citoyens s'étaient livrés des combats fratricides et les deux tiers de la ville avaient été consumés par un épouvantable incendie. A ce récit : « N'est-ce que cela? s'écria Satan ; quarante jours pour cette bagatelle! En prison et trois cents coups de fouet. » Le troisième avait une mine modeste ; mais le feu de son regard indiquait un intime contentement. Il avait passé quarante ans à tenter un moine : ses efforts avaient toujours été vains. Cependant il ne s'était pas découragé, et la veille, le moine avait succombé et violé la chasteté. A cette nouvelle, Satan, plein de joie, se leva de son trône, embrassa son fils, le combla d'éloges et d'honneurs, le proposa en exemple à tous ses frères : « Les moines, s'écria-t-il, voilà nos ennemis. Faire pécher un seul d'entre eux est préférable à toute autre chose! » A vrai dire, les bons moines avaient un peu de vanité, et il n'était pas aussi difficile de leur faire commettre de gros crimes. D'un autre côté, les démons avaient un peu de forfanterie et n'étaient pas à l'abri de toute fanfaronnade. Un jour que Schnoudi était assis, dans le désert, à la porte de la caverne où il se livrait à ses plus étonnantes mortifications, il vit venir à lui le grand Satan en personne. Satan était grand causeur et ne dédaignait pas d'entrer en conversation avec ses ennemis les plus acharnés. Il avait en général plus de tenue que les moines, il ne disait pas d'injures grossières et se contentait de les recevoir comme chose à lui due. Ce jour-là, mis de bonne humeur plus encore que de coutume par les invectives de Schnoudi, il s'efforça de prouver au terrible moine qu'il disait toujours la vérité, quoiqu'on l'accusât d'être le mensonge personnifié et le père du mensonge. Pour prouver sa véracité, il offrit de faire un miracle et de séparer, par sa seule parole, en deux parties parfaitement égales, la pierre sur

laquelle était alors assis Schnoudi. Celui-ci accepta la gageure : mais le pauvre Satan avait trop présumé de ses forces, il ne fit qu'écorner la pierre. Schnoudi, au contraire, la partagea en deux parties exactement semblables : ce ne fut qu'un jeu pour lui, et Satan s'enfuit tout confus. D'ailleurs les rebuts ne l'irritaient guère, il n'avait jamais de rancune, quelque mauvais traitement qu'on lui ait fait subir.

L'un des traits les plus plus curieux du type de Satan tel que l'ont conçu les Coptes, était le suivant : Satan était mortel, il devait exister jusqu'à une certaine époque ; Dieu le lui avait promis. Cette époque venue, il devait mourir. Quand il était tombé entre les mains de moines fanatiques comme Schnoudi, sa plus grande peur était qu'on le tuât avant l'époque fixée. Il aimait la vie et il la trouvait sans doute pleine de charmes. Un jour que Schnoudi était en conférence avec Jésus le Messie en personne, Satan passa près d'eux portant une couffe de paille toute neuve. Il avait sans doute quelque méfait en vue, auquel la couffe devait servir, car il se hâta de la cacher derrière la montagne, du côté de l'ouest. Mais Schnoudi l'avait vu. Le moine s'élança sur lui, le saisit, l'entraîna, l'attacha à un pieu et se mit en devoir de l'étrangler. Satan était blême de peur ; il criait de toutes ses forces, la montagne en tremblait. Jésus-Christ vint à son secours, il ordonna à Schnoudi de ne pas le tuer, parce que son heure n'était pas venue. Schnoudi fut fort scandalisé ; il ne comprenait pas cette pitié d'un Dieu pour Satan ; il ne craignit pas de demander à Jésus pourquoi cette miséricorde. Jésus-Christ condescendit à lui expliquer sa conduite et Satan s'enfuit pendant l'explication, non pas toutefois sans que Schnoudi le menaçât de l'exiler à Babylone de Chaldée, s'il osait revenir. En de pareils moments, Satan promettait tout ce qu'on voulait ; mais il se hâtait de manquer à sa promesse. D'ailleurs, s'il l'eût tenue, qu'auraient fait les moines ? la matière leur eût manqué pour leurs contes et pour leurs légendes.

Il était donc vrai de dire que Satan était partout excepté

dans le lieu où les chrétiens le placent d'habitude. On a vu de plus qu'il ne ressemblait aucunement en Égypte à ce noir tentateur, vêtu de flammes, tenant une fourche à la main, portant des cornes et affligé d'une queue. Ces attributs dont nous l'avons orné sont le produit de l'imagination du moyen âge : l'imagination égyptienne était réellement plus riante. Elle s'exerçait d'ailleurs sur des sujets bien différents du monde démoniaque : elle ne dédaignait même pas de se porter sur des créatures regardées ordinairement comme inférieures à l'homme chez tous les peuples et qu'on est étonné de rencontrer sur les autels en Égypte. Cette anomalie vient de cet amour du merveilleux dont j'ai déjà beaucoup parlé et sur lequel il me faut encore revenir ici. Le voyant de l'Apocalypse raconte qu'il vit en son ciel quatre animaux aux pieds du trône de l'Agneau, et vingt-quatre vieillards se prosternant devant ce trône et disant : « Amen, gloire, honneur et bénédiction à celui qui est assis sur le trône et à l'Agneau. » Les Coptes prirent ces paroles à la lettre ; ils crurent que véritablement il y avait dans le ciel les quatre animaux dont les prophètes juifs avaient déjà parlé et les vingt-quatre vieillards que le voyant de Patmos avait décrits ; ils le crurent avec une telle fermeté qu'ils établirent dans leur année liturgique une fête spéciale en l'honneur des quatre animaux et des vingt-quatre vieillards. Quel mal y avait-il à célébrer pareille fête, à honorer des animaux? Leurs dieux n'avaient-ils pas été souvent représentés sous la forme d'animaux? Thoth n'était-il pas ibiocéphale, Horus hiéracocéphale, Ammon criocéphale? Hathor n'était-elle pas représentée sous la forme d'une vache et Hapi sous la forme d'un taureau? Il n'est donc pas étonnant que les mêmes chrétiens qui n'auraient pas reculé devant les honneurs divins à rendre à un beau taureau, comme le témoigne la vie de Théodore, disciple chéri de Pachôme[1],

1) Cette vie dit expressément que Théodore, ayant vu un beau taureau dans le troupeau du monastère, le fit tuer afin que les cénobites ne l'adorassent pas. Le taureau avait sans doute tous les signes des Apis : mais quel christianisme que celui de ces moines si vantés !

n'aient pas reculé davantage devant une fête en l'honneur des quatre animaux que nous nommons symboliques et qu'ils regardaient comme réels.

Mais il y a plus extraordinaire encore. Tous les voyageurs qui sont allés en Égypte ont pu constater le plaisir que les habitants modernes de la vallée du Nil ont à voir les danses et les gambades d'un singe qui fut toujours un ami pour eux ; je veux parler du cynocéphale. On en rencontre à chaque instant, de toute taille et de toute dimension. On est toujours sûr de les voir entourés par la foule dès qu'ils condescendent à montrer leur savoir-faire. Les anciens Égyptiens, qui trouvaient ce singe fort intelligent, l'avaient dressé à un certain nombre d'usages domestiques dont il paraît s'être fort bien tiré. Parmi les symboles religieux, le cynocéphale était l'un des plus communs : les dieux à tête de chien sont de la plus grande fréquence. On n'eut garde d'oublier un animal aussi aimé quand le christianisme vint s'implanter en Égypte, on en fit même un collaborateur des Apôtres. Ce n'est pas une plaisanterie, le fait est réel. Parmi les *vies* apocryphes et les *prédications* des Apôtres, il en est une où l'on voit réellement un cynocéphale être le compagnon de saint Barthélemy et de saint André : il faisait la terreur des habitants dans les villes où se portaient les deux apôtres et se livrait parfois à de véritables orgies de massacres. Je crois même qu'il avait des instincts anthropophages. Quand les deux Apôtres eurent accompli leur mission, ils firent réflexion que le cynocéphale qu'ils élevaient à la dignité humaine, leur avait été d'un grand secours ; qu'une créature qui avait converti tant d'hommes à la religion chrétienne, ne devait pas elle-même, fût-elle un singe, rester privée des bienfaits de la nouvelle religion et que par conséquent il fallait en faire un chrétien. D'après ce raisonnement, les deux Apôtres baptisèrent le cynocéphale qui abandonna ses habitudes anciennes, vécut comme un homme civilisé et comme un saint. La sympathie des Coptes le suivit après sa mort ; on le mit sur les autels et le synaxare

copte contient reellement un jour où l'on fait la fête du saint cynocéphale.

De quoi pourrait-on s'étonner après cela? Cependant ce serait une erreur de croire qu'après un tel fait il n'y a plus, comme on dit vulgairement, qu'à tirer l'échelle. Le surnaturel et le merveilleux ne s'étaient pas cantonnés dans l'imagination des conteurs, ils avaient envahi la vie ordinaire. En Égypte tout le monde était magicien ou du moins se croyait tel. On raconte fort gravement dans la vie de Macaire, qu'une femme, qui avait voulu demeurer fidèle à son mari, fut changée en jument grâce aux sortilèges d'un magicien payé par le séducteur. Il est vrai que la vertueuse femme ne paraissait jument qu'aux yeux de son mari et aux yeux de Macaire qui rompit le charme et imposa pénitence à la pauvre métamorphosée. Rien n'est plus commun que l'accusation de magie : les magistrats romains l'avaient toujours à la bouche contre les martyrs. Il est vrai que ceux-ci leur jouaient toutes sortes de bons tours et qu'avec eux la magistrature devenait un emploi plus que pénible. Les martyrs les rendaient muets, aveugles, sourds à volonté, paralytiques. Si un gouverneur prenait une coupe remplie de vin, son bras restait suspendu sans qu'il pût approcher la coupe de ses lèvres. Les maisons s'écroulaient, les obélisques se mettaient en mouvement et renversaient tout. Les martyrs eux-mêmes ne souffraient rien, ils mouraient et ressuscitaient aussitôt. Saint Georges ressuscita trois fois dans des circonstances toutes plus drôles les unes que les autres : ce ne fut que la quatrième mort qui fut la bonne. Quand les martyrs ne furent plus en cause, l'élan donné ne s'arrêta pas. Comme on ne pouvait témoigner sa foi dans les supplices, on se suicidait pour souffrir et l'on ressuscitait ensuite. Il est fait mention dans les œuvres coptes d'un saint moine (un maniaque ayant la folie du suicide) qui se suicida sept fois et ressuscita sept fois pour prouver son amour pour Dieu. Il se pendit, se laissa mourir de faim, se précipita du haut d'un rocher, s'enterra vivant, et même je crois qu'il voulut se faire manger par un crocodile. Rien n'y faisait,

cela va sans dire, et tout en se suicidant de la sorte, le moine parvint à une sainteté éminente. Il n'est pas le seul qui ait agi de la même façon, mais il est le plus célèbre. Si je ne craignais d'employer une comparaison irrévérencieuse, je comparerais volontiers l'ensemble des moines égyptiens à une immense collection d'aliénés où chacun aurait été affligé d'une sorte de *danse de Saint-Guy*, et qui avait formé une vaste *danse macabre* plus horrible que celle rêvée par le moyen âge, où toutes les folies des superstitions humaines s'étaient donné rendez-vous et se présentaient comme l'expression la plus parfaite du plus bel hommage que l'on pût rendre à la divinité.

IV

Si l'on ne s'en tenait qu'au mobile de toutes les étrangetés que je viens de signaler, rien assurément ne serait plus noble ; car le but de toutes ces folies était d'arriver au ciel. Je sais bien qu'on a parlé de la *folie de la croix* ; mais rien dans les folies des moines égyptiens ne ressemblait moins à ce que l'on entend par la *folie de la croix* dans le langage des ascètes modernes. Le copte, moine ou laïque, ne recherchait la souffrance que pour lui-même, et non pour Dieu. Son but n'était pas de s'immoler sur l'autel de l'amour ; il était beaucoup moins idéal et beaucoup plus égoïste. Si le moine se mortifiait, — et il faut le dire, il se mortifiait d'une manière qui nous épouvante encore à distance, — c'était pour acheter le ciel avec toutes ses félicités : il vendait à Dieu une partie des félicités terrestres, quelquefois toutes, à condition que Dieu le payât en félicités célestes. Il n'y perdait vraiment pas. Le copte a toujours été un marchand de race, aussi délié que les Juifs [1].

1) Encore aujourd'hui les Coptes sont de très rusés marchands. Un proverbe dit à ce sujet : rusé comme un musulman du Maghreb, un Juif de

Cette manière de voir était d'ailleurs profondément égyptienne ; je l'ai déjà montré en parlant de la prière. Il me faut ici entrer dans de plus grands détails, car le sujet prend des proportions plus vastes.

Toute la religion de l'ancienne Égypte aboutissait à la doctrine de l'immortalité de l'âme. Quels que soient les points obscurs de la religion égyptienne en général, et quelques difficultés qu'on éprouve à en faire l'analyse, il y a un point parfaitement certain, c'est que tout en Égypte aboutissait à la vie d'outre-tombe, dont la vie terrestre n'était que l'ombre et le prélude. Les mythes sous lesquels les prêtres et le peuple voilaient cette doctrine peuvent être plus ou moins faciles à expliquer, plus ou moins obscurs : il faut toujours en arriver à cette conclusion. L'Égyptien ne vivait que pour se préparer à la mort : la mort était pour lui le commencement de la véritable vie. Cette vie ne pouvait être vécue par le défunt qu'à la condition de conserver son être intact : de là tous les rites et toute l'importance de la momification, le soin que l'on prenait de se faire construire les magnifiques tombeaux qui font encore notre admiration, et que l'on nommait des *maisons d'éternité*, où l'on vivait absolument comme si l'on n'était pas mort, où le mort se promenait dans ses jardins, mangeait avec ses amis, allait à la pêche, à la chasse, passait un beau jour avec sa femme et ses enfants, etc. La double condition de ce bonheur était d'avoir accompli tous les rites des funérailles et d'avoir mené une vie innocente sur terre. A peine l'âme avait-elle quitté le corps, qu'elle se dirigeait vers l'Amenti et disparaissait à l'Ouest par la fente où le soleil lui-même commençait sa course nocturne. Le voyage était long et fatigant ; il était parsemé de dangers et d'épreuves : il fallait combattre des ennemis, des crocodiles, des ânes, des serpents, une infinité de monstres, savoir les mots de passe pour traverser les endroits difficiles, ense-

Rosette et un Copte du Sahid. On dit aussi qu'il faut trois Grecs pour *rouler* un Juif et trois Juifs pour rouler un Copte.

mencer des champs et produire des moissons. L'observation de tous les rites des funérailles et sans doute la récitation de certains chapitres du *Livre des morts*, appris par cœur, rendaient le défunt assuré de la victoire et lui faisaient faire un bon voyage. Pour lui mieux assurer le succès, on mettait dans la boîte à momie un papyrus contenant les principaux chapitres du rituel, quelquefois le rituel au complet, et l'on écrivait des chapitres entiers à l'extérieur comme à l'intérieur des boîtes elles-mêmes. La momie était couverte d'amulettes et de symboles sacrés qui écartaient tout danger. Lorsque le mort avait surmonté victorieusement toutes les épreuves auxquelles était soumis son voyage d'outre-tombe, il arrivait dans la salle de la *Double-Justice*, où l'on récompensait et punissait. Là Anubis psychopompe venait le prendre et le conduisait devant le trône où siégeait Osiris, assisté de quarante-deux assesseurs. Au pied du trône se trouvait placée une balance : dans l'un des plateaux de la balance on plaçait une statuette de la vérité, dans l'autre le cœur du défunt. Celui-ci faisait alors ce que l'on nomme la confession; mais c'était une confession négative; au lieu d'avouer ses fautes, il se déclarait pur par trois fois et passant en revue les crimes les plus communs, il déclarait ne les avoir pas commis. Il devait prendre soin de n'avancer que la vérité, car le Dieu Thoth, le scribe du cycle des Dieux, se tenait près du plateau où se trouvait le cœur, un rouleau de papyrus à la main, sur lequel étaient écrites les actions du défunt. Si la confession du mort était exacte, les deux plateaux se faisaient équilibre, le mort était sauvé, il pouvait à son gré prendre les formes qu'il trouvait lui être avantageuses, il devenait élu. Compagnon de Râ et admis en sa barque en cette qualité, il parcourait les deux hémisphères et vivait de la vie divine. Si au contraire le cœur était trouvé trop léger, le défunt devenait d'abord la proie d'un monstre qui se tenait près de la balance et que l'on nommait la *grande dévorante;* selon le degré de la culpabilité, il était puni de supplices affreux dont il pouvait cependant obtenir la grâce

quand le feu l'avait assez purifié, ou il était décapité, jeté dans des lacs de feu où des génies le tourmentaient à qui mieux mieux, jusqu'à ce que la *seconde mort* ou l'anéantissement, la plus terrible des punitions, arrivât pour lui. C'était là la destinée de l'âme, ou pour mieux parler, de la partie la moins corporelle de l'homme. Quant au corps, il reposait dans sa syringe ; mais il pouvait reprendre vie. A vrai dire, de cette nouvelle vie il ne jouissait guère ; mais un autre lui-même en goûtait les délices. En effet, selon la doctrine égyptienne, le corps était la partie la plus matérielle de l'homme, celle qu'on était obligé d'embaumer et de momifier pour la préserver de la corruption. Cette partie de l'homme restait dans le tombeau. Elle avait toutefois un dédoublement, partie moins dense du composé humain, mais corporelle cependant et en tout semblable à l'enveloppe charnelle : on la nommait *ka*, *double*[1]. Ce *double* ne pouvait exister s'il n'avait un support : c'est pourquoi on remplissait le tombeau de statues ou de représentations du défunt, pour prévoir le cas où la momie se détériorerait ou même serait détruite. Ce *double*, grâce à certaines opérations magiques parfaitement entrées dans les mœurs et la religion, vivait dans le tombeau comme le défunt avait fait pendant sa vie terrestre. Il était lui-même le support de l'âme ou *ba* que nous avons vue dans la salle du jugement : il y avait même une quatrième partie de ce composé humain, la plus ténue et la plus spirituelle, qu'on appelait le *khu*, et dont jusqu'ici on n'a guère pu déterminer les attributions. C'était l'âme, le *ba* et peut-être le *khu* qui participaient à la vie divine et entraient dans la barque du soleil. Le sort de l'homme ainsi fixé était éternel, sans que nous sachions cependant si les Égyptiens attachaient au mot d'éternité le même sens que nous.

Il était nécessaire de résumer l'antique doctrine, afin de bien faire comprendre quelles étaient les idées des Coptes,

1) L'honneur de cette découverte, qui était en réalité très difficile, revient tout entier à M. Maspero.

c'est-à-dire des Égyptiens chrétiens. Ces idées, il nous est facile de les connaître, car la vie ultra-terrestre était, pour les Coptes comme pour leurs ancêtres, la seule raison d'être de la vie terrestre et des souffrances ou des privations qu'ils enduraient. En conséquence, loin de chercher à cacher quelles étaient leurs espérances et leurs croyances, ils ont cherché toutes les occasions de les manifester avec un luxe de détails qui défie l'analyse. Il n'est pas un seul moine tant soit peu hors de l'ordinaire qui, comme dans l'*Odyssée* ou l'*Énéide*, n'ait opéré, de son vivant, sa descente aux enfers. Or, loin d'agir comme les ressuscités qui n'ont jamais pu faire la description de ce qui s'était passé pour eux entre leur mort et leur résurrection, les moines étaient loquaces et n'avaient rien de plus pressé que de raconter à leurs confrères ce qu'ils avaient vu dans leur voyage souterrain. Schnoudi, Pachôme, un grand nombre d'autres opérèrent leur descente aux enfers. Il était peut-être encore plus facile de monter au ciel et d'écouter les concerts angéliques. Cette facilité n'est peut-être pas un moyen bien sûr de nous convaincre de la réalité de toute cette fantasmagorie ; mais certainement c'est un très bon moyen de nous renseigner sur l'idée que les Coptes, moines ou autres, se faisaient de cette autre vie que l'homme a toujours cherché à connaître.

Quand un homme était sur le point d'entreprendre le grand voyage et de passer de cette vie dans l'autre, du haut du ciel des anges descendaient ou montaient du fond des enfers vers le lit où le malade agonisait. Si le moribond avait mené une vie vertueuse, les anges qui venaient à lui, sachant qu'il pouvait aspirer au bonheur du ciel, descendaient du paradis au nombre de trois, dont l'un se mettait à sa tête, un autre à ses pieds. Ils tenaient à la main un vêtement de gloire dont ils revêtaient l'âme qui sortait du corps au moment où la vie cessait. Cette âme était exactement semblable au corps ; elle était même corporelle ; on l'habillait, puis l'un des anges la prenait par la tête, l'autre par les pieds, et on l'emportait ainsi vers le ciel, pendant que le troisième ouvrait la marche

en chantant des hymnes d'actions de grâces. Personne, pas même Pachôme, ne pouvait comprendre ces hymnes chantées dans une langue inconnue dont un seul mot s'entendait: *alleluia* [1] ! Mais les favorisés entendaient distinctement les chants et c'était chose très ordinaire à Pachôme et à son disciple Théodore. Si, au contraire, le moribond avait mal vécu et était prédestiné à la damnation, du fond des enfers montaient deux anges *tourmenteurs*, appelés aussi *anges sans pitié*, qui prenaient place à la tête et au pied du mourant. Le premier, pendant que le malheureux malade livrait sa dernière lutte contre la mort, lui mettait à la bouche un gros hameçon avec lequel il retirait une âme noire qui était aussitôt attachée sur un cheval-esprit (qu'on me pardonne cette expression copte). Ces psychopompes d'un nouveau genre, dans les deux cas, accompagnaient l'âme vers le tribunal du juge souverain. Le voyage était pénible : on devait échapper à une foule de dangers, éviter les ruses de l'ennemi, résister aux puissances démoniaques. Quelquefois pendant le voyage, une *puissance*, à face de chacal (Anubis), se présentait pour enlever le mort : il fallait alors que les apôtres, les anges ou les saints vinssent au secours du malheureux ; la puissance résistait, mais elle cédait quand on lui montrait le jugement de Dieu écrit sur un livre. C'est notamment ce qui arriva (en songe) à l'eunuque Sisinnius, comme il est raconté dans un sermon attribué à saint Cyrille. Lorsqu'on arrivait près du tribunal redoutable, il fallait traverser un grand lac de feu; c'était l'épreuve la plus redoutable, on pouvait y rester, y être dévoré par des monstres sans nombre. Quand les moines parlaient, à l'heure de la mort, des dangers d'outre-tombe, c'est au sujet de ce lac de feu qu'ils manifestaient la plus grande frayeur. On le passait cependant, quoiqu'à grand'-peine, et l'on se présentait devant le tribunal où Jésus-Christ siégeait entouré de ses apôtres, comme assesseurs, et

1) Cela signifie que l'hymne était en hébreu. Il y a contradiction, mais cela importait peu aux Coptes.

plus tard de Schnoudi auquel avait été promis le quatorzième siège [1]. Un ange, armé d'un grand livre, montrait au nouveau venu, les actions de sa vie enregistrées heure par heure; c'était d'après ce livre que l'âme était jugée, glorifiée ou condamnée.

Si le jugement était favorable, les anges célestes dont la dignité répondait aux mérites de l'âme jugée, entraînaient joyeusement celle-ci vers le nord et lui faisaient embrasser d'un coup d'œil la création tout entière et les épouvantables tourments auxquels elle venait d'échapper. Puis on la faisait avancer encore plus vers le nord et l'on arrivait à la Jérusalem céleste et l'on s'arrêtait devant la porte de la Vie. L'âme, avec le secours des anges ses conducteurs, devait réciter les paroles de passe et dire : « Ouvrez-vous, portes éternelles, ouvrez-vous, et le roi de gloire fera son entrée. » Les anges qui veillaient à la porte répondaient : « Quel est ce roi de gloire? » L'âme ajoutait : « Le Seigneur fort et puissant, le Seigneur puissant dans les combats, le Seigneur des vertus, voilà le roi de gloire [2]. » Les portes s'ouvraient alors et en entrant l'âme devait encore dire : « Voici la porte du ciel; c'est par elle que les justes feront leur entrée [3]. » Alors toujours en raison de la dignité et des mérites du nouvel arrivant, les saints déjà parvenus au bonheur paradisiaque se levaient pour aller au devant de leur compagnon dans le bonheur éternel. Si l'âme était de grand mérite, on allait au devant d'elle jusqu'à la porte de la vie; si elle n'avait qu'un mérite moyen, on se contentait d'aller jusqu'à moitié chemin ; si le mérite était tout à fait ordinaire, les saints du paradis attendaient l'âme dans leurs habitations et se contentaient de la saluer avec indifférence. Ce qui se passait sur la terre, lors-

1) Saint Paul occupait le treizième : quoiqu'on dise les douze apôtres, c'est les treize qu'on devrait dire, et Schnoudi, par la grâce du Messie lui-même, s'était accordé la quatorzième place.

2) Psaume XXIV, v. 8-10.

3) Psaume CXVIII, 20.

qu'on recevait des visiteurs, se reproduisait identiquement au ciel. Après avoir indiqué à l'âme l'habitation qui serait désormais la sienne, les anges se mettaient en devoir de la présenter au Seigneur Jésus le Messie[1] qui l'admettait au suprême bonheur de voir son humanité divine et lui adressait quelques paroles de bienvenue. Si l'âme était celle d'un moine, c'était son père spirituel qui la présentait à Jésus-Christ. Quand le père spirituel n'était pas mort, on lui donnait un remplaçant; pour les cénobites de Pachôme, c'était saint Paul qui remplissait cet office, en attendant la mort du fondateur du cénobitisme. L'entrée ainsi faite, l'âme était libre d'entrer dans son repos et de commencer sa vie céleste.

La vie qu'on menait dans le paradis était de tout point semblable à celle qu'on avait menée sur la terre, c'est-à-dire que les Coptes, n'imaginant pas de bonheur plus grand que de mener au ciel la vie qu'ils avaient menée sur terre, à la condition qu'elle fût exempte de toutes les vicissitudes terrestres, la dépeignaient d'après leurs grossières convoitises. Chacun y habitait sa cellule ou sa maison, comme sur la terre. On y vivait avec ses amis; les moines y retrouvaient leur monastère, les laïques leurs familles; on pouvait se faire des invitations et on usait de la permission. Dans un pays brûlé par des chaleurs torrides, la fraîcheur des ombrages et des sources a toujours été regardée comme un bien inestimable; les jardins nommés du mot persan *firdous* (paradis), étaient le *nec plus ultra* du luxe anciennement comme aujourd'hui; le paradis chrétien était vraiment un jardin délicieux; il était planté d'arbres parmi lesquels on distinguait de magnifiques pommiers, sans doute en souvenir de la pomme d'Ève. On pouvait se promener, s'asseoir à l'ombre de ces arbres, manger de leurs fruits. Des sources merveilleuses,

1) Jésus-Christ était ainsi à la fois au ciel et aux enfers sur un tribunal : cette bilocation était peu importante. D'ailleurs les légendes ne concordent pas toujours. Cette discordance ne saurait infirmer les preuves nombreuses que j'apporte.

dont les quatre fleuves paradisiaques n'étaient qu'une pâle image, arrosaient le jardin et ses arbres; elles répandaient une délicieuse fraîcheur que venaient encore augmenter ces *souffles du nord* si ardemment désirés par les anciens habitants de l'Égypte. A l'ombre de ces arbres, à la fraîcheur de ces sources, au bruit murmurant des ruisseaux ou des jets d'eau retombant en légères cascades, la vie était douce; la terre ne devait évidemment pas laisser de regrets, puisqu'on en retrouvait tous les bonheurs centuplés. D'ailleurs, si l'on conservait encore quelque souvenir des humains condamnés à la vie terrestre, si l'on s'inquiétait de leur sort, on pouvait en avoir des nouvelles et être en rapports fréquents avec eux. L'entrée du paradis n'était pas interdite aux humains qui n'avaient pas satisfait aux épreuves de la vie et du voyage : on pouvait même facilement faire le voyage céleste. Schnoudi, en compagnie de l'un de ses amis qui parut un jour l'avoir oublié, allait au paradis le samedi, afin d'y entendre chanter l'Apocalypse. Un moine des plus simples avait pris la douce habitude d'y aller toutes les semaines : sous prétexte d'aller visiter l'un de ses amis dans un monastère voisin, il se mettait en route le vendredi et passait le samedi et le dimanche en compagnie des anges. Il n'était pas toujours facile d'entrer, mais en se faufilant parmi les nombreux arrivants, on pouvait passer sans être aperçu. Comme le *double* avait la parfaite ressemblance du corps, on ne courait pas grand risque d'être reconnu, l'éclat des habits seul différait; mais les moines n'étaient pas sévères sur l'article, et avec un peu de propreté, l'on passait. Notre bon moine y emmena un jour son ami; mais ils s'y oublièrent dans leur bonheur et une semaine passa sans qu'ils s'en fussent aperçus. Il n'y avait rien d'étonnant à cela; dans la cité céleste, ils retrouvaient les mêmes habitudes que dans leur monastère : les moines bienheureux priaient, chantaient, lisaient l'Écriture aux mêmes heures du jour et de la nuit; rien n'était changé. Ils pouvaient même goûter aux fruits des arbres. Un jour, Schnoudi, dans un des moments d'amertume dont sa vie ne

fut pas exempte, malade et ne sachant que manger, eut envie d'une pomme. La saison n'était pas favorable. On le lui dit. Mais l'un des moines, celui qui avait été chargé de la garde des bestiaux, avait entendu la demande de son père et avait résolu de lui donner ce qu'il désirait. Comme il n'y avait pas de pommes sur la terre, il se dit qu'il en trouverait au ciel. Rendu dans son champ avec ses bestiaux, il adressa une fervente prière à Dieu. Aussitôt *l'ange du Seigneur* le prit et le mena au ciel devant un magnifique pommier couvert de fruits superbes, il lui dit d'en prendre ce qu'il voudrait pour son père. Le moine ne se fit pas prier, fit sa provision et se hâta de redescendre sur terre pour aller porter le bienheureux fruit à son père. Schnoudi guérit de suite, il sema l'un des pépins et soudain un arbre crut et se couvrit de fruits. Tous les frères en mangèrent; tellement merveilleuse était sa vertu qu'il suffisait d'en avoir mangé pour ne plus être exposé aux ophtalmies. Dans un pays où l'on est continuellement exposé à cette maladie, un tel arbre eût été bien précieux; mais le ciel n'avait fait que le prêter à la terre et le pommier remonta un jour de lui-même au lieu dont il était descendu. Cependant quel que fût le sort privilégié des mortels, le paradis n'offrait pas toujours des jouissances pures aux bienheureux. Certains moines étaient consignés à la porte, attachés à un arbre, et éprouvaient ainsi en quelque sorte le supplice que la Grèce a personnifié en Tantale. Pour les heureux sans mélange, il y avait encore d'autres plaisirs : si l'on était en faveur près du chef de toutes les milices célestes, du *stratélate* Michel, on pouvait être admis à monter dans sa barque aérienne et l'accompagner dans ses navigations célestes ou infernales. Voilà, certes, un étrange paradis; mais que faisait Dieu dans ce jardin de délices? Dieu, on ne pensait guère à lui, on l'avait relégué derrière un voile sur son trône entouré des quatre archanges. Là, il vivait dans sa gloire, humait les parfums de la prière et de l'encens : c'était son lot. Les élus vivaient à leur guise et s'en trouvaient fort

bien; car Dieu était un bon père qui laissait toute latitude à ses enfants.

Entre ce paradis à la mode égyptienne et la syringe où le *double* retrouvait tous les plaisirs de sa vie, se promenait dans ses jardins, se reposait à l'ombre de ses arbres et à la fraîcheur de ses bassins, pourvu qu'on eût pris soin de figurer le tout sur les parois de la tombe, je ne vois pas grande différence. Le *double* avait aussi ses festins, où l'on exécutait les chants les plus doux et les danses les plus gracieuses. Les chrétiens avaient tout conservé et avaient mélangé ensemble la vie du *double* et celle du *ba* ou du *khou* pour en faire un seul bonheur enivrant. Il serait difficile de nier cette ressemblance des deux *paradis*. Nous allons retrouver la même identité dans le Tartare ou *Amenti*.

Tout d'abord, les Coptes n'avaient éprouvé d'aucune façon le besoin de donner à l'enfer chrétien un autre nom qu'à la région souterraine et ténébreuse que leurs pères avaient nommée Amenti : preuve évidente qu'il n'y avait pas grande différence. En outre, cette Amenti des Coptes était, comme celle de leurs pères, divisée en un certain nombre de régions et s'étendait dans la direction du sud-ouest. Elle était remplie de fleuves, de ruisseaux, de canaux, de marais et de fossés de feu, peuplée de serpents, de vers énormes, de dragons à sept têtes. Dans les fleuves, canaux, marais et fossés, on jetait les âmes et on les faisait enfoncer jusqu'à ce que *leurs têtes* eussent disparu. Évidemment encore ici, il ne saurait s'agir d'âmes telles que nous l'entendons, mais du *double* qu'on avait attaché sur un cheval-esprit, c'est-à-dire sur le *double* d'un cheval. Selon le cas, chaque damné avait un compartiment séparé, ou l'on réunissait ensemble plusieurs damnés. Les malheureux ne pouvaient se plaindre ou parler, car il aurait fallu ouvrir la bouche et ils auraient absorbé des flammes. Ils se contentaient de gémir sourdement. Près de chaque compartiment se trouvaient d'innombrables *anges sans pitié*, génies chargés de tourmenter les damnés et s'acquittant de leur mission avec une joie féroce. Ces génies ne

ressemblaient en rien aux démons : c'étaient de véritables anges au même titre que les séraphins, n'ayant d'autre destination et d'autre désir que de glorifier Dieu en punissant les damnés. Armés de lances ou de longs fouets, ils perçaient ou fouettaient *les âmes* dès que l'une d'elles venait à lever sa tête hors de la fosse de feu pour respirer un moment. Afin de les mieux tenir en respect, on passait en la bouche de chacune d'elles un mors de fer. Les *Anges sans pitié* s'excitaient tour à tour à faire souffrir les suppliciés. Rien n'égalait le plaisir qu'ils avaient à montrer aux moines, leurs visiteurs, les raretés et les curiosités de leur enfer. La chose allait même si loin et était tellement en dehors de tout ce que pouvait imaginer un homme, que Pachôme s'en étonna et ne put s'empêcher d'en faire la réflexion. Selon les crimes, les supplices étaient plus ou moins cruels, et chaque vice avait son quartier séparé. Les enfants qui avaient abusé de leur corps avant que leurs parents ne les eussent mariés étaient réunis dans une forteresse carrée et monolithe où ils étaient châtiés en conséquence. A certaines époques, on variait les supplices; mais le nouveau était toujours plus douloureux que le précédent. L'endroit le plus terrible était un précipice sans fond, car en deux jours de marche on eût à peine pu en voir la fin. Là grouillaient pêle-mêle les âmes et les monstres les plus hideux ; les premières servaient de pâture aux seconds. Cependant, comme dans le Tartare grec, au jour où Orphée fit entendre les sons merveilleux de sa lyre, il y avait parfois relâche générale dans l'Amenti et, comme les Euménides, les *Anges sans pitié* oubliaient de se servir de leurs fouets. Tous les supplices cessaient. Cette cessation était même un fait normal et avait lieu chaque semaine, le samedi et le dimanche, de même que tous les jours de grande fête; mais après ce repos, l'Amenti reprenait vie et les supplices recommençaient plus douloureux.

Pour la plupart des damnés, l'enfer devait être un séjour sans fin ; mais cette éternité des peines souffrait d'assez fréquentes exceptions. Le Seigneur le Messie, à la prière de

serviteurs aussi dévoués et fervents que Schnoudi, Macaire et Pisentius, l'évêque de Keft, faisait grâce, même à des païens. Schnoudi, nous l'avons vu, était conduit en enfer par Jésus-Christ lui-même, et nous ne devons pas nous étonner qu'à sa requête le Messie ait fait grâce à un ouvrier verrier mort près d'Akhmim ou Panopolis, vers le temps où avait lieu la fuite en Égypte. Au jour de sa fête, l'archange Michel montait sur sa barque aérienne, descendait aux enfers, et, par trois fois, il trempait son aile dans les profondeurs de ce Tartare, dont il fallait plus de deux jours de marche pour atteindre le fond; à chaque fois, il la retirait chargée d'une multitude d'âmes chrétiennes ou non, qu'il sauvait des flammes de l'enfer, car Dieu lui avait assuré cette prérogative en récompense de sa brillante conduite dans la rébellion de Satan et de ses Anges. Moyennant une rétribution graduée, Schnoudi se faisait fort de tirer de l'enfer les parents de ceux qui lui offraient de l'argent pour son église. Un moine, se trouvant un jour dans un tombeau rempli de momies des temps les plus reculés, trouva le moyen de les ressusciter et de leur demander leur histoire. Soit disposition naturelle, soit effet des moyens puissants qu'on employait, les momies n'ont jamais refusé de satisfaire au désir de ceux qui les interrogeaient. Celles-ci racontèrent si bien leur vie terrestre et leurs souffrances infernales que le cœur du moine en fut touché. Il ne savait comment leur témoigner sa compassion et les délivrer de leurs tourments, lorsque soudain une idée brillante lui traversa le cerveau. Sans plus tarder, il baptisa toutes les momies qui, par l'effet nécessaire du baptême, furent transportées de l'enfer au ciel, des tourments à la félicité. Je crois qu'on ne peut rien trouver de plus fort que ce fait pour prouver que dans la pensée des Coptes, l'enfer pouvait ne pas être éternel. Le christianisme catholique enseigne, au contraire, que l'âme condamnée à l'enfer n'en saurait plus sortir: pour les âmes qui, sans être assez pures pour être admises sans tarder dans le ciel, ne sont pas assez coupables cependant pour être précipitées dans l'enfer, le

christianisme a créé le purgatoire. Les Coptes n'ont pas connu le milieu, du moins ils n'en font jamais mention ; ils n'ont pas de mot pour le désigner. Ils s'en sont tenus à la vieille doctrine égyptienne qui admettait une sorte de purification, si les textes qu'on interprète en ce sens ont été bien expliqués.

Pour résumer les idées et les faits de ce paragraphe, il est évident qu'il y a dans les idées que je viens d'exposer un développement ultérieur des antiques idées de l'Égypte, développement qui s'est produit sous l'action pénétrante du christianisme ; mais le fond est identique. En lisant dans la vie de Pachôme la description des supplices infernaux, on croirait lire la description des tombeaux de Séti Ier ou de Ramessès V, avec leurs interminables serpents et leurs lacs de feu où sont plongés les damnés dont on ne voit que la tête. Les *Anges sans pitié* ne sont autres que les génies égyptiens ; ils ont les mêmes insignes, la lance et le fouet de flammes. Le juge suprême est le même, qu'il s'appelle Osiris ou Jésus le Messie ; les anges psychopompes remplacent Anubis, et ceux qui apportent le livre fatidique ne sont que des dédoublements de Thoth. Mais ce qu'il y a de plus remarquable à mon sens dans cette concordance d'idées, c'est ce qui se rapporte à l'âme. L'âme a la figure du corps, elle a des pieds, des mains, une tête; en un mot elle est un corps; on la brûle d'un feu réel, et non pas du feu mystérieux de l'enfer chrétien qui ne peut être qu'un feu symbolique. Au moins jusqu'à la résurrection des corps, on l'attache à des arbres avec des cordes solides, et non pas le moins du monde avec des liens fantastiques ; en un mot, la description qu'on en fait est celle du corps. Et cependant il ne peut s'agir du corps, car le corps a été transporté à la montagne occidentale au milieu des gémissements, des chants funèbres et des nénies, comme sous les Pharaons, s'y est décomposé et attend le grand jour de la résurrection générale. Il ne peut non plus s'agir d'un principe immatériel. De quoi s'agit-il donc ? Je le répète, à mon avis, les Coptes avaient conservé sur l'âme humaine la

théorie que M. Maspéro a si bien mise en lumière ; ils croyaient au *double* : dans les anciennes tombes, le *double* vivait, recevait ses amis, revivait sa première vie, malgré l'immobilité apparente du cadavre momifié ; d'après les croyances dites chrétiennes des nouveaux Égyptiens, le *double* menait au ciel la vie même qu'il avait menée sur la terre ou était puni dans l'Amenti des supplices qu'il avait mérités pendant sa première vie, celle qu'il avait passée sur terre. Il est assez curieux de rencontrer dans les œuvres chrétiennes des Coptes la confirmation de la découverte faite par M. Maspéro[1] ; mais cette confirmation est réelle, et, à bien examiner le fond des choses, elle est moins surprenante qu'elle peut le paraître de prime abord. Elle paraîtra même toute naturelle, je l'espère, à ceux qui auront suivi le développement des idées religieuses et chrétiennes en Égypte, tel que je viens de l'exposer.

Dans la description de ces croyances coptes sur l'enfer et le ciel, comme sur les autres points que j'ai traités, je n'ai rien inventé, rien ajouté et rien retranché ; je n'ai fait que traduire les récits que nous ont transmis les principaux intéressés, les Coptes eux-mêmes. Pour l'enfer et le paradis, j'ai suivi Pachôme, car ce saint homme monta une fois au ciel et descendit au moins deux fois en enfer pendant sa vie terrestre. Du reste, il s'en cacha si peu qu'il fut condamné à mort par les évêques de la Haute-Égypte, réunis en concile à Esneh[2]. Je ne pouvais donc avoir de meilleurs guides, et pour savoir ce que Pachôme, les moines et les Coptes croyaient, je

1) Cette théorie a été développée tout au long dans une *Conférence* faite à la Sorbonne par M. Maspéro et publiée ensuite dans la *Revue philosophique*.

2) Je dois encore rassurer mes lecteurs : Pachôme reçut simplement quelques coups de matraque et fut enlevé par deux moines vigoureux qui le firent sortir à la dérobée de l'église dont on avait fermé les portes. Loin de nier ce dont on l'accusait, il fit une simple distinction : on lui reprochait d'avoir dit qu'il était allé au ciel, il niait cette parole ; il avait simplement dit qu'il avait été conduit au ciel. La différence lui semblait énorme ! elle était en effet assez grande pour ses contemporains, si on les juge d'après leurs idées ; or Pachôme ne pouvait résister à un ordre venu des cieux.

ne pouvais mieux faire que d'interroger les Coptes, les moines et Pachôme, et de rapporter fidèlement leurs paroles. C'est ce que j'ai fait sans arrière-pensée.

Et maintenant, que résulte-t-il de cette exposition un peu longue peut-être, mais en laquelle cependant ont été omis quantité de faits et de croyances secondaires? La religion des Coptes était-elle le christianisme tel que nous le connaissons par les monuments des premiers siècles de l'ère chrétienne, par les ouvrages des Pères de l'Église d'Orient ou simplement des docteurs de l'Église d'Alexandrie? Était-elle la pure religion de l'antique Égypte telle que nous l'ont révélée les papyrus, les monuments lapidaires et les explications des égyptologues? Il serait également téméraire de répondre affirmativement à l'une comme à l'autre question. Ce qu'il y a de certain, c'est que les croyances populaires des Coptes, moines ou laïques, étaient une sorte de produit bâtard de l'ancienne religion égyptienne et du christianisme. Les éléments purement égyptiens y dominent, comme il m'a été possible de le démontrer. Évidemment entre l'Égypte chrétienne telle que le la dépeignent les histoires, et l'Égypte chrétienne telle qu'elle ressort de cette étude, au point de vue des croyances, il y a une énorme distance. On ne saurait cependant en accuser trop vivement les historiens qui n'avaient à leur disposition que les sources grecques et latines. Cependant, en face des prodiges et des monstruosités qu'ils rencontraient, ils auraient pu réserver leur jugement. Les véritables coupables sont les abréviateurs grecs ou latins qui ont induit le monde occidental en erreur. On peut réclamer, il est vrai, en leur faveur certaines circonstances atténuantes : ils avaient peu ou point de jugement; les choses les plus extraordinaires étaient les plus favorablement accueillies par eux et ils n'ont jamais soupçonné le vrai caractère du peuple égyptien. Il en est tout autrement d'un homme qui avait certainement un esprit peu ordinaire et même des prétentions à la critique, mais que son caractère violent et son imagination malade ont entraîné

dans une suite d'erreurs que la plus grande partie des chrétiens partagent encore aujourd'hui : je veux parler de saint Jérôme. C'est à lui surtout que remonte la responsabilité de cette duperie universelle, ainsi qu'à quelques autres, notamment à Rufin. Saint Jérôme ne trouvait pas de mots assez éloquents pour défendre la vie angélique de ces moines ; c'était, d'après lui, le paradis sur terre que ces réunions de moines, que ces déserts peuplés d'ascètes qui n'avaient de l'homme que l'apparence corporelle. Il a peut-être cru ce qu'il disait ; cependant il n'hésitait pas à traiter ces mêmes moines d'hérétiques et de démoniaques lorsqu'il s'agissait de ces puériles controverses religieuses du IVe siècle, surtout de l'origénisme. On est en droit de réclamer de lui un peu plus de critique et de jugement que des autres auteurs de son époque, car il prétendait décrire des réalités. Or, la vérité est tout autre qu'il ne l'a dépeinte. Saint Jérôme a obtenu ainsi des succès littéraires, il n'a mérité aucune confiance de la part de l'historien.

Ces réflexions expliquent en grande partie la différence qui existe entre la réalité et l'histoire officielle. Cette histoire officielle est à refaire. La conclusion que je tire serait encore plus évidente si j'avais eu à parler des mœurs de ces célèbres moines. J'ai voulu m'en tenir ici aux seules idées dogmatiques : j'ai traité ailleurs et je traiterai encore, quand l'occasion s'en présentera, de la vie morale des cénobites et des anachorètes égyptiens. Si le christianisme n'avait rien de mieux à présenter à l'admiration humaine que ces religieux de l'Égypte, il aurait vraiment peu de chance d'obtenir la première place qu'il revendique dans l'élévation progressive de l'humanité par la morale religieuse. Heureusement pour la religion chrétienne, elle a d'autres vertus que les vertus égyptiennes. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de cette question, on a pu voir combien les croyances que j'ai exposées ont eu d'influence sur les dogmes actuels. Cette influence n'a pas toujours peut-être produit des effets purs de tout alliage superstitieux ; mais quelle est la religion dont on ne puisse en dire

autant? Plus l'homme avancera dans le temps et dans la connaissance de son histoire intime et de sa genèse, plus ses pensées s'épureront, plus il se délivrera des superstitions que lui ont léguées les siècles passés et son origine peu brillante. Le progrès n'a pas lieu en un seul jour : il est le fruit presque toujours latent d'une foule de causes qui agissent de concert ; on ne l'aperçoit que lorsqu'il a eu lieu. Rien ne peut mieux servir au progrès général de l'humanité que la connaissance la plus exacte possible du développement de ses croyances religieuses. A ce point de vue, j'espère que la présente étude ne sera pas inutile : démasquer l'erreur, c'est proclamer la vérité.

E. Amélineau.

LES HÉTÉENS

UN NOUVEAU PROBLÈME DE L'HISTOIRE D'ORIENT

Histoire de l'art dans l'antiquité, par G. Perrot et Ch. Chipiez, tome IV. Livre VI[e], **Les Hétéens.** Paris, 1886. — **The Empire of the Hittites,** by **W. Wright,** *with decipherment of hittite inscriptions*, by Prof. A. H. Sayce. Second édition. London, 1886.

Les questions orientales sont fort à l'ordre du jour ; dans certains pays comme l'Italie et l'Espagne, en dehors d'un cercle très restreint, on ignore jusqu'à leur existence même. En France, il y a une nuance ; si, par exemple, les grandes découvertes de l'Egyptologie et de l'Assyriologie ont trouvé un accueil sympathique, l'hommage s'adresse aux savants plutôt qu'à la science. En effet, la résurrection des vieux empires des bords du Nil et de l'Euphrate ne semble pas faite pour toucher nos contemporains. On s'accommodait fort bien des légendes accréditées ou des lambeaux de vérité conservés dans les auteurs grecs et quelques chapitres des livres historiques de l'Ancien Testament. Peu importe qu'une commission composée d'hommes compétents recherche les traces de la servitude des Hébreux sur la terre d'Égypte ou bien que les savants trouvent d'étonnantes confirmations de l'Écriture dans les textes assyriens ? Cette érudition semble superflue ; une question traitée au point de vue abstrait de la science pure ou de l'exégèse biblique laisse le grand public parfaitement indifférent.

Il n'en est pas ainsi dans les pays protestants. Tout ce qui concerne la Bible offre un intérêt considérable ; il en résulte pour les études orientales une publicité très étendue. Des découvertes récentes ont sollicité l'attention d'une manière spéciale, à cause des liens intimes qui rattachent ces données nouvelles à plusieurs passages des Livres saints. Il ne s'agit rien moins que de l'étonnante

apparition d'un empire oublié qui est venu tout à coup réclamer sa place dans l'histoire. A côté des civilisations connues qui ont partagé le monde antique, échappant aux narrateurs officiels, tels que Hérodote ou Ctésias, une vaste confédération aurait existé depuis les bords de l'Euxin jusqu'à la mer Égée, sans laisser d'autres traces que celles qu'on retrouve dans des textes encore indéchiffrés pour la plupart et quelques sculptures répandues en Syrie et en Asie-Mineure. Cette confédération aurait été toute-puissante avant l'apogée de la domination assyrienne. Les découvertes du Docteur Schliemann à Troie et les monuments épars en Asie-Mineure jusque dans le voisinage de Smyrne prouvent l'étendue de cet empire au nord, tandis que, au sud, son existence semblerait s'être affirmée avant l'Exode des Hébreux. De plus, si l'on adoptait certaines théories de Mariette sur l'origine d'une des dynasties des Hycksos, on verrait encore jusqu'en Égypte des traces de cette prépondérance.

Le livre de M. Wright intitulé : *The Empire of the Hittites* contient l'historique de la découverte des inscriptions qui ont servi de base aux premières tentatives d'identification et un aperçu des monuments, de la langue et de la civilisation des *Hétéens*, puisque c'est ainsi qu'on est convenu de nommer ces nouveaux venus. Ce livre et celui de M. Perrot (*Hist. de l'art*, t. IV) sont les deux œuvres qui résument l'état de la question au point de vue de l'épigraphie et de l'archéologie.

M. Wright a été l'un des promoteurs des études hétéennes. C'est lui qui a signalé (1872) l'importance des inscriptions revêtues de ces étranges hiéroglyphes dont on se préoccupe en ce moment. La découverte des premières inscriptions s'est accomplie dans des circonstances très particulières, présentées par M. Perrot, dans son remarquable article de la *Revue des Deux-Mondes* (15 juillet 1886), d'une manière si intéressante que nous n'avons besoin que de les rappeler sommairement.

Le voyageur Burckhardt avait remarqué des pierres couvertes de hiéroglyphes dans une maison d'un bazar à Hamath. En 1870, MM. Johnson, consul général des Etats-Unis à Damas, et Jessup, missionnaire, en prirent des empreintes ; celles-ci ayant été communiquées à la Société *Palestine Exploration Fund*, on envoya M. Drake en Syrie relever les inscriptions signalées. En 1872, M. Wright parvint, à force d'adresse et de sang-froid, à mouler les pierres et à expédier les moulages au Musée Britannique. Depuis

lors, l'intérêt éveillé ne se lassa pas, et on entreprit l'étude consciencieuse de ces caractères bizarres.

M. Perrot, après avoir retracé le développement de l'art oriental et défini le concours qu'apportèrent les Phéniciens dans cette œuvre de diffusion, était arrivé à l'étude de ces documents nouveaux. Lors de sa grande Exploration en Galatie, il avait déjà compris l'importance de certains vestiges de l'art dont il relevait les irrécusables témoignages en des lieux à peine connus des voyageurs. Il les avait étudiés, ne se doutant pas de l'utilité qu'auraient pour lui ces constatations minutieuses. Moi-même, intimement lié avec Texier, j'étais loin de penser combien je me préoccuperais à mon tour de ces mêmes documents, alors que j'écoutais le récit de ses longues courses en Ptérie, narrées avec cet entrain et cette verve qui faisaient de mon savant ami un conteur sans pareil.

La question que nous allons essayer de faire connaître, se pose complexe dès le début; l'origine du peuple remis en lumière, son influence en Asie, la part qu'il a prise aux événements contemporains, entourent de difficultés une étude dont les éléments sont d'une nature toute spéciale. Si le siége de l'empire est peu facile à définir, s'il y a lieu même d'en contester l'étendue et la durée, quels ne doivent pas être les tâtonnements et les hésitations, lorsqu'on aborde les problèmes épigraphiques au sujet d'une langue à peine soupçonnée et d'une écriture étrange, enfantine, j'oserais dire, conservée sur de rares monuments?... Or, c'est précisément à l'aide de ces derniers que la lumière s'est faite, et que certaines ruines, jusqu'alors d'une attribution douteuse, se sont vues tout à coup reportées à l'actif des Hétéens ; ainsi, par exemple, celles de Boghaz-Keuï, petit village de la Galatie, visitées en dernier lieu par MM. Perrot et Guillaume. Elles avaient déjà attiré l'attention des voyageurs Barth, Hamilton et Texier ; on les rattachait généralement à l'art mède. Il en était de même de celles de Euïuk, considérées comme la résidence d'été d'un satrape ou d'un gouverneur de province. A Boghaz-Keuï, le monument de la *Pierre écrite* (Yasili-Kaïa) est d'une conservation parfaite et n'a jamais eu d'autres accessoires que ceux qui existent maintenant. Une enceinte disposée par la nature, agrandie et régularisée par la main des hommes forme une salle rectangulaire; sur les rochers taillés à pic sont sculptés les bas-reliefs disposés en différents tableaux qui l'entourent à une hauteur de quelques pieds seulement.

C'est là que s'avancent, à droite et à gauche, des processions d'hommes et de femmes, les uns vêtus de courtes tuniques, la tête couverte d'un bonnet conique recourbé, les autres portant de longues robes trainantes, les cheveux épars sur le dos, coiffées de hautes mitres crénelées. Certains brandissent des symboles, des signes mystérieux; tous convergent vers le fond de la salle où s'accomplit la rencontre des deux cortèges.

A Karabel, près de Smyrne, puis en Cilicie, dans les défilés du Taurus, à Ibreez, non loin du sommet couronné de neige du Bulgar-Dagh, enfin sur l'emplacement de l'antique cité de Karkemish, on retrouvait des sculptures accompagnées de caractères hiéroglyphiques. Ces caractères étaient pareils à ceux que tiennent à la main les divinités mitrées de Boghaz-Keuï; ils accusaient des rapports intimes avec les inscriptions découvertes à Hamath et tout d'abord appelées « hamathéennes. » Quand M. Wright suggéra que ces textes étaient dus aux Hétéens, il avoue que sa théorie fut reçue *magno cum risu*. Maintenant elle est acceptée de tous les savants, et M. Sayce, tombant d'accord avec MM. W. Wright et Hayes Ward, les a rattachés aux monuments, d'après la ressemblance des symboles mêlés aux personnages. La langue s'est trouvée de la sorte intimement reliée à l'art, et les épigraphistes ont pu donner la main aux archéologues pour marcher ensemble vers la solution du problème.

Qu'était-ce que ce peuple des *Hittites?* La Bible, les inscriptions assyriennes et les textes hiéroglyphiques sont là pour répondre.

La Genèse nous fait connaitre les Hétéens comme descendants de Heth, second fils de Canaan; il en est fait mention pour la première fois au temps d'Abraham lorsque ce patriarche vint à Hébron (*Kirjath-Arba*) acheter le champ et la caverne de Machpelah, appartenant à Ephron, le *Hétéen*, afin d'y déposer les restes de Sara. Dans l'Exode, le nom des Hétéens ne se présente que dans la formule du dénombrement des peuples qui occupaient la terre promise. Josué semble désigner, à côté des fils de Heth, un autre peuple auquel il attribue pour domaine une région située *au nord* du pays de Canaan, *jusqu'à la grande mer qui regarde le soleil couchant*. La Bible offre sur eux peu de détails; elle se tait sur leur religion et les montre absorbés dans des occupations commerciales; sous les *Rois*, on les voit trafiquer avec l'Égypte pour vendre des chevaux et des chars.

L'un ou l'autre de ces peuples peut-il être assimilé aux *Khêtas* des textes égyptiens et aux *Khatti* des inscriptions assyriennes? Sont-ce les enfants de Heth ou bien les Hétéens du Nord que l'on trouve sous Séti Ier, puis sous Ramsès II (XIXe dynastie) combattant à Qadesh, sur l'Oronte, ligués avec les Dardaniens, les Pédasiens, les Mysiens, etc., contre la puissante armée égyptienne, lutte mémorable dont le poète *Pentaour* chanta avec transports les péripéties ainsi que la victoire du Pharaon? Le pylône de Louqsor, le grand *spéos* d'Ipsamboul et les murs du *Ramesseum* ont enregistré les scènes émouvantes de cette bataille célèbre.

D'après les inscriptions assyriennes, la puissance des *Khatti* (les Hétéens du Nord) fortement ébranlée au XIIe siècle par Tuklat-pal-Asar fut enfin totalement détruite par Sargon, fondateur du second Empire (VIIIe s.). Pisiri, dernier roi des Khatti, fut jeté dans les fers, et le vainqueur transporta les habitants de Karkemish au pays d'Assur. Karkemish était alors le centre d'un transit important, et commandait, par sa situation géographique, la grande route de l'Asie-Mineure livrée, après sa chute, aux conquêtes assyriennes.

Tous ces faits rapidement esquissés prouvent l'importance de l'étude des rares textes hétéens, étude à laquelle s'applique M. Sayce avec une persévérance qu'on ne saurait trop louer. L'épigraphie a conquis peu de chose, il est vrai; ces inscriptions résistent jusqu'ici aux efforts des savants d'une manière qui pique d'autant la curiosité. Les quelques déterminatifs de noms de rois et de pays qu'on est parvenu à dégager font espérer pourtant que bientôt on s'en rendra maitre.

Une fois en possession de ces nouveaux renseignements, on sera en droit de se montrer exigeant. Que révéleront-ils à notre légitime curiosité? Il est évident qu'au point de vue de l'art et de son développement régulier dans la Haute-Asie, bien des lacunes seront comblées. Dès maintenant, on pressent que les Phéniciens n'ont pas été les seuls intermédiaires entre l'Orient et l'Occident, c'est-à-dire entre les peuples anciennement civilisés des vallées du Nil et de l'Euphrate, d'une part, et, de l'autre, les tribus encore sauvages qui habitaient les îles et les rivages de la mer Égée. Vers l'ouest de la Mésopotamie, au nord-ouest de la Syrie, la configuration même du sol permet de deviner les rapports faciles qui pouvaient s'établir entre des populations si éloignées. Le courant civilisateur, après avoir subi certaines modifications d'après le génie propre

aux nations qu'il visitait, se dirigeait vers les embouchures de l'Hermus et du Méandre et atteignait enfin les mers de la Grèce. Ce rôle d'initiateurs semble avoir appartenu aux Hétéens aussi bien qu'aux Phéniciens.

M. Perrot a enregistré avec son admirable méthode les documents connus jusqu'ici, depuis les bas-reliefs de *Singirli* jusqu'aux longues processions de *Yasili-Kaïa;* il a groupé ceux qui sont attribués aux Hétéens en cherchant le lien logique, à défaut de textes déchiffrés et de dates précises. Les sculptures, stèles royales, ou bas-reliefs, sont rares, peu flatteuses pour l'œil. C'est un art lourd, maladroit, qui offre des réminiscences de certaines œuvres d'artistes orientaux sans jamais atteindre à leur originalité et à leur expérience. Ajoutez, en plus, la présence gênante des massifs hiéroglyphes, taillés en saillie, qui achèvent de détruire le peu d'harmonie que parfois on pourrait trouver. Je me refuse à attribuer au puissant empire des Khétas, en rapport avec l'Égypte et l'Assyrie, certains échantillons que l'on possède. L'impression que ces derniers produisent sur moi est très saisissante. Quelques sculptures accusent, non l'archaïsme, mais le déclin; elles semblent être aux produits achevés d'un art dont l'époque brillante, encore inconnue, nous échappe, ce que sont à l'époque grecque les bas-reliefs de la décadence romaine dans lesquels les traditions les plus élémentaires sont méconnues, la plastique étant retombée en enfance! Je parle dans certains cas, et en faisant des réserves, trop longues à expliquer ici.

Les fouilles, entreprises sur plusieurs points du territoire occupé par les Hétéens, donneront des résultats sérieux; mais, pour l'instant, il faut se contenter des notions confuses que nous venons d'esquisser rapidement.

Le point capital qui demeure acquis, c'est qu'on ne peut plus s'en tenir au cliché vieilli et qui date de hier à peine, à savoir que l'Orient, c'est-à-dire la Chaldée, l'Assyrie et l'Égypte, ont légué leur expérience aux Grecs, grâce à l'intervention des Phéniciens. On aperçoit à côté de ceux-ci les Hétéens, agents jusqu'alors inconnus. Ils semblent être restés indépendants, possesseurs d'un art et d'une langue différant totalement de leur entourage. S'ils ont résisté, par contre, qu'ont-ils donné? Telle est la question intéressante qui se trouve désormais posée.

J. M.

REVUE DES LIVRES

Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph, accompagnée d'extraits du texte grec et des versions arabe et éthiopienne, par *H. Zotenberg*. Paris, imprimerie Nationale, 1886.

Sous ce titre modeste, M. Z. nous donne une étude approfondie sur un roman chrétien des plus intéressants et presque unique en son genre dans la littérature des contes édifiants qui, venus de l'Orient lointain, se sont répandus jusqu'aux dernières limites de l'Occident, et après s'être transformés et modifiés chemin faisant suivant les croyances et le génie des peuples qui les ont adoptés, conservent encore le charme primitif du milieu enchanteur qui les a fait éclore. Telle est la légende sacrée de Bouddha Çakyamouni, qui, rédigée dans l'Inde pour l'édification des Bikschous, est devenue, sous le nom de « livre de Barlaam et Joasaph », une sorte de catéchisme universel dans lequel les orthodoxies les plus irréconciliables, musulmane, juive et chrétienne, ont pu trouver et mettre leur enseignement de salut. Mais, si l'origine indienne du roman ascétique est connue, l'auteur et l'époque de sa rédaction restent encore à déterminer et c'est cette tâche ardue que M. Z. a entreprise dans ce mémoire. Il procède avec une méthode lumineuse et avec cette vaste érudition dans les littératures patristique et orientale qui fait de ses œuvres les répertoires les plus sûrs pour ces recherches difficiles et induement délaissées de nos jours.

Déjà en 1864, M. Z. a donné, avec M. Paul Meyer, l'édition d'une version française du roman de Barlaam et Joasaph. Les éditeurs s'étaient alors bornés à dire que l'ouvrage avait probablement été composé en Egypte et qu'il était antérieur à l'islamisme. Ces conclusions, adoptées par Littré, ont été contestées par M. Max Muller et M. G. Paris qui considèrent le texte grec comme une traduction due à saint Jean Damascène. M. Z. reprend la question et cherche à établir que c'est une œuvre originale. Puis, il produit des raisons qui doivent faire admettre que ce texte a été rédigé en Syrie, dans la première moitié du VIIe siècle, qu'il renferme les traces des controverses religieuses du temps et, enfin, qu'il a été la source de toutes les traductions et imitations connues.

Le mémoire de M. Z. se divise en sept chapitres. Je les analyserai successivement afin d'en faire comprendre tout l'intérêt.

Première partie. — M. Z. commence par donner la liste complète des manuscrits qui représentent dans les bibliothèques européennes le texte grec du livre

de Barlaam et Joasaph. Avec une vaste érudition bibliographique très rare, il compulse en même temps les nombreux manuscrits des Bibliothèques publiques de Paris, Vienne, Munich et Oxford, les manuscrits isolés existant au Musée britannique, à Heidelberg, à Rome, à Florence, à Venise, à Turin, à Madrid, à Moscou et jusqu'à ceux de la bibliothèque patriarcale du Caire, du couvent de Saint-Saba et de celui du Mont Athos. Les plus anciens de ces manuscrits, ceux du XIe au XVe siècle, à l'exception de deux exemplaires, nous apprennent que l'histoire de Barlaam et de Joasaph a été apportée dans la ville sainte (Jérusalem) par un moine du couvent de Saint-Saba nommé Jean. Quelques copies modernes désignent ce personnage « comme moine du couvent Saint-Sinaï ou Saint-Sinaïtès ». Dans un petit nombre d'exemplaires des XVIe et XVIIe siècles, on lit que ce récit, apporté par quelques hommes pieux de l'Inde à Jérusalem, au couvent de Saint-Saba, a été rédigé par saint Jean Damascène.

D'après le titre de deux exemplaires de la Bibliothèque Nationale, le texte du livre précité serait une traduction faite en langue grecque par un moine géorgien, nommé Euthyme d'Ibère, personnage célèbre dans l'histoire ecclésiastique et littéraire de la Géorgie. Les légendes rapportées à son sujet nous montrent que les commencements de la littérature géorgienne, peu originale d'ailleurs, ne datent que de la seconde moitié du Xe siècle. Il paraît donc très invraisemblable qu'un ouvrage d'une forme si achevée, à la fois si profond et si éloquent, comme le livre de Barlaam et de Joasaph, ait été composé primitivement en un idiome encore inculte. Il y a plus : les innombrables citations de la Bible et des Pères de l'Eglise qu'il renferme sont reproduites littéralement d'après le texte grec de ces livres. Outre cela, l'origine grecque est prouvée par plusieurs étymologies qui ne sont possibles qu'en grec.

Tandis que le témoignage des quelques copies qui indiquent Jean de Sinaï comme auteur du livre de Barlaam et Joasaph n'a été accepté comme authentique que par un ou deux savants du XVIIe siècle, la traduction qui attribue l'ouvrage à saint Jean Damascène a rencontré l'assentiment plus général de la critique. Néanmoins, en présence de la diversité des titres, les écrivains qui se sont occupés du célèbre roman ascétique ont jugé nécessaire d'appuyer leur opinion par des preuves tirées du livre lui-même.

Deuxième partie. — L'abbé de Billy, traducteur latin du livre de Barlaam et Joasaph, a réuni plusieurs arguments souvent reproduits en faveur de l'attribution à saint Jean Damascène. Il se résume en ces cinq points : 1° Georges de Trébizonde, savant grec renommé, considérait saint Jean Damascène comme l'auteur du livre de Barlaam et Joasaph ; 2° le style du livre de Barlaam et Joasaph est le même que celui des écrits de saint Jean Damascène ; 3° on rencontre dans le livre de Barlaam et Joasaph, comme dans les ouvrages de saint Jean Damascène, de nombreux passages empruntés aux écrits des Pères de l'Église, particulièrement de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze ;

4° le livre de Barlaam et Joasaph contient beaucoup de passages littéralement empruntés au traité de saint Jean Damascène *De Orthodoxa Fide*, notamment le passage sur le libre arbitre ; 5° le livre de Barlaam et Joasaph renferme une dissertation sur le culte des images, question fort controversée du temps de saint Jean Damascène.

M. Z. n'a pas de peine à écarter ces difficultés. Au témoignage de Georges de Trébizonde, il oppose l'autorité plus grande du P. Lequien qui avait exclu le livre de Barlaam et Joasaph de la série des écrits authentiques de saint Jean Damascène. On peut aussi négliger l'affirmation vague et dépourvue de preuves relative au style de saint Jean Damascène. L'appréciation du style de saint Jean Damascène par le P. Lequien n'est pas au fond très favorable. Il est en effet peu d'écrivains ecclésiastiques dont la diction révèle, à un degré plus prononcé, la pensée orientale dans un vêtement d'emprunt. Jean Damascène paraît d'ailleurs lui-même avoir eu conscience de son inhabileté dans l'art d'écrire. Le livre de Barlaam et Joasaph, au point de vue de la diction l'un des plus remarquables de la littérature ecclésiastique, se distingue, au contraire, par la parfaite correction du langage, par l'usage des nuances les plus délicates de la syntaxe, par l'ordonnance savante des périodes et surtout par la variété et la richesse du vocabulaire ; il n'emploie ni néologisme ni constructions inusitées. M. Z. donne à l'appui de cette affirmation des exemples très variés et tout à fait probants.

Le troisième argument allégué par l'abbé de Billy, dit M. Z., quand même il serait mieux fondé, ne prouverait pas encore que le livre de Barlaam et Joasaph a saint Jean Damascène pour auteur. Les écrivains ecclésiastiques appuient d'ordinaire leurs démonstrations par des citations nombreuses d'auteurs plus anciens ; il serait donc tout aussi légitime, si l'on admettait ce raisonnement, d'attribuer le livre de Barlaam et Joasaph à n'importe quel Père de l'Eglise. D'ailleurs les extraits qui se rencontrent dans les deux ouvrages font voir entre eux certaines différences, attestant que saint Jean Damascène et l'auteur du livre de Barlaam et Joasaph n'ont pas eu sous les yeux le même exemplaire du texte sacré. D'autre part, est-il bien vrai que ce livre renferme de nombreux passages littéralement transcrits du traité de saint Jean Damascène? M. Z. fait remarquer avec raison que ces sortes d'analogies sont loin d'apporter la certitude. En effet, on peut supposer : 1° que le livre de Barlaam et Joasaph, plus ancien, a été connu de saint Jean Damascène et cité par lui ou 2° que les écrits de saint Jean Damascène ont été utilisés par l'auteur du livre de Barlaam et Joasaph, ou enfin 3° que le livre de Barlaam et Joasaph plus ancien que les écrits de Jean Damascène, a été interpolé après coup, pour établir un accord dogmatique qui n'existait pas primitivement. M. Z. relève toutes les discordances qui existent entre les deux auteurs relativement à la pratique de l'aumône, au détachement des choses de ce monde et aux facultés de l'âme humaine. Il en résulte que la dissertation sur le libre arbitre insérée dans le

livre de Barlaam et Joasaph est indépendante du chapitre de Jean Damascène qui traite du même sujet ; qu'elle est en grande partie directement empruntée au traité de Némésius sur la nature de l'homme dont a fait usage également saint Jean Damascène, et que la définition amplifiée de la *volonté* qui paraît venir de quelques commentaires d'Aristote est le seul passage reproduit littéralement dans les deux ouvrages.

Il subsiste néanmoins quelques passages communs dont l'analogie ne peut pas être mise en doute. M. Z. reconnaît ne pas être à même d'indiquer la source première de ces passages. On se trouve ainsi de nouveau en présence des hypothèses énumérées plus haut, dont celle qui a été adoptée par l'abbé de Billy, est peut-être la moins vraisemblable. Nous savons que la plupart des démonstrations de Jean Damascène sont empruntées à des ouvrages antérieurs. Depuis que dans les controverses religieuses, notamment dans les débats des Conciles, la coutume s'était établie d'argumenter par des citations des Pères de l'Eglise, il existait des collections de textes, des *Parallèles*, dont les écrivains du VIIe et du VIIIe siècle faisaient un fréquent usage. C'est d'un recueil de ce genre, on peut le supposer, que les extraits dont il est question ont passé dans le roman aussi bien que dans le traité théologique de Jean Damascène.

Quant au culte des images, invoqué par l'abbé de Billy, il faut remarquer qu'il avait existé depuis le IVe siècle. Longtemps avant les premières controverses que fit naître le décret de Léon l'Isaurien, les auteurs ecclésiastiques, dans leurs polémiques contre les païens et les juifs, avaient été amenés plus d'une fois à expliquer et à justifier la vénération dont les fidèles entouraient les images et les reliques sacrées.

Déjà saint Cyrille d'Alexandrie réfute les sarcasmes de l'empereur Julien touchant l'adoration de la Croix. Une apologie très positive du culte des images contre les objections des juifs, par Léonce, évêque de Néapolis, en Chypre, qui vivait au commencement du VIIe siècle, sous le règne de l'empereur Maurice, se trouve citée dans la quatrième action du deuxième Concile de Nicée, ainsi que dans la troisième dissertation sur les images attribuée à saint Jean Damascène. La *Disputatio cum Herbano Judeo*, qui fait suite aux lois des Homérites, composée vers 630, contient une défense expresse du culte de la sainte Croix. D'autres défenseurs de ce culte sont Jean Philopon, Anasthase le Sinaïte, patriarche d'Antioche, Constantin, diacre de Constantinople, et plusieurs autres.

On le voit, les phrases du livre de Barlaam et Joasaph se rapportant au culte des images, peuvent appartenir aussi bien au VIe siècle qu'aux deux siècles suivants. Elles ne sauraient prouver que ce roman soit sorti de la plume du plus fervent défenseur du culte traditionnel, et il n'est pas besoin, pour expliquer leur insertion dans un ouvrage antérieur à l'époque de saint Jean Damascène, d'avoir recours à l'hypothèse d'une interpolation. Au reste, il ne serait pas impossible que ce passage ne fût qu'un écho des débats auxquels donnèrent lieu les opinions hautement professées par les principaux docteurs monophysites,

tels que Sévère d'Antioche et Phyloxène de Maboug qui s'étaient élevés, sinon contre le culte des images en général, du moins contre l'usage de représenter les êtres incorporels, c'est-à-dire Dieu et les anges.

Troisième et quatrième parties. — Après avoir montré que les faits sur lesquels on s'est fondé pour attribuer le livre de Barlaam et Joasaph à saint Jean Damascène avaient été en partie inexactement observés, en partie interprétés d'une manière trop absolue, M. Z. examine si, à défaut d'un témoignage direct et de citations plus nombreuses, l'ouvrage ne renferme pas d'autres indications permettant de fixer, avec un certain degré de probabilité, l'époque où il a été composé. Le système théologique dont l'exposé est étroitement rattaché à la narration, nous fournit quelques témoignages assez précis. En transformant l'histoire du Bouddha Çakyamouni en un conte édifiant à l'usage des lecteurs chrétiens, l'auteur a fait du récit de la conversion du prince indien à la foi chrétienne, le cadre d'un enseignement doctrinal. Il a voulu démontrer d'abord la vérité absolue du christianisme et sa supériorité sur toutes les autres religions connues, et en second lieu la vanité du monde et l'excellence de la vie contemplative. Les théories ascétiques et mystiques étant, de leur nature, en dehors de toute relation de temps et de milieu, ne reflètent que d'une manière générale les circonstances au milieu desquelles elles se produisent. Les doctrines religieuses, au contraire, sont du domaine de l'histoire et se prêtent plus facilement à un classement chronologique.

La théologie du livre de Barlaam et Joasaph, aussi bien les principes de la foi que l'ensemble des institutions chrétiennes, est en général conforme à la dogmatique des écrivains de l'Eglise orthodoxe d'Orient du VIe et du VIIe siècle. A cette époque les croyances chrétiennes, se recommandant de l'autorité des Pères du IVe et du Ve siècle et des Conciles, avaient fini par former un corps de doctrines définitif et universellement accepté.

Ainsi que son grand modèle, Grégoire de Nazianze, l'auteur du livre de Barlaam et Joasaph expose, sur Dieu, sur la Trinité, sur l'Incarnation, la création, la chute et la rédemption, sur le baptême et la résurrection, sur toute la métaphysique et les institutions chrétiennes, les opinions traditionnelles sans y introduire de longues démonstrations telles que l'on en trouve chez saint Jean Damascène. Il définit Dieu, à l'exemple de saint Cyrille de Jérusalem, par différents attributs négatifs. Le dogme de la Trinité est défini avec une grande précision, sauf une certaine confusion en ce qui concerne les hypostases. Ce qu'on lit dans cet ouvrage touchant la création et la nature de l'homme est en partie littéralement emprunté à Grégoire de Nazianze et à saint Basile. En ce qui concerne les institutions chrétiennes, l'auteur ne parle qu'incidemment de l'eucharistie, mais il s'étend longuement sur le baptême et la pénitence. Ici se manifeste une divergence entre notre auteur et saint Jean Damascène.

Le système théologique que nous venons de résumer renferme une profession de foi dithélétique caractérisée par une tendance très apparente de polémique

contre la doctrine du monothélétisme, dont la naissance et les évolutions donnèrent lieu à de nombreuses controverses durant la plus grande partie du VIIe siècle. De ce fait il est permis de conclure que le livre de Barlaam et Joasaph a été composé à cette époque. En ne considérant que le terme des deux volontés et des deux opérations, on peut assurément admettre que la profession de foi de ce livre a été rédigée au moment où la nouvelle doctrine commençait à se produire publiquement, c'est-à-dire vers 620. Mais le canon du libre arbitre paraît se rattacher à une phase ultérieure du débat. Par conséquent, si l'on considère en outre que le passage du livre de Barlaam et Joasaph sur le libre arbitre, a certaines parties communes avec une dissertation de Maxime le Confesseur sur la volonté, on peut admettre comme probable que la profession de foi qui affirme en Jésus-Christ deux natures douées de volonté, d'action et de libre arbitre, a été écrite antérieurement à l'an 634. Cette date, en effet, se trouve confirmée par quelques indications d'une autre nature.

Cinquième partie. — Au commencement même de l'ouvrage, énumérant les limites de l'Inde, l'auteur profite de la mention de la Perse pour exprimer ses sentiments à l'égard de l'ennemie séculaire de l'empire romain, en ces termes : « Du côté du continent (l'Inde) confine à la Perse, contrée qui, depuis longtemps, était couverte des ténèbres de l'idolâtrie, qui était tombée dans une extrême barbarie et était adonnée aux plus détestables actions. » Cette invective, fort naturelle sous la plume d'un écrivain vivant à une époque où la lutte entre les deux nations durait encore, et dans une province continuellement exposée aux attaques d'un voisin barbare, ne se comprendrait pas si l'on voulait supposer que l'auteur a écrit après le triomphe de l'Islamisme, alors que la Perse était anéantie. Le souvenir encore récent de l'invasion de la Palestine par les Perses en l'an 614, a pu inspirer au vieux moine ces paroles amères adressées aux infidèles. Cependant, la victoire s'étant déclarée pour les Romains quelques années plus tard, et l'empereur Héraclius ayant reconquis la sainte Croix, il est peut-être permis de voir une allusion à cette heureuse tournure des événements dans un autre passage du livre où on lit : « Et bien que l'ennemi (Satan) ne pouvant se résigner à la défaite, suscite encore maintenant des guerres contre nous autres croyants, persuadant aux sots et aux faibles d'esprit de rester attachés à l'idolâtrie, sa puissance est tombée et ses armes sont brisées, par la puissance du Christ. » Du reste, bien qu'il nous représente l'histoire d'un prince indien, l'auteur a choisi les modèles et les couleurs de sa composition dans le royaume de Perse. On doit surtout prendre en considération un passage, souvent répété qui est une réponse aux reproches, fréquemment formulés par les sectateurs de la religion mazdéenne contre le christianisme, d'être une religion antisociale. Les épisodes de la persécution dirigée par le roi indien contre les chrétiens reproduisent en substance les scènes analogues qu'on lit dans les auteurs syriens et arméniens représentant, avec la même exagération, le fanatisme des rois sassanides.

Si, dans sa polémique contre le polythéisme grec et égyptien, l'auteur n'apporte que des arguments tirés des discussions des anciens Pères, il expose, d'une façon plus précise, les croyances des Perses, qu'il désigne toujours sous le nom de *Chaldéens*. Il dit que le principe de leur religion est le culte des éléments, c'est-à-dire du ciel « qui tourne », de la terre, de l'eau, du feu, des vents, du soleil, de la lune et de l'homme. Par l'homme, il entend évidemment le roi de Perse auquel on attribuait le caractère divin. Il insiste à plusieurs reprises sur l'erreur qui consiste à croire à l'existence d'un règne du mal. Les relations du prêtre et du chef des mages avec le roi indien rappellent le rôle des Mobeds et du Mobed suprême de la religion mazdéenne dans le royaume des Sassanides.

On sait que Chosroès Anoûschirwan, souverain à l'esprit ouvert et curieux, cherchait, malgré son attachement à la religion nationale, à se rendre compte des croyances et des philosophies étrangères. Le portrait du roi du livre de Barlaam et Joasaph ressemble singulièrement au grand Chosroès.

L'une des principales scènes du livre, le colloque entre les païens et les chrétiens en présence du roi de l'Inde et de son fils, rappelle par plus d'une ressemblance un fait historique, l'assemblée solennelle dans laquelle furent discutées, devant le roi Qobâd et son fils Chosroès, les doctrines de la secte de Mazdak, et ces analogies, à part le sujet de la controverse et à part aussi le dénouement, ne paraissent pas dues seulement au hasard.

Quoiqu'il en soit de ces rapprochements, il ne paraît pas douteux que l'auteur du livre de Barlaam et Joasaph n'ait composé plusieurs de ses tableaux d'après nature, ayant sous les yeux le royaume encore existant de la Perse et avant la conquête musulmane. Il met dans la bouche du principal orateur de la conférence dont il vient d'être question, la déclaration suivante : « Nous savons, en effet, ô roi, qu'il y a trois sortes d'hommes en ce monde : les adorateurs de ceux que vous appelez dieux, les juifs et les chrétiens. » Si, au moment où il écrivait ces lignes, l'islamisme avait été connu en dehors de l'Arabie, aurait-il pu passer sous silence une secte religieuse qui venait d'apparaître avec tant d'éclat sur le théâtre du monde? On ne saurait non plus prétendre qu'il rentrait dans le plan de l'auteur de ne pas mentionner la religion musulmane, parce qu'il aurait voulu placer sa fiction dans les premiers temps du christianisme, car on ne trouve dans l'ouvrage aucun indice d'une telle préoccupation ; on a vu, au contraire, qu'il représente le christianisme triomphant dans la plus grande partie du monde, et le domaine du paganisme fort réduit. Mais la violente polémique contre le paganisme montre aussi que celui-ci n'avait pas entièrement disparu, et le seul genre d'idolâtrie que l'auteur ait pu connaître est celle de la religion mazdéenne.

Sixième partie. — M. Z. a montré au commencement de ce mémoire que le titre qui attribue le livre de Barlaam et Joasaph à saint Jean Damascène ne se rencontre que dans les manuscrits les plus récents de l'ouvrage et qu'il

doit son origine à une simple hypothèse. Cependant la rubrique à peu près uniforme de la plupart des textes anciens soulève elle-même certains doutes. Elle nous apprend que ce récit a été apporté de l'Inde dans la ville sainte de Jérusalem par un moine du couvent de Saint-Saba, nommé Jean. Il reste à savoir si le moine de Saint-Saba avait apporté à Jérusalem le récit original qui ensuite aurait reçu sa forme actuelle, ou si son rôle s'était borné à l'office de transmettre le livre déjà rédigé. Dans la préface, l'auteur nous dit qu'il a composé son ouvrage d'après un récit dont il avait eu connaissance par quelques hommes de l'Inde qui, eux-mêmes, l'avaient traduit de véridiques documents. Par conséquent il est évident que la rubrique qui n'a pas été écrite par l'auteur lui-même renferme une erreur. M. Z. suppose qu'il y a une lacune dans le texte et, cette rectification faite, il n'y a plus aucune raison sérieuse pour mettre en doute l'authenticité des renseignements donnés par le titre, à savoir que le récit a été apporté de l'Inde à Jérusalem et qu'il a été rédigé par un moine du couvent de Saint-Saba, nommé Jean.

L'origine indienne de l'histoire de Barlaam et Joasaph est certaine. Signalée déjà au XVIe siècle par l'historien portugais Diogo do Conto, et de nos jours par feu M. Laboulaye, l'identité des légendes de Joasaph et de Gautama Çakyamouni, le fondateur de la religion bouddhique, a été démontrée d'une manière définitive par M. F. Liebrecht, professeur à Liège. Et comme la légende de Bouddha existait déjà avant la naissance du christianisme, il faut nécessairement conclure que le roman chrétien en est l'imitation. Nous aurons seulement à nous demander quelle était l'ordonnance du récit que l'auteur du livre de Barlaam et Joasaph a reproduit, dans quelle mesure il l'a transformée et de quelle manière il lui est parvenu.

Mais quelle que fût la forme de l'histoire de Bouddha dont il s'est inspiré, l'auteur du livre de Barlaam et Joasaph n'a reproduit le récit original qu'avec certaines modifications, se déduisant de la transformation de la figure de Bouddha en celle d'un saint chrétien. Telle est la suppression de la nativité divine et de toutes les manifestations surnaturelles. Un autre changement de cette nature est le dédoublement de la personne de Bouddha, dont les deux aspects sont représentés dans le roman par deux personnages : le prince indien Joasaph, le véritable héros, passif et contemplatif, qui est conduit à la vérité chrétienne et à l'état de sainteté, et Barlaam, l'initiateur et le guide vers la perfection. D'autres traits qui distinguent le héros chrétien sont empruntés à la légende des saints. Comme les plus illustres des saints et des martyrs, il est obligé de lutter contre son père, et il subit des persécutions. Ce sont les souverains et les institutions de la Perse qui ont fourni le modèle de la figure du roi et le tableau de son gouvernement et de sa religion, ainsi que les épisodes de la persécution du christianisme, en particulier de l'ascétisme chrétien.

Si notre ouvrage n'est pas une paraphrase mais une imitation de la légende

indienne, on constate d'un autre côté une si grande précision dans la reproduction de certains épisodes et de certaines paraboles, qu'on incline à croire que l'auteur a entendu de la bouche des narrateurs une interprétation littérale de cette partie des documents apportés de l'Inde.

Ces narrateurs ou interprètes étaient des Indiens indigènes et des chrétiens. On sait en effet qu'il existait au VIe et au VIIe siècle, sur la côte occidentale de l'Inde et dans l'île de Ceylan, une chrétienté nombreuse qui se rattachait à l'Église de Perse. Il est possible qu'au milieu des établissements des Nestoriens dont le principal centre paraît avoir été la côte du Malabar, il y eut aussi quelques communautés de chrétiens monophysites, mais tout porte à croire que la chrétienté de la presqu'île du Gange était en majeure partie, sinon en totalité nestorienne et que les personnages qui avaient apporté à Jérusalem la légende de Bouddha étaient Nestoriens. Il reste à savoir comment ces hérétiques se sont trouvés rapprochés de l'auteur très orthodoxe du livre de Barlaam et Joasaph. Deux explications sont possibles. Dans la première moitié du VIIe siècle, les liens hiérarchiques qui rattachaient l'église indienne au siège patriarcal de Séleucie avaient été rompus par la faute du métropolitain Siméon et de son prédécesseur. Il se peut donc que quelques fidèles se soient rendus à Jérusalem pour demander un évêque orthodoxe. On peut poser la question, mais il serait téméraire de vouloir la trancher. Pour rendre compte des rapports courtois entre un fervent Chalcédonien et des personnages hétérodoxes, fait assez anormal pour l'époque, il est une explication plus simple : ces Indiens, chrétiens de naissance ou bouddhistes nouvellement convertis, versés dans la connaissance de la littérature bouddhique, étaient probablement des pèlerins visitant les lieux saints qui, à cause de l'intérêt qui s'attachait à leur pays d'origine, inspiraient au moine de Saint-Saba des sentiments de sympathie qu'il aurait refusés à des hérétiques plus rapprochés.

Le livre de Barlaam et Joasaph a été probablement composé au couvent même de Saint-Saba. L'auteur, au commencement de l'ouvrage, en décrit la situation par rapport à l'Égypte ; il ne s'ensuit pas qu'il se trouvait lui-même dans ce pays ; c'est parce que la navigation, au départ de l'Égypte, était la voie la plus habituelle entre l'Inde et l'Occident. Il dit que la vie des premiers chrétiens de cette contrée ressemblait à la vie des anges. Ces mots désignent sans doute les moines et les anachorètes de la Thébaïde qui, encore au commencement du VIIe siècle, jouissaient d'un grand renom de sainteté.

Au point de vue de l'histoire littéraire, l'illustre Laure de Saint-Saba, à part le livre de Barlaam et Joasaph et le célèbre *Typicon*, n'a produit que des écrits de second ordre. Il est vrai que, suivant la tradition, c'est également à Saint-Saba qu'auraient été composés la plupart des ouvrages de saint Jean Damascène. Cette tradition cependant ne repose sur aucune donnée sérieuse. On peut admettre que Jean Damascène a été temporairement l'hôte du couvent, sans avoir été reçu au nombre de ses membres. Le nom de Jean, par sa fréquence

du VIe au VIIe siècle, a été une source infinie de confusions. Parmi les ouvrages qui portent le nom de saint Jean Damascène, il en est plusieurs qui lui ont été attribués à tort. Le livre de Barlaam et Joasaph a eu le même sort. Portant en tête le nom de Jean, moine du couvent de Saint-Saba, il a été attribué à saint Jean Damascène, que la tradition mettait en rapport avec le célèbre couvent. Une étude très circonstanciée sur les différents moines de Saint-Saba nommés Jean, conduit M. Z. à supposer qu'il s'agit de Jean Presbytère, de Saint-Saba, signataire d'une supplique adressée aux évêques réunis au concile de Latran, identique peut-être à saint Maxime le Confesseur, qui se trouvait à Rome en 649.

Quoiqu'il en soit, on n'hésitera pas à admettre que le livre de Barlaam et Joasaph a été composé par un moine grec du couvent de Saint-Saba, nommé Jean, dans la première moitié du VIIe siècle. Le système théologique de l'ouvrage, aussi bien que les détails de la partie narrative, nous conduisent à cette date qu'il faut considérer comme certaine, quand même on parviendrait à prouver que quelques passages ont subi plus tard des altérations ou des interpolations.

Septième partie. — Le livre de Barlaam et Joasaph paraît être resté pendant assez longtemps inconnu dans les anciennes provinces helléniques de l'empire d'Orient. Ce n'est qu'au XIe siècle que l'on a commencé à en multiplier les copies. Il n'en est fait aucune mention dans la littérature grecque du moyen âge, et l'histoire des deux saints héros n'a reçu la consécration de l'Église qu'à une époque relativement récente. Cependant, en 1354, l'empereur Jean Cantacuzène, en renonçant au trône et en prenant l'habit monacal sous le nom de Joasaph, s'est probablement posé comme modèle le saint roi indien du roman ascétique.

On ignore à quelle époque l'ouvrage a été traduit en latin. Les plus anciens manuscrits de la version latine remontent au XIIe siècle et avant la fin du même siècle, le récit jouissait déjà en Occident d'une certaine popularité. Il n'a pas rencontré une moindre faveur en Orient. De bonne heure il a été traduit en arabe et mis en vers par un poète musulman. La rédaction musulmane, à son tour, est devenue la source d'une paraphrase hébraïque. Plus tard, le premier texte arabe a servi d'original à une version éthiopienne. On connait en outre deux rédactions arméniennes, l'une en prose, l'autre en vers.

Comme la plupart des ouvrages arabes d'origine grecque ont été traduits du syriaque, on a pu supposer qu'il en était de même du livre de Barlaam et Joasaph. Mais rien ne prouve qu'il ait existé une version syriaque, et il n'est pas probable que les Syriens aient adopté un récit édifiant d'une tendance orthodoxe si prononcée. Au surplus, la version arabe porte en elle-même plus d'un indice établissant qu'elle a été exécutée directement sur l'original.

Les noms propres, autres que ceux de la Bible, sont littéralement transcrits du grec très souvent avec leurs désinences de flexion. Des malentendus non

moins caractéristiques que renferment les interprétations de certains mots et de certaines phrases montrent également que le traducteur a eu sous les yeux un texte grec. De plus, cette version se distingue par la tendance à représenter mot à mot le texte original. Quant au langage, il ne diffère pas essentiellement de celui dont faisaient usage la plupart des écrivains chrétiens de la Syrie et de l'Égypte. M. Z. profite de ses lectures extraordinaires pour donner la bibliographie complète des manuscrits arabes.

La traduction arabe du livre de Barlaam et Joasaph est mentionnée pour la première fois dans l'encyclopédie ecclésiastique d'Aboûl-Barakât, auteur chrétien de la fin du XIII[e] siècle. Mais elle est sans doute beaucoup plus ancienne. D'après le Kitâb-al-Fihrist, Abân Ibn Abd al-Hamid al-Lâhiquî, poète musulman du second siècle de l'Hégire, qui a mis en vers le livre de Kalîla et Dimna, l'histoire d'Ardeschîr et d'autres contes et romans, était l'auteur d'une version poétique d'un livre intitulé *Bilauhar et Yowasaph*. Il est difficile de décider si ce nom de *Bilauhar* est une corruption du nom de Barlaam ou un changement intentionnel dû à une réminiscence de la forme syriaque de ce nom, Bar Lâhâ, ou encore si le poète musulman a eu sous les yeux une version syriaque aujourd'hui perdue. Cependant en tenant compte des habitudes des scribes arabes dans la transcription des noms étrangers, on s'explique le procédé qui de Barlaam a fait naître la forme *Bilauhar*. Le même ouvrage, sous le titre légèrement différent de *Yowasaph* et *Bilauhar*, est encore mentionné dans un autre chapitre du Kitab-al-Fihrist, parmi les contes d'origine indienne traduits en arabe. Comme dans ce dernier passage il n'est question ni d'Abân ni d'une rédaction poétique, M. Z. suppose que l'auteur de cette énumération bibliographique a voulu désigner la version en prose, celle qui était la source de la composition poétique.

Après avoir donné une description très détaillée de la paraphrase hébraïque qui découle de l'œuvre d'Abân, M. Z. résume sa pensée en disant que le poète du deuxième siècle de l'Hégire a probablement mis en œuvre une version arabe plus ancienne en prose, soit celle qui a été exécutée, d'après l'original, par un chrétien, à l'usage des chrétiens, soit une autre, adaptée aux croyances musulmanes et au génie arabe. L'original chrétien a donc dû exister au commencement du IX[e] siècle de notre ère. M. B. Dorn a cru pouvoir affirmer qu'il ne remontait pas au delà du X[e] siècle, parce que le mot Ἕλληνες dans le sens de païens, y est traduit par *ac-Çabioun*, les sabiens, acception qui, d'après les recherches de M. Chwolson, ne serait pas antérieure au IV[e] siècle de l'Hégire. Mais ce résultat ne paraît pas absolument certain. Il est probable au surplus que la version chrétienne a été exécutée au couvent même de Saint-Saba où, de bonne heure, on avait eu soin de traduire en arabe les légendes des saints auxquelles on attachait un intérêt spécial.

Ce chapitre se termine par la discussion du passage d'un ouvrage juif qui contient la parabole du roi élu pour un an, tirée du livre de Barlaam et Joasaph;

enfin vient la description des manuscrits éthiopiens et d'une histoire arménienne de Barlaam et Joasaph signalée par feu M. Brosset. Ce dernier texte ne renferme pas une traduction du roman grec, mais constitue un abrégé et ne reproduit que les faits principaux de la partie narrative.

L'analyse qui précède peut donner une idée des recherches profondes et variées auxquelles le savant auteur a dû se livrer pour obtenir les résultats si intéressants et si inattendus dont il enrichit l'histoire littéraire du christianisme militant. Sur ce terrain aussi nouveau pour moi, j'ai été obligé de me tenir strictement aux expressions originales de peur de m'égarer dans le dédale inextricable de la théologie chrétienne dont M. Z. a éclairé les insondables profondeurs. Bien peu de personnes en France, je ne crains pas de le dire, possèdent à un degré aussi éminent, cette littérature difficile, où les abstractions les plus quintessenciées prennent un corps au souffle de la foi et où les nuances les plus vaporées se solidifient en dogmes contradictoires pour alimenter le zèle des croyants et les excommunications mutuelles des sectes. M. Z. connaît admirablement son sujet et, ce qui plus est, manie avec autant d'aisance que de grâce l'art si difficile de faire comprendre aux autres dans quelques minutes ce que l'on a eu de la peine à apprendre pendant de longues années de travail assidu.

Dans de telles circonstances, l'œuvre de la critique devient d'une délicatesse extrême. C'est donc à titre d'un simple acquit de conscience que je me permets d'avoir une opinion à cet égard. Je crois que M. Z. a définitivement réussi dans son opposition à l'opinion reçue qui regarde saint Jean Damascène comme l'auteur du livre de Barlaam et Joasaph. L'hésitation n'est possible qu'en ce qui concerne la question de date et les autres points qui s'y rattachent. A cet égard je me permettrai de soumettre au jugement du savant auteur une série de considérations qui m'ont été suggérées à la suite d'une lecture attentive et souvent répétée de la dernière partie de son précieux Mémoire.

Et voici d'abord une réflexion qui prime toutes les autres : le livre de Barlaam et Joasaph repose foncièrement sur la légende indienne du Bouddha et néanmoins, rien dans le caractère des principaux héros ni dans la nature du paganisme qui y est combattu, ne présente une physionomie indienne. La description des hommes et des choses est empruntée à l'étranger ; il n'y a pas la moindre trace de couleur locale. Ce fait indéniable semble cadrer fort peu avec la supposition que le récit indien aurait été directement communiqué à l'auteur du roman chrétien par des indigènes de l'Inde. Il entame du même coup l'originalité du texte grec, originalité que les perfections de rédaction de l'ouvrage rendaient déjà si difficile à concevoir. Dans une œuvre de transformation secondaire, la disparition de la couleur locale première et le perfectionnement de la forme s'expliquent tout naturellement.

Une autre réflexion a encore sollicité notre attention ; elle consiste en un simple point d'interrogation. Quel motif a pu avoir l'auteur chrétien pour désigner

les Perses sous le nom de *Chaldéens?* N'aurait-il pas dû plutôt conserver la désignation universelle des ennemis de son pays et de sa religion, si son intention était effectivement de combattre le gouvernement et la religion perses ?

Ce phénomène bizarre invite naturellement à examiner les principes du paganisme visé par l'auteur. L'impression qui se dégage de la description est loin d'être satisfaisante. L'adoration des corps célestes et des éléments est commune à tous les systèmes païens et n'a rien de particulier, pas même l'adoration de l'homme, si par l'homme il faut entendre le roi de Perse, car le paganisme égypto-grec et romain ne s'est pas fait faute de diviniser les rois, et les empereurs. Un écrivain de l'époque des Sassanides aurait trouvé bien d'autres choses à blâmer et à mettre en opposition aux pratiques chrétiennes, par exemple la multiplication extraordinaire des Pyrées, les mariages incestueux, l'exposition des morts, les purifications avec l'urine de vache, etc. De ces traits vraiment caractéristiques du mazdéisme sassanide l'auteur ne dit pas un seul mot ; ne serait-ce pas parce que le paganisme qu'il a en vue n'est pas celui des Perses ?

Le mazdéisme écarté, il ne resterait qu'à prendre la désignation de *Chaldéens* au sens propre du mot et à entendre les Araméens païens de la Mésopotamie. On en connaît deux groupes : les Harraniens de la Mésopotamie supérieure dont l'idolâtrie a persisté plusieurs siècles après l'apparition de l'Islamisme et les Nabat de la Mésopotamie inférieure qui, sous le nom de Mandéens, se sont perpétués jusqu'à nos jours. Lequel des deux groupes est celui que le livre de Barlaam et Joasaph a tout particulièrement visé ? La description citée plus haut nous le dira sans ambages ; car, si le culte des corps célestes et des éléments se retrouve chez les Mandéens comme chez les autres païens d'Orient, l'adoration de l'homme semble au contraire ne convenir qu'aux Harraniens seuls. On sait en effet, que d'après le témoignage unanime des historiens syriens et arabes, les païens de Harrân étaient censés conserver dans leur temple le corps d'une victime humaine, préparée d'une façon spéciale et dont la tête détachée était adorée comme une divinité. L'auteur arabe qui nous donne les plus amples renseignements sur ce sujet ajoute que « les Harraniens ne coupent leurs cheveux, ne mangent et ne boivent qu'au nom de cette tête[1]. » Tout porterait donc à croire que la polémique du livre de Barlaam et Joasaph est dirigée contre le paganisme harranien. Faisons encore remarquer que ce dernier système admettait aussi la nature essentiellement mauvaise de certaines combinaisons astrales et par conséquent le règne du mal absolu.

L'interprétation qui précède rend aussi compte de la raison dont l'auteur chrétien s'est autorisé pour attribuer aux Indiens la religion *chaldéenne.* D'après

1) Voir l'excellent mémoire de MM. Dozy et de Goeje dans les *Actes* du VIe Congrès des orientalistes, tenu à Leide en 1884, II, 364-6.

la croyance générale du temps, sabéisme était synonyme de paganisme. L'auteur arabe cité ci-dessus identifie sans la moindre hésitation le paganisme harranien avec le Brahmanisme de l'Inde.

Si le livre de Barlaam et Joasaph, comme il nous paraît probable, polémisait contre les Harraniens afin de les convertir au christianisme, l'omission de l'islamisme s'expliquerait d'elle-même et la concurrence formidable de cette religion monothéiste aurait pu obliger l'auteur à placer sa fiction aux époques antérieures, où le christianisme n'était en présence que d'une seule religion monothéiste, le judaïsme.

Voilà les réflexions qui semblent favoriser l'idée d'une date relativement récente et post-islamique du roman chrétien. Mais la même conclusion semble résulter encore de l'observation des faits que voici : le nom du héros chrétien *Joasaph*, quand on le compare au nom indien primitif *Bodisatwa*, se montre avec la plus grande évidence comme une altération ayant son origine dans des confusions de lettres qui ne sont possibles que dans l'écriture arabe. Ainsi, c'est en arabe seul que les consonnes *b-d-s-f* peuvent être prises pour *J-a-s-f*. De même, les consonnes de *Bilauhar*, savoir *b-l-w-h-r*, peuvent être confondues avec *b-l-r-h-m* = *balraham* dont la forme grecque *Bar-la-(h)am* ne diffère que par une légère métathèse qui allège la prononciation.

Je laisse au savant auteur le soin d'apprécier la valeur des remarques que je lui soumets sans autre prétention que celle d'apporter quelques éléments de plus à la solution du problème. Ce dont je suis certain, c'est que tout le monde sera d'accord à louer comme moi l'excellente facture de son Mémoire, sa clarté et la riche variété de ses renseignements. Les extraits annexés à titre de spécimens feront la joie des orientalistes à cause de l'extrême correction des textes et de la grande abondance des notes.

J. Halévy.

Histoire générale des Races humaines. Introduction à l'Etude des races humaines, par *A. de Quatrefages*, membre de l'Institut (Académie des sciences), professeur au Muséum. — Questions générales, avec 227 gravures dans le texte, 4 planches et 2 cartes. — Paris, Hennuyer, imprimeur-éditeur, 47, rue Laffite, 1887.

Cet intéressant volume ouvre l'importante *Bibliothèque ethnologique* entreprise par la maison Hennuyer sous la direction de MM. de Quatrefages et Hamy. Il roule en majeure partie sur la question des races humaines, de leurs différences et de leurs affinités. On sait que l'éminent professeur du Muséum se prononce pour le monogénisme contre le polygénisme et qu'il croit pouvoir expliquer les phénomènes dont on tirait la conclusion opposée d'une manière qui donne complètement raison aux partisans de l'unité de l'espèce humaine. Nous n'avons pas à entrer dans cet ordre de discussions étranger à la compé-

tence de cette *Revue*. La seule partie de ce livre très savant et pourtant de lecture fort agréable qui nous intéresse directement, c'est la dernière où l'auteur relève et met en plein jour le caractère universel, naturel, spécifique, de la religion dans l'espèce humaine. Il est d'avis, et nous le sommes avec lui, qu'on s'est absolument trompé quand, sur le témoignage d'observateurs mal préparés ou prisonniers de conceptions trop étroites, on a refusé toute notion religieuse à des populations, à des races entières. N'a-t-on pas été jusqu'à ranger parmi les peuples sans religion ces nations bouddhistes qui nous étonnent par le nombre et l'épaisseur de leurs croyances? N'y a-t-il pas des voyageurs sérieux qui retranchent d'un trait de plume de la liste des nations religieuses des peuples dont ils racontent ensuite par le menu les superstitions singulières!

Peut-être, entraîné par sa thèse qui est au fond la vraie, le savant naturaliste croit-il un peu aisément aux « idées élevées », au monothéisme spiritualiste de certaines fractions du genre humain. S'il faut se défier des témoignages dénigrants, il faut aussi user de circonspection vis-à-vis des traducteurs trop sympathiques pour leurs textes originaux. La partialité dans un sens est aussi possible que dans l'autre. Mais, toute part faite aux critiques de détail, M. de Quatrefages n'en a pas moins raison au fond. Dans son ensemble son livre est de ceux que doivent lire ceux qui, sans s'adonner exclusivement aux sciences naturelles, désirent posséder une vue d'ensemble sur les résultats obtenus et sur les questions posées par cette belle et grande science de l'ethnologie, l'une de celles dont notre siècle a le droit d'être fier.

A. Réville.

Gustave d'Eichthal. **Mélanges de critique biblique**, 1 vol. in-8°; Paris, Hachette, 1886.

Le volume que nous annonçons et qui vient d'être publié par M. Eugène d'Eichthal, le fils du sympathique critique, renferme trois études principales, dont deux, la première et la dernière, sont des réimpressions.

M. d'Eichthal s'est efforcé tout d'abord de reconstituer « le texte primitif du premier récit de la création », cet enseignement philosophique et religieux de l'ordre le plus élevé, comme l'appelle notre auteur. Il y voit l'œuvre du génie israélite, au temps de sa complète maturité, c'est-à-dire du prophétisme du VIIIe, du VIIe et du VIe siècles, après qu'il eut vécu dans de longs et intimes rapports avec l'Assyrie, la Chaldée, la Perse et le mazdéisme. Nous y trouverions même une négation positive de la cosmogonie persane. Pour qui sait les difficultés, à peu près insurmontables, attachées à la détermination des époques où se sont formées, soit les antiques traditions des Israélites, soit les croyances du mazdéisme, cette dernière conclusion paraîtra quelque peu hasardée.

La seconde étude, de beaucoup la plus importante, roule sur le Deutéronome; elle comprend une introduction, malheureusement inachevée, la traduction du texte traditionnel, sa restitution et un commentaire. Nous admirons sincèrement la haute et respectable assurance avec laquelle M. d'Eichthal reconstitue et redistribue les textes du Deutéronome; nous l'admirons d'autant plus que nous n'oserions nous-même entreprendre le même travail pour les parties de l'Ancien Testament qui nous sont le plus familières; nous l'admirons enfin parce qu'une pareille reconstitution exige du savant qui n'est point hébraïsant un jugement et un tact d'autant plus sûrs et d'autant plus aiguisés. M. d'Eichthal repousse l'opinion, généralement acceptée, en vertu de laquelle le Deutéronome, à part quelques additions, a été composé à l'époque de Josias. Il estime que la critique rigoureuse de cet écrit n'a point encore été faite, et il y retrouve, quant à lui, huit documents différents. Il croit enfin que le Deutéronome, « s'il n'émane point du scribe Esdras, *ce que nous n'avons aucun moyen de vérifier*, a du moins été composé dans l'intérêt de la réforme poursuivie en commun par lui et par Néhémie. » Nous avons été très heureux de voir la grande part faite à Esdras, par M. d'Eichthal, dans l'œuvre de la restauration d'Israël; c'est une thèse que nous avons nous-même soutenue. Mais l'auteur ne tombe-t-il pas ici dans l'hypercritique? Quels rapports établira-t-il désormais entre le Deutéronome et le code sacerdotal, et, en plaçant le premier de ces écrits à une époque aussi tardive, ne renverse-t-il pas l'une des colonnes le plus solidement établies pour la reconstruction de l'édifice religieux et littéraire du peuple israélite !

La dernière étude est relative au nom et au caractère du dieu d'Israël, Iahveh, qui est, d'après l'étymologie, soit l'être par excellence, soit le créateur. Quant à la formule de l'Exode (III, 14) : « Je suis celui qui suis », c'est une définition métaphysique de la divinité, tardivement introduite dans le Pentateuque. Suit un appendice sur la déclaration des droits de l'homme et l'être suprême.

Quelles que soient les critiques qu'on puisse adresser aux théories de M. d'Eichthal, la lecture de ses travaux approfondis est d'un haut intérêt pour quiconque s'occupe de l'histoire ds l'Ancien Testament.

Ed. Montet.

Le Tibet, le pays, le peuple, la religion, par *Léon Feer*. Orné de gravures. (*Bibliothèque ethnographique*. Paris, Maisonneuve, in-16 de 107 pages.)

Un des derniers volumes de la Bibliothèque ethnographique est consacré au Tibet. L'auteur, par ses nombreux travaux sur le bouddhisme et ses savantes traductions du tibétain, était tout désigné pour cette publication. M. Feer n'a-t-il pas aussi enseigné cette langue à l'École des langues orientales, jusqu'à sa

réorganisation, alors que le cours de tibétain fut supprimé, le gouvernement n'ayant pas d'agent consulaire et diplomatique dans cette région de l'Asie.

Quoique ce volume ne contienne que 107 pages, nous y trouvons un tableau complet de l'état actuel de nos connaissances sur ce pays si peu exploré. Les trois premiers chapitres nous entretiennent de la géographie physique, des productions du sol, du gouvernement, de l'état social, des mœurs.

Le portrait que trace M. Feer des Tibétains actuels rappelle celui que Maçoudi, le célèbre historien arabe du xe siècle, nous a laissé. « La douceur du naturel, la gaieté, la vivacité qui sont l'apanage de tous les Tibétains, les portent à cultiver la musique avec passion et à s'adonner à toute espèce de danses. » (Tome I, page 351, trad. de MM. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille.) Ce peuple connut des jours de splendeur et conquit au viiie siècle un empire assez vaste. « Le Tibet, dit Maçoudi (tome I, p. 352), touche à la Chine d'un côté et des autres côtés à l'Inde, au Khoraçan, et aux déserts des Turcs. » La grande étendue de cet empire est confirmée par l'histoire tibétaine traduite par M. Emile Schlagintweit et par les historiens chinois[1].

Le quatrième chapitre est consacré à la religion qui est, comme on sait, une branche du bouddhisme indien. Elle s'est développée au Tibet à partir du viie siècle de notre ère, aux dépens d'une religion plus ancienne, le culte de Bon, sur laquelle on ne possède que très peu de renseignements. Il est naturel de supposer, comme le dit M. Feer, que ce culte primitif a non seulement fait beaucoup d'emprunts au bouddhisme, mais que celui-ci lui en a fait de son côté. Le difficile est de déterminer avec précision en quoi consistent ces emprunts et de reconstituer ainsi dans ses traits principaux l'état religieux qui avait précédé la prédication bouddhique. La croyance aux démons, bons ou mauvais, et les pratiques de sorcellerie destinées à s'assurer les bons offices des uns et à prévenir et combattre les maléfices des autres existaient dans Inde bouddhique à une époque antérieure à l'introduction au Tibet de la doctrine de Çâkyamouni, ou tout au moins à une époque contemporaine. Ainsi le célèbre pèlerin chinois Hiouen-Thsang (tome I, p. 133, trad. de Stan. Julien) rapporte que, dans le royaume d'Oudyâna, le dragon Apalâla laissait échapper d'une source un courant d'eau blanche qui anéantissait tous les produits de la terre. Çâkya, ému de pitié pour les habitants de ce royaume, descendit en cet endroit et voulut convertir ce méchant dragon. Un génie, armé d'une massue de diamant, Vadjrapâni, frappa les bords de la montagne. Le dragon fut rempli de terreur, il sortit de l'étang et vint faire sa soumission. Il obtint de Bouddha la permission de détruire tous les douze ans la récolte des champs pour pouvoir subvenir à sa nourriture. Vadjrapâni, la foudre à la main, est aujourd'hui encore au Tibet le protecteur des monastères et l'exterminateur des mauvais génies.

1) Klaproth, *Tabl. hist. de l'Asie*, p. 141 et suiv.

Notre voyageur alla dans le Gandhâra voir un stoûpa où Çâkya avait instruit la Mère des démons.

Un ouvrage bouddhique, traduit en chinois au VII[e] siècle, nous apprend à ce sujet qu'une femme nommée Ho-li-ti avait fait vœu de manger tous les petits enfants de la ville de Râdjagrîcha. Après sa mort, elle revint à la vie dans la classe des Yakchas. Les habitants de Râdjagrîcha allèrent donner cette nouvelle à Çâkya qui la convertit. Elle dit alors au Bouddha : « Moi et mes cinq cents enfants que mangerons-nous maintenant ? » Le Bouddha lui répondit : « Les Bhikchous vous offriront chaque jour une partie de leurs aliments. » C'est pourquoi, dans tous les couvents de l'Inde, on représente par une statue en terre ou une peinture, la mère des démons et chaque jour on dépose des aliments devant elle. (Stan. Julien, *Mém. de Hiouen-Thsang*, tome I, p. 120, note 2.) Dans beaucoup d'autres passages Hiouen-Thsang parle de déesses et de démons féminins et de la transmigration dans les six classes d'êtres animés (tome II, p. 101). L'Adi-Bouddha, les Dhyâni-Bouddha et Avalôkitêçvara avec ses onze têtes sont mentionnés dans le Karanda-Vyûha, ouvrage népalais dont Burnouf a donné une analyse (*Introd. au Bouddhisme*, p. 220). Ce soûtra a été traduit en tibétain par Çakyaprabha et Ratnaraxita[1] qui vivaient au IX[e] siècle sous Tal-pa-chan.

On pourrait multiplier ces exemples qui prouvent que la crainte des démons mâles et femelles formait dans l'Inde bouddhique, comme aujourd'hui au Tibet, le fond des croyances populaires. On ne doit donc pas perdre de vue la possibilité que ces éléments aient été entraînés par le courant religieux qui de l'Inde s'est répandu au nord de l'Himalaya, et il faudrait se garder d'attribuer à priori à la religion primitive de cette contrée tout ce qui ne fait pas partie de nos connnaissances actuelles du bouddhisme indien.

De même que dans l'Inde, la doctrine de Çâkyamouni eut dans le Tibet beaucoup de sectes. Csoma en compte neuf. La dernière, qui date du XIV[e] siècle, est celle des bonnets jaunes dont le fondateur Tsong-ka-pa a écrit plusieurs ouvrages. Les bibliothèques de Saint-Pétersbourg les possèdent ainsi que plusieurs histoires des différentes doctrines qui se trouvent aussi à Paris dans la bibliothèque de l'Institut. Lorsqu'on aura traduit ces documents entièrement ou en partie, on pourra avoir une notion exacte du lamaïsme et de son culte. Quant à l'institution du Dalaï-lama, elle est toute moderne. M. Feer fait remarquer avec raison que « Navang-Lobsang aurait été le vrai fondateur, ou du moins l'organisateur de cette dignité sous la forme actuelle. » Ce Dalaï-lama qui est regardé comme le cinquième, vivait de 1617 à 1682. (Kœppen, *Religion des Buddha*, tome II, p. 235.)

1) Kandjour, exempl. de la Bibliothèque nationale de Paris, t. VII du *Mdo*, fol. 371. Comparez l'analyse du *Kandjour* de Csoma (p. 246 de la traduction de M. Feer), selon l'Index du *Kandjur* de l'Académie de Saint-Pétersbourg, publié par Schmidt, p. 20. Ce soûtra a été traduit par Jinamitra et Danaçila.

M. Feer termine son savant travail par un exposé historique et une biographie des principaux voyageurs; naturellement les missionnaires catholiques sont les plus nombreux de cette liste. Si jusqu'à présent ils n'ont pas réussi à convertir ce pays et à s'y installer, il faut considérer que les autorités tibétaines ne se soucient nullement de la propagande chrétienne, et comme ils le faisaient dire, le 26 septembre 1867, par les légats de l'empereur de Chine à Mgr Chauveau : « Les contrées tibétaines sont consacrées aux supplications et aux prières; la religion jaune est fondée sur la justice et la droite raison; elle est adoptée depuis un grand nombre de siècles; on ne doit donc pas prêcher dans ces contrées une religion étrangère; nos peuples ne doivent avoir aucun rapport avec les hommes des autres royaumes. » (Desgodins, *Mission au Tibet*, p. 142.)

Mais cette réponse ne découragera pas le zèle des missionnaires catholiques et l'on doit espérer, aussi bien dans l'intérêt de la science que dans celui de la religion, qu'il viendra un jour où le culte des dieux à plusieurs têtes ne sera plus qu'un souvenir historique consigné dans les livres.

Ed. Specht.

Saint Paul d'après la libre critique en France, par *V. Courdaveaux*, professeur à la Faculté des lettres de Douai. Paris, Fischbacher, 1886, in-12 de VIII et 149 p.

« Voici un petit volume que les érudits trouveront probablement bien mince, et les gens du monde bien sérieux. Seulement entre les gens du monde et les érudits, en pareille matière surtout, il existe une classe plus ou moins nombreuse de lecteurs qui, tout en n'ayant ni le goût ni le loisir de suivre des discussions historiques ou scientifiques poussées jusqu'au dernier détail des choses, ne s'en intéressent pas moins à toutes les grandes questions prises de haut. C'est pour ceux-là que nous publions ce petit livre » (*Préface*, p. VII). Ces quelques lignes qui servent d'introduction à la récente publication de l'honorable professeur de la Faculté des lettres de Douai, caractérisent parfaitement l'œuvre et l'auteur. Nous avons affaire ici à une œuvre de vulgarisation, destinée aux lecteurs instruits qui ne sont pas familiers avec les questions de théologie biblique, par un esprit d'une parfaite loyauté qui a sérieusement étudié les principaux interprètes modernes de la pensée paulinienne. M. Courdaveaux se glorifie à juste titre de conserver le respect le plus complet de la grandeur morale chez ceux-là mêmes dont il repousse le plus loin les idées (p. VIII), mais dès les premières pages il ne cache pas que les idées de l'apôtre Paul ne sont pas les siennes. De là une certaine allure de controverse qui contribuera peut-être au succès du livre auprès du public, plus avide de plaidoyers que de dissertations, mais qui ne convient pas aussi bien à la sérénité de l'histoire et à l'impartialité de la critique vraiment libre.

Ce ton de la controverse nous paraît d'autant plus regrettable qu'il est tout

extérieur. Le fond des récits et des raisonnements de l'auteur n'en est pas sensiblement affecté. Pourquoi donner les apparences d'un plaidoyer à ce qui est en réalité un résumé solide et consciencieux de certains travaux autorisés d'histoire biblique ? Nous avons lu, pour notre part, le livre de M. Courdaveaux avec un réel plaisir, non pas que nous n'ayons des réserves à faire sur plusieurs points, mais à cause des qualités très sérieuses qu'il présente. M. C. n'est pas un exégète de profession ; il n'a pas consacré sa vie à l'étude des questions bibliques ; il a abordé son sujet avec la curiosité et la forte culture d'un lettré et avec les convictions d'un libre penseur. Mais au lieu de se lancer dans de grandes considérations sur l'enseignement de Paul, il est allé aux sources ; il a lu très attentivement les travaux des hommes les plus compétents sur la matière ; il s'est efforcé de replacer l'apôtre Paul dans le cadre de l'histoire véritable et de le juger comme un chrétien du Ier siècle, non comme s'il avait affaire à un docteur contemporain. Dans une œuvre destinée au monde scientifique, ce sont là des qualités élémentaires ; dans les œuvres destinées à un public plus étendu et portant sur des questions d'histoire biblique, elles ont été infiniment rares jusqu'à présent parmi nos compatriotes à cause des divisions religieuses qui les agitent. Il y a là un grand progrès que nous aimerions à voir s'établir d'une façon définitive.

M. Courdaveaux commence par discuter la valeur des documents que nous possédons sur la personne et l'œuvre de l'apôtre Paul. Il montre avec quelle prudence il convient d'accepter les renseignements des *Actes des apôtres*. Il discute l'authenticité et l'autorité des épîtres pauliniennes, rejetant absolument les épîtres aux Hébreux, à Timothée et à Tite, suspectant très fort l'épître aux Ephésiens, mais admettant les autres, malgré les divergences des enseignements qu'elles renferment, parce qu'il ne voit pas de raison pour refuser à l'apôtre le droit d'avoir modifié sa doctrine au cours de ses missions. Après avoir résumé de la sorte les principaux résultats de la critique biblique concernant les écrits attribués à Paul, M. C. nous donne une caractéristique de l'apôtre et l'histoire de son développement spirituel. Toute la seconde partie du livre est consacrée à l'étude de la théologie et de la morale de Paul et à la comparaison de son enseignement avec celui de l'Église.

Nous n'étonnerons aucun de ceux qui connaissent tant soit peu les travaux de la critique moderne sur la personne et l'œuvre de Paul, en déclarant que sur bien des points les affirmations de M. C. pourront être contestées. Aussi ne nous arrêterons-nous pas aux contestations de détail ; nous ne chicanerons pas l'auteur lorsqu'il parle d'anciens (πρεσβύτεροι, p. 132) dans les communautés pauliniennes, alors que ce terme ne paraît pas une seule fois dans les épîtres authentiques, ou lorsqu'il veut établir entre différents passages des épîtres aux Corinthiens des contradictions qu'une saine interprétation fait disparaître (p. 33). Nous ne lui reprocherons pas davantage d'accorder, comme tant d'autres critiques, et des plus éminents, une trop grande importance à l'existence ou

à l'absence de citations bibliques dans les écrits chrétiens du IIe siècle pour établir l'authenticité des épîtres, quoiqu'il nous paraisse singulièrement hasardé de fonder des conclusions sur une base aussi contestable. La littérature chrétienne du IIe siècle est si restreinte et l'habitude de citer des traditions sacrées plutôt que des écrits sacrés est encore si générale !

A notre avis, le principal défaut du tableau tracé par M. Courdaveaux, c'est qu'il n'a pas suffisamment fait ressortir l'idée centrale de la christologie paulinienne ni la haute et belle mysticité de sa pensée. Le point central de la christologie de l'apôtre, celui auquel aboutissent les conceptions plus positives de ses premières épîtres et dont dérivent les glorifications métaphysiques du Christ dans les dernières, est la conception du Christ comme le second Adam, type et fondateur de l'humanité nouvelle, spirituelle (pneumatique), d'après le plan éternel de Dieu. Voilà le nœud de la spéculation paulinienne sur le Christ. Sa conception du salut s'y rattache intimement. Il n'en est pas de la nouvelle humanité comme de l'ancienne. L'homme individuel appartient à celle-ci par la naissance physique ; il devient membre de la première par la foi, par l'union mystique avec l'homme type, ce que nous appellerions de nos jours l'homme déal, en qui la plénitude de l'esprit s'est réalisée et, par conséquent, aussi la plénitude de la vie. Cette seconde naissance est un fait tout intérieur qui se produit déjà dans le cours de la vie terrestre (voir toute la première partie du ch. VI de l'ép. aux Romains). Le vieil homme doit être crucifié comme le Christ, mourir au péché et échapper ainsi à la mort qui est la conséquence inévitable du péché, pour ressusciter avec Christ à une vie nouvelle.

Voilà le centre de la pensée paulinienne ; voilà ce qu'il faut dégager, pour le public, des subtilités et des bizarreries de l'exégèse rabbinique et judéo-alexandrine dans lesquelles Paul, en fils de son temps et de son milieu, a exprimé ses idées philosophiques et ses principes de morale. On n'interprète vraiment un auteur pour le public incapable de le comprendre par lui-même, qu'en joignant à l'exposé rigoureusement fidèle de sa pensée la traduction de cette même pensée en langage moderne. Cette tâche, sans doute, est infiniment délicate, mais elle est indispensable si l'on veut rendre pleine justice aux auteurs d'un passé éloigné. En langage moderne, nous résumerions ainsi la doctrine de Paul sur le Christ et son œuvre : Le Christ est l'homme idéal qui s'est réalisé dans une personnalité concrète à l'heure voulue de Dieu dans le plan éternel de la création et de l'évolution du monde ; le fidèle doit s'unir à ce Christ au point de s'identifier avec lui, de telle sorte que l'humanité idéale, victorieuse du péché et de la mort, se substitue chez le fidèle à l'humanité charnelle. La grandeur de l'œuvre de Paul, c'est d'avoir insisté sur la nécessité de la transformation du cœur humain pour arracher l'homme à la puissance du mal, d'avoir condamné comme illusoires tous les moyens extérieurs, observances légalistes, pratiques dévotes ou enseignements scolastiques, et ce qui le distingue parmi tous les propagateurs de cette vérité morale, c'est d'avoir enseigné que la transformation

du cœur ne peut s'opérer que par l'union mystique avec le Christ ou le second Adam.

En recherchant, sur chaque point de doctrine, le rapport entre l'enseignement de l'Église et celui de l'apôtre, M. Courdaveaux a accentué l'élément didactique des épîtres de Paul au détriment de leur portée mystique et spécialement morale. Mais ces réserves ne nous empêchent pas de reconnaître que, parmi les ouvrages de vulgarisation scientifique sur ces questions difficiles et délicates, celui-ci est l'un des meilleurs, à la fois simple de forme et sérieux de fond, complet et néanmoins facile à comprendre pour tout lecteur tant soit peu instruit.

Jean Réville.

CHRONIQUE

FRANCE

Publications récentes : 1. *E. de Pressensé. L'Ancien monde et le Christianisme* (Paris, Fischbacher, 1887, gr. in-8° de xl et 669 p.). Ce livre forme le premier volume de la troisième édition de l'ouvrage bien connu de M. de Pressensé sur l'*Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne ;* mais cette troisième édition a été si fort complétée et transformée qu'elle doit être considérée comme une œuvre nouvelle. Le développement considérable qu'a pris l'histoire des religions depuis la première publication de l'ouvrage, oblige l'auteur à donner une extension beaucoup plus grande à la revue des religions de l'antiquité et à l'esquisse de l'évolution religieuse de l'ancien monde qu'il nous présente comme une introduction au christianisme dans toute l'acception de ce terme. Au point de vue historique comme au point de vue philosophique et religieux, il faut y voir, d'après l'auteur, une préparation au christianisme. « Toute l'histoire du vieux monde païen n'est autre chose que ce long voyage de l'âme humaine à la recherche du Dieu de l'avenir, qui reste, pour elle, le Dieu inconnu » (p. xxxvii) : telle est la thèse qui pourrait servir de devise à ce volume et dont M. de Pressensé poursuit la démonstration en nous promenant, à la suite des guides les plus autorisés, à travers les religions des peuples sauvages, les religions du vieil Orient, celles de l'Inde, de la Grèce et de Rome. L'un de nos collaborateurs traitera prochainement d'une façon plus détaillée les importantes questions soulevées par M. de Pressensé.

2. Comte *F.-A. de Noer. L'Empereur Akbar. Un chapitre de l'Histoire de l'Inde au* xvi*e* *siècle*, traduit de l'allemand par *G. Bonet-Maury*, avec une introduction par Alfred Maury, vol. II (Leide, Brill, gr. in-8° de 433 p.). Le premier volume de cette traduction, publié en 1883, a été signalé déjà dans la *Revue* par M. Barth, dans le dernier bulletin des *Religions de l'Inde* (t. XI, p. 188), et le personnage même d'Akbar n'est plus un inconnu pour nos lecteurs, puisqu'il leur a été présenté par M. Bonet-Maury dans le même tome XIe (p. 133 à 159, « Akbar, un imitateur de l'étude comparée des religions et un précurseur de la tolérance dans l'Inde »). Le second volume qui vient de paraître contient la fin de l'ouvrage. L'auteur nous y décrit successivement la pacification de

l'Inde, la conquête du Kachemir, la conquête du Dekhan et les dernières années d'Akbar. Le chapitre sur l'empereur et sa cour est l'un des plus intéressants et des plus originaux de l'ouvrage entier. Il faut savoir gré à M. Bonet-Maury d'avoir rendu accessible au public français l'histoire d'une des personnalités les plus singulières et, à beaucoup d'égards les plus attrayantes, de l'histoire religieuse générale.

3. *Edmond Le Blant. Les Sarcophages chrétiens de la Gaule* (Paris, Hachette, 1886; in-folio de xx et 171 p. et LIX pl.). Ce magnifique ouvrage mérite les éloges des historiens du christianisme comme des archéologues et des historiens de l'art. On y retrouve la méthode prudente et la sûreté d'érudition qui caractérisent les ouvrages du directeur de l'École française de Rome. La persistance des sujets de décoration païenne sur les monuments chrétiens éclate une fois de plus dans ce travail. Il est également intéressant de noter comment certains sujets inconnus ou peu communs sur les sarcophages d'autres régions se trouvent sur les monuments analogues de la Gaule. L'ouvrage de M. Edmond Le Blant fait partie de la collection des documents inédits sur l'histoire de France, publiés par les soins du Ministère de l'Instruction publique.

4. *Bibliographie des Œuvres de Son Em. le card. Pitra* (Solesmes, impr. Saint-Pierre, 1886. Gr. in-8° de 24 p.). La congrégation des Bénédictins de France a publié cette brochure à l'occasion du jubilé du cardinal Pitra, évêque de Porto, bibliothécaire de la sainte Église romaine. On y trouve l'énumération des nombreux travaux du cardinal sur la Patristique et l'Histoire ecclésiastique, ainsi que la liste des écrivains ecclésiastiques qu'il a fait connaître pour la première fois dans le *Spicilegium* et dans les *Patres Antenicæni*.

5. Le *Bulletin mensuel de la Faculté des lettres de Poitiers* (livr. de janvier 1887) a publié la leçon par laquelle notre collaborateur M. J.-A. *Hild* a ouvert son cours sur les *Fastes d'Ovide*. L'honorable professeur s'est attaché à montrer combien il importe de pénétrer dans la vie réelle des anciens et comment les lettres anciennes ne peuvent être comprises et goûtées que si on les éclaire par la science des mythes, des cérémonies et des pratiques religieuses qui remplissaient la vie des Grecs et des Romains. Il a fait ressortir ensuite l'importance des *Fastes* à ce point de vue. Nous espérons que les lecteurs de notre Revue pourront profiter plus tard des études que M. Hild développe actuellement devant ses auditeurs de Poitiers.

6. *Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome. Examen des vues de M. G. d'Eichthal, par Maurice Vernes* (Paris, 1887. Leroux, in-8° de 53 p.). Se rattachant aux conclusions de M. d'Eichthal, dans les *Mélanges de critique biblique*, M. Maurice Vernes vient de publier une forte brochure qui fera sensation dans le monde des hébraïsants et des historiens du peuple d'Israël. Nous recevons cette brochure au moment de mettre sous presse, en sorte qu'il faut nous borner pour le moment à la signaler. M. Vernes adopte

en partie l'opinion de M. d'Eichthal sur la composition littéraire du Deutéronome; il admet l'origine post-exilienne du livre. Il met en doute l'exactitude du récit des *Rois* concernant la réforme de Josias et, tout en reconnaissant un certain rapport entre le Deutéronome et les prophéties de Jérémie, il conclut en rejetant l'authenticité de la plus grande partie de ces prophéties. Il en résulte que M. Vernes se range à l'opinion de M. Havet sur l'origine post-exilienne de l'ensemble de la collection prophétique; toutefois il en place la rédaction au v[e], iv[e] et iii[e] siècles avant notre ère, sans descendre jusqu'au ii[e] siècle et jusqu'au temps d'Hérode, comme M. Havet, et sans se refuser à faire remonter quelques fragments de la collection aux temps antérieurs. On voit que M. Vernes a complètement renoncé à la thèse de l'école grafienne qu'il a défendue autrefois dans cette revue.

Le Folk-lore en France. — L'étude des traditions populaires se développe singulièrement chez nous depuis quelque temps et s'efforce de prendre une tournure de plus en plus scientifique. Nous avons depuis deux ans deux recueils mensuels exclusivement consacrés au folk-lore (la *Mélusine*, 3[e] année, et la *Revue des traditions populaires*, 2[e] année), autour desquels se groupent de nombreux amateurs, ardents à la propagande, et quelques érudits dont les travaux joignent à l'agrément des sujets traités la solidité des recherches sérieuses. Récemment, M. *Loys Brueyre* a présenté le folk-lore au public d'élite qui fréquente les conférences du cercle Saint-Simon. Il avait pris comme thème *la littérature anglaise et les traditions populaires* (voir la *Revue des traditions populaires*, livr. du 25 janvier), et il a profité de l'occasion pour plaider chaleureusement la cause des études qui lui sont chères, en montrant par l'exemple de la littérature anglaise l'influence des traditions populaires sur les œuvres poétiques et littéraires.

Parmi tous nos folk-loristes il n'en est point cependant de plus instructif et de plus zélé que M. Gaidoz. Non seulement il prend une part prépondérante à la rédaction de la *Mélusine*, mais il vient d'inaugurer, chez l'éditeur Alph. Picard, une collection d'ouvrages sur le folk-lore, intitulée *Bibliotheca Mythica*, qui comprendra des travaux sur l'histoire des religions, la mythologie, les traditions et la littérature populaires. Prêchant d'exemple, M. Gaidoz s'attaque, dans le premier volume, à un sujet qui joint l'intérêt de l'actualité à celui des études historiques. Dans *La Rage et Saint-Hubert* (1 vol. in-8°), il passe en revue les croyances de l'antiquité relatives à la rage et nous raconte la légende de saint Hubert considéré comme guérisseur de l'horrible maladie. A côté de saint Hubert, nous voyons défiler d'autre saints anti-rabiques et nous trouvons l'énumération des recettes, des remèdes et des pratiques auxquels les croyants d'autrefois avaient recours pour se préserver ou pour se guérir des morsures de chiens enragés. Il est à souhaiter que les volumes suivants de la *Bibliotheca mythica* ressemblent au premier.

Nous avons déjà signalé le recueil de M. *Cosquin*, *Contes populaires de la*

Lorraine. De tous les recueils de contes et de légendes populaires qui ont paru depuis deux ans, c'est le plus scientifique. L'auteur, en effet, ne s'est pas borné à collectionner des contes, mais il y a joint des commentaires et surtout il les a fait précéder d'une introduction très intéressante sur l'origine et la propagation des contes populaires européens.

Nouvelles diverses. — *Fouilles à Delphes.* Le gouvernement français vient d'obtenir du gouvernement grec l'autorisation de faire exécuter des fouilles à Delphes, dans des conditions à peu près identiques à celles qui avaient été obtenues par le gouvernement allemand à Olympie. Delphes a été pendant plusieurs siècles le sanctuaire le plus important de la Grèce. Il est certain que l'histoire de la religion grecque tirera un grand profit des fouilles qui vont être entreprises sous la direction si éclairée de notre école d'Athènes.

Les sectes juives en Galicie. Le 29 janvier M. *Sacher Masoch* a fait une conférence très intéressante, au siège de la Société des Études juives, sur les sectes juives de la Galicie, en particulier sur les Chassidim et les Karaïtes qui n'ont rien de commun avec les anciennes sectes de la Palestine. Voici le résumé de cette conférence, d'après le compte rendu du journal *le Temps :*

La secte des Chassidim est, comme l'indique l'étymologie de son nom, celle des fervents, des exaltés. Le Chassid, en effet, non seulement suit rigoureusement les prescriptions de la loi, mais doit faire plus. Il s'impose une multitude de privations, fait subir à son corps mille macérations : il s'abstient de viande, de beurre, de miel ; il ne mange point d'œufs, il porte un cilice dont l'étoffe rugueuse meurtrit sa peau ; en plein hiver, il se jette dans l'eau glacée des rivières. Les Chassidim s'étaient fait aussi une règle de ne jamais séjourner plus d'une nuit dans le même endroit ; en se fustigeant, ils pouvaient entrer, croyaient-ils, en communication avec les anges, avec Dieu même. Le plus souvent, ils se livraient à l'étude de la *Kabbala*. Israël Balchem, dont le nom signifie : homme capable de faire des choses merveilleuses, fut le fondateur de cette secte. La légende s'est emparée de sa vie : on raconte qu'il rendait la vue aux aveugles, qu'il ressuscitait les morts et qu'il avait le pouvoir de sauver les âmes de l'enfer. On le racontait de son vivant. C'était l'époque où Cagliostro et ses adeptes avaient prédisposé tous les esprits à la croyance au merveilleux. Balchem eut bientôt de nombreux disciples : ceux-ci, après sa mort, se répandirent en Russie et en Pologne, malgré les anathèmes des rabbins. Ils obéissaient à l'autorité des « zadigs », sorte de papes qui sont aujourd'hui une centaine environ. Le Chassid ne paye point le zadig en argent, mais il lui fait des présents, il ne le laisse manquer de rien. L'obéissance parfaite au zadig est, avec la croyance aveugle en Dieu, le premier de ses dogmes. Le jour du sabbat, les Chassidim se réunissent chez le zadig dans une sorte de pique-nique où chacun apporte sa nourriture. Le zadig distrait ses convives par ses improvisations sur les versets de la Bible qu'on lui propose ; il chante des airs gais, il s'efforce en un mot de prolonger la réunion parce que, tant que dure le sabbat,

la béatitude règne dans les cieux et l'enfer se repose. Les Chassidim croient aussi à leur réunion avec Dieu par la contemplation de la divinité; envers celui qui n'est pas Chassid, le Chassid doit faire preuve d'une fermeté dans sa foi allant jusqu'à l'insolence. Pour bien comprendre les Chassidim, dit M. Sacher Masoch, il faut connaître le milieu où ils vivent. Sur ces plaines mornes, sans limites, que le printemps fleurit et que l'hiver couvre de neige, l'homme éprouve plus que partout ailleurs le sentiment de l'infini : son esprit apprend à se recueillir, à se concentrer en lui-même. Il devient bientôt un Hamlet ou un Faust.

La seconde secte dont M. Sacher Masoch a parlé est celle des « Karaïtes ». Ceux-ci sont les jansénistes juifs. Il ne faut point servir Dieu, disent-ils, dans l'espoir d'être récompensé; il ne faut point lui obéir dans la crainte d'être puni. Mais il faut suivre sa loi parce que c'est la loi : on doit être vertueux par amour pour la vertu. « Là où la révélation et la raison sont d'accord, disent aussi les Karaïtes, nous suivons ce qu'elles enseignent de leur double lumière; mais là où elles se contredisent, nous abandonnons la raison, bien qu'elle soit une lumière divine, car si la raison était suffisante, la révélation serait superflue. » Les Karaïtes rejettent tous les commandements qui ne sont pas expressément contenus dans l'Écriture. Salomon dit lui-même qu'il ne faut pas exagérer la pitié. Les Karaïtes admettent le divorce en cas d'adultère, ils ne croient pas aux démons, ils croient, quoi qu'on ait pu dire, à l'immortalité de l'âme et à la vie éternelle. Une de leurs maximes est : « Si tu ne peux ce que tu veux, tu dois vouloir ce que tu peux. » Les Karaïtes sont sobres; leurs prières doivent toujours être dites en langue hébraïque; ils restent debout en priant. Ils observent rigoureusement le sabbat, et dès le vendredi soir n'allument plus de feu, même par les grands froids qui règnent en Galicie. Il est vrai qu'ils peuvent le faire allumer par des chrétiens.

On trouve des Karaïtes à Alep, à Constantinople, en Tartarie, en Crimée et en Égypte : on en compte 40,000 en Galicie seulement. Les Karaïtes s'interdisent tout commerce. Ils ne doivent vendre que les produits de leur agriculture ou de leur industrie ; tout trafic leur est interdit. Ils parlent une langue mi-tartare et mi-hébraïque. Depuis quatre siècles, selon leurs statisticiens, pas un Karaïte n'a subi en Pologne la moindre condamnation. Les Karaïtes ne prêtent pas serment en justice : ils se bornent à donner au juge une poignée de main, en signe d'affirmation. Leurs croyances leur interdisent de verser le sang ; aussi furent-ils pendant longtemps exemptés du service militaire. A l'heure actuelle, on les incorpore dans le service des ambulances.

AUTRICHE-HONGRIE

L'enseignement de l'histoire des religions en Hongrie. — Le mouvement qui porte les universités et les gouvernements à donner une place officielle dans les cadres de l'enseignement supérieur à l'histoire des religions, s'est aussi

fait sentir en Hongrie. A l'Académie théologique de Presbourg et dans les deux Instituts théologiques d'Éperies et d'Œdenbourg, l'histoire des religions non seulement fait l'objet d'un enseignement spécial, mais elle figure même parmi les matières obligatoires imposées aux futurs ministres des églises évangéliques en Hongrie. M. *Stephan Schneller*, professeur à l'Académie de Presbourg, l'un de ceux qui ont le plus vaillamment combattu pour le triomphe de cette bonne cause, vient de publier en tirage à part un article qui a paru dans le Bulletin annuel de l'Académie, dans lequel il réfute les objections dirigées contre le nouvel enseignement et justifie l'existence d'un cours d'histoire des religions dans les institutions pour l'enseignement supérieur de la théologie (*Az áltálános Vallástörténet jogosultsága a theologiai intézeten*. Pozsony, Wigand F. K. Nyomdája, 1886). L'auteur commence par établir que l'histoire des religions, en faisant connaître l'origine et les développements des religions, peut seule faire comprendre *la* religion dans son essence, comme facteur général et véritablement central du développement de l'esprit humain. Se plaçant à un point de vue philosophique très élevé, il prouve que les études des jeunes théologiens doivent porter sur toutes les manifestations de l'esprit religieux dans le monde, sur ce qu'il appelle l'action universelle de l'esprit divin sur l'esprit humain. La seconde partie de la brochure a pour but de réfuter les objections dogmatiques de ceux qui, partant de la vérité absolue du christianisme, jugent inutile d'étudier les autres religions. M. Schneller n'a pas de peine à montrer combien cette opinion, même si l'on en accepte les prémisses, témoigne d'étroitesse d'esprit et combien elle diffère de la pensée de l'apôtre Paul, de l'auteur des écrits johanniques, des plus illustres Pères de l'Église qui considèrent non seulement le judaïsme, mais aussi les religions païennes comme une préparation au christianisme. Il insiste avec raison sur ce fait que la valeur du christianisme ne peut être appréciée que par comparaison avec d'autres religions.

Nous ne pouvons pas nous arrêter aux détails de cette apologie *pro domo sua*, à cause de leur caractère individuel et local. Mais nous faisons les meilleurs vœux pour le développement et le succès de l'enseignement de l'histoire des religions en Hongrie et nous nous félicitons qu'il y soit défendu par un homme d'un esprit aussi large et aussi élevé que M. le Dr Schneller.

Un nouveau journal oriental. — Les directeurs de l' « Institut oriental de l'Université de Vienne » ont décidé d'entreprendre à dater du mois de janvier 1887 la publication d'un *Journal Oriental de Vienne*. Le but de ce nouveau journal, publié, avec le concours du ministère des cultes et de l'instruction, par M. Hölder (Rothenthurmstrasse, 15, à Vienne), est de créer en Autriche un organe consacré exclusivement aux études orientales. Il contiendra des articles originaux sur la philologie et l'histoire orientales, des recensions d'ouvrages orientaux et des notices. La partie critique du journal formera la suite de la *Litterarisch-kritische Beilage zur œsterreichischen Zeitschrift für den Orient*. Les articles pourront être rédigés en allemand, en français, en anglais ou en

italien. Les fascicules paraîtront en janvier, avril, juillet et octobre. Le prix d'abonnement est de 6 florins (12 fr. 50). On souscrit à Paris chez M. Ernest Leroux (28, rue Bonaparte). Parmi les articles annoncés, nous remarquons ceux de M. W. *Cartellieri*. « Subandhu and Bana, the Mahâbhârata and the Purânas as known to Subandhu », et de M. *Winternitz*, « Les Srâddhas et le culte des morts chez la race indogermanique. »

HOLLANDE

Publications. — 1° *Historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds*, I, 2 (p. 331 à 554, Leide-Engels). M. *Kuenen* vient de publier, en seconde édition, la deuxième partie du premier volume de ses recherches historiques et critiques sur l'origine des livres qui forment le recueil de l'Ancien Testament. La première partie consacrée à l'Hexateuque a été analysée ici même par notre collaborateur, M. A. Carrière (t. XIII, p. 206214). La seconde partie, que nous annonçons actuellement, a pour objet les livres historiques de l'Ancien Testament depuis les Juges jusqu'au livre d'Esther. Elle a été remaniée avec autant de soin et d'une façon aussi complète que la précédente. A peine y a-t-il huit à dix pages de la première édition qui aient été conservées sans aucune modification. La disposition des matières n'est pas non plus restée la même. Il n'est pas étonnant que les innombrables travaux qui sont éclos pendant les vingt dernières années aient changé sur certains points les conclusions primitives de l'auteur. C'est particulièrement dans l'appréciation des livres des *Rois* et des *Chroniques* que M. Kuenen a modifié sa manière de voir. Mais l'esprit et la méthode de l'ouvrage sont restés les mêmes. On peut considérer cette seconde édition comme l'expression la plus autorisée des résultats de la critique biblique indépendante de la tradition ecclésiastique.

2° *G.-A. Wilken*. *Ueber das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesiens* (Amsterdam, J. H. de Bussy, 1886). Nous avons reçu le tirage à part de ce mémoire qui a paru dans la *Revue coloniale internationale*. L'auteur se rattache à une étude du Dr Frazer publiée dans le *Journal of the anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (XV, p. 64-101) sur les pratiques funéraires considérées comme témoignages des conceptions spiritistes primitives. Il nous montre comment les peuples de la Malaisie présentent toutes sortes de pratiques et de coutumes qui ne peuvent avoir d'autre raison d'être que la peur à l'égard des esprits et des morts ou le désir de se les rendre favorables ; tantôt ils fuient l'endroit où l'un des leurs a succombé ; tantôt ils cherchent à l'empêcher de rentrer dans sa demeure ; tantôt les survivants s'efforcent de se rendre méconnaissables. M. Wilken étudie aussi la question, le plus souvent négligée, de la durée des pratiques funéraires et des conditions dans lesquelles elles sont arrêtées. Enfin il s'occupe des idées répandues chez ces mêmes peuples au sujet des secondes noces. Les notes nom-

breuses et nourries ajoutées par l'auteur au bas de chaque page renferment une foule de renseignements curieux qui complètent et illustrent de la façon la plus intéressante les informations déjà très abondantes du texte. On pourrait peut-être reprocher à M. Wilken de plaider sa thèse avec trop de conviction et de donner à certaines pratiques une signification qui n'en ressort pas avec évidence. C'est là matière à discussion; mais ce qui est indiscutable, c'est la connaissance approfondie des peuples malais dont l'auteur fait preuve à chaque page.

3° *L'Apocalypse.* Dans notre précédente livraison, nous avons signalé (p. 376) la thèse très originale d'un tout jeune théologien allemand, M. Vischer, qui considère l'Apocalypse du Nouveau Testament comme le remaniement chrétien d'un écrit originairement juif. L'accueil qu'elle a rencontré chez quelques-uns des historiens les plus versés dans la littérature chrétienne primitive a été particulièrement favorable. Mais aucune appréciation bienveillante ne vaut à nos yeux la confirmation qu'elle reçoit du travail d'un exégète hollandais qui, sans connaître du tout l'œuvre de son collègue allemand, a publié dans une revue de son pays, les *Utrechter Theologische Studien* (1886, p. 451 à 470), une étude sur l'Apocalypse, où il présente une hypothèse toute semblable. Dans un article intitulé *Compilatie en Omwekingshypothesen toegepast op de Apokalypse van Johannes*, M. *O.-J. Weylandt* passe en revue les hypothèses anciennes et modernes sur l'existence d'interpolations dans l'Apocalypse attribuée à l'apôtre Jean et aboutit à cette conclusion que l'Apocalypse a été composée par un chrétien qui a combiné deux apocalypses juives antérieures en y ajoutant quelques éléments de son propre cru. La distinction de ces deux apocalypses juives est sujette à caution ; mais là n'est pas la question. Ce qu'il y a de curieux, c'est qu'à de très minimes différences près, M. Weylandt détache les mêmes passages que M. Vischer comme l'œuvre de l'auteur chrétien. Les deux interprètes ont fait leur analyse d'une façon entièrement indépendante l'un de l'autre ; ils obtiennent des résultats à peu près identiques. Une pareille coïncidence ne laisse pas que d'être frappante.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 29 décembre 1886.* M. *Bergaigne* expose la suite de ses recherches sur l'histoire de la Rig-Véda-Samhitâ. Dans un premier mémoire, il avait étudié les principes numériques du classement des hymnes et signalé comme suspects les morceaux qui violent ces principes. Il a cherché depuis, par d'autres calculs, à distinguer dans le recueil plusieurs couches d'interpolations. La Samhitâ, composée déjà sans doute par des additions successives, de dix livres nommés *mandalas*, a été plus tard divisée pour les besoins de l'étude, et sans aucun égard pour le classement primitif, en 64 *adhyâyas* (leçons), groupés par 8 en *ashtakas* (huitièmes), et qui n'ont d'autre raison d'être qu'une égalité aussi exacte que possible. M. Bergaigne établit que le principe de cette égalité n'est pas, comme on l'avait cru, le nombre des *vargas*, mais celui des *praçnas*, comptés d'après les indications du Prâtiçâkya. Selon ce calcul, 50 *adhyâyas* sur 64 sont aussi rigoureusement exacts qu'on pouvait les faire en respectant l'intégrité des hymnes. Aucun, dit M. Bergaigne, n'est au-dessous de la moyenne, mais 14 la dépassent notablement, plusieurs d'un chiffre considérable. Tous ceux-là renferment précisément des hymnes déjà suspects, dont quelques-uns, au moins, ont dû être interpolés postérieurement à la division. D'autre part, les *mandalas* eux-mêmes ont été divisés en parties égales appelées *anuvâkas*, etc. (Compte rendu reproduit de la *Revue critique*.)

Séance du 7 janvier 1887. M. *Bréal* est nommé président pour l'année 1887. M. le marquis *d'Hervey de Saint-Denys* est élu vice-président. — *Séance du 14 janvier.* M. *G. Perrot* signale les fouilles exécutées dans une nécropole voisine de Sfax, en Tunisie, par le docteur *Vercoutre*, médecin en chef de l'hôpital. On y trouve des sépultures où les corps sont enfermés dans deux jarres coniques mises bout à bout, semblables à celles qui ont été découvertes à

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

Biskra. D'autre part, M. *Victor Waille*, professeur à l'École supérieure d'Alger, a repris les travaux de déblaiement près de Cherchell, à un endroit où s'élevaient probablement des thermes. Il y a trouvé diverses statues de divinités.

Séance du 21 janvier. *M. Heuzey* dépose le mémoire de MM. *Ed. Pottier* et *Salomon Reinach* sur « La Nécropole de Myrina ». Ce travail, qui fait honneur à l'école d'Athènes, renferme d'ingénieux aperçus sur l'histoire de l'art grec, sur certains rites religieux et funéraires et témoigne d'une grande érudition. — *Séance du 28 janvier*. Élection de M. *Viollet*, bibliothécaire de la Faculté de Droit en qualité de membre ordinaire. — La séance est levée en signe de deuil après communication de la mort de M. *Germain*, membre libre, doyen de la Faculté des Lettres de Montpellier, connu par ses recherches dans les archives des évêchés de Maguelonne et de Montpellier et par plusieurs ouvrages historiques, parmi lesquels nous citerons l'*Histoire de l'Église de Nîmes*. Les écrits de M. Germain ont été plusieurs fois couronnés par l'Académie.

Séance du 4 février. M. *d'Hervey de Saint-Denys* fait une communication relative à certains objets trouvés dans l'intérieur d'une idole à Hué : un lambeau d'étoffe de coton, un écheveau de fil de soie, un miroir, un imprimé bouddhique chinois de l'an 1830. Ces objets sont des symboles représentant les éléments du corps de la divinité. L'usage de placer de pareils symboles dans les statues bouddhiques de la Chine paraît remonter au VIIe siècle de notre ère. Les disciples de Confucius n'admirent jamais cette pratique. Ils n'ont jamais représenté le souverain maître sous une forme quelconque. A ce propos, M. d'Hervey de Saint-Denys réfute l'opinion émise par M. Renan, lorsqu'il affirmait qu'il n'y avait pas, en chinois, de mot pour désigner Dieu. Il est vrai qu'il n'y a point de mot monosyllabique ayant le sens du Theos grec ou du Deus latin; mais il y a un mot dissyllabique, sans pluriel, qui implique la réalité d'une foi monothéiste.

II. Journal asiatique. — *Novembre-décembre 1886 : Senart.* Etudes sur les inscriptions de Piyadasi. — *Rubens Duval.* Syrische Grabinschriften aus Semirjetschie, herausgeg. von D. Chwolson. = *Janvier 1887 : De Harlez.* Tchou-tze-tsieh-yao-tchuen, résumé des principes de Tchou-hi. (Extraits.) — *Clermont-Ganneau.* La stèle de Mesa, examen critique du texte.

III. Revue historique. — *Janvier-février* : Vic. *G. d'Avenel.* Le clergé français et la liberté de conscience sous Louis XIII (suite et fin).

IV. Revue critique d'histoire et de littérature. — *10 janvier* : *L. Feer.* La vie du Buddha par M. W. Rockhill.

V. Revue archéologique. — *Novembre-décembre 1886 : H. Bazin.* L'Artémis marseillaise du musée d'Avignon. — *Bapst.* Le tombeau de saint Denis.

VI. Revue des Questions historiques. — *Janvier : Paul Allard.* L'Empire et l'Église pendant le règne de Gallien. — *Paul Fournier.* Le liber pontificalis et la nouvelle édition de M. l'abbé Duchesne. — *G. Kurth.* Une nouvelle histoire des papes. — (Du même). Deux travaux allemands sur Hinc-

mar. — *A. de Barthélemy*. Les chartes de l'abbaye de Cluny. — *Martinov* (le R. P.). A propos de la légende italique.

VII. Mélusine. — *5 janvier : H. Gaidoz*. Quelques recueils de contes. — Les yeux arrachés (voir le numéro suivant). = *5 février : Israël Lévi*. La flèche de Nemrod (suite). — La Grande Ourse (suite). — *J. Tuchmann*. La fascination (suite).

VIII. Revue des traditions populaires. — *25 décembre 1886 : Paul Sébillot*. Les superstitions iconographiques. (Voir le numéro suiv.) — *Z. Wissendorff*. Notes sur la mythologie des anciens Lettons. Deux légendes lettonnes.

IX. Revue des Études juives. — *Octobre-décembre 1886 : J. Halévy*. Recherches bibliques. Le chapitre X de la Genèse (fin). — *S. Reinach*. Notes sur la synagogue d'Hammam-el-Enf. — *Ad. Neubauer*. Le Midrasch Tanhuma.

X. Controverse et Contemporain. — *15 janvier :* L'abbé *Fillion*. L'authenticité du quatrième évangile. — *Paul Allard*. La persécution d'Aurélien.

XI. La Révolution française. — *14 décembre 1886 : J.-F. Thénard*. Élection du curé de Fourqueux. — (Du même). Un sermon civique et constitutionnel en 1790. — *V. Jeanvrot*. Pierre Suzon, évêque constitutionnel de Tours. (Voir le numéro suivant.)

XII. Revue égyptologique. — *IV, 3 et 4 : E. de Rougé*. Mémoire sur quelques inscriptions trouvées dans les sépultures des Apis. — *P. Pierret*. Religion et mythologie des anciens Égyptiens d'après les monuments.

XIII. Mémoires de la Mission archéologique française au Caire. — *N° 3 : U. Bouriant*. Rapport au Ministre de l'Instruction publique sur une mission dans la Haute-Égypte (1884-1885). — *P. Ravaisse*. Essai sur l'histoire et sur la topographie du Caire d'après Makrîzi (palais des khalifes fatimites).

XIV. Recueil d'archéologie orientale (de M. Clermont-Ganneau). — L'inscription phénicienne de Mâ'soub. — Une inscription phénicienne de Tyr. — Une nouvelle dédicace à Baal Marcod. — Un nouveau titulus funéraire de Joppé. — Le temple de Baal Marcod à Deir El Kal'a. — Antiquités et inscriptions inédites de Palmyre. — Mané Thécel Pharès et le festin de Balthasar. — Segor, Gomorrhe et Sodome.

XV. Mémoires de la Société des Études japonaises. — *1886, n° 3: A. d'Irgens-Bergh*. Le bouddhisme siamois. = *N° 4 : Joseph d'Autremer*. La vengeance légale au Japon. — *Léon de Rosny*. Chan-haï-king, traduit du chinois avec un commentaire perpétuel. — *James Legge*. La préface des voyages du pèlerin bouddhiste Hiouen-thsang.

XVI. Archives de la Société américaine de France. — *1886, n° 3 : A. Pousse*. Sur les notations numériques dans les manuscrits hiératiques du Yucatan. = *N° 4 : A. Gastaing*. Études sur la religion des anciens Péruviens. Les ministres du culte. Les Sacrements. — *Pret*. La danse religieuse de l'urine chez les Indiens Zunis.

XVII. Revue orientale et africaine. — *1886, n° 2 : A Castaing.* Tritons et Tritonis.

XVIII. Mémoires de la Société d'ethnographie. — *1886 : L. de Rosny.* Les Antilles. Étude ethnographique, archéologique et religieuse.

XIX. Bulletin de la Société philomathique vosgienne. — *11e année : F. Voulot.* Sur deux antiques inédits retrouvés à Grand (Vosges). — *P. de Boureulle.* L'Alsace de la Réforme.

XX. Bulletin de la Société académique de Brest. — *T. XI* (1885-1886) : *L. Leballe.* Une fête musulmane à Gabès.

XXI. Revue de Gascogne. — *Juin 1886 : A. de Lantenay.* Labadie et le Carmel de la Graville (voir les numéros suivants). — *Juillet :* L'abbé *J. Dudon.* Du lieu de naissance de saint Philibert (voir août-septembre). = *Octobre : A. Plieux.* Le Carmel de Lectoure. = *Novembre : A. de Lavergne.* Les chemins de Saint-Jacques en Gascogne. — L'abbé *Ducruc.* Les curés de Grabiey au XVIIe siècle (Voir les numéros suivants.)

XXII. Revue de l'Agenais. — *XIII, 1 et 2 : Ph. Lauzun.* Les couvents de la ville d'Agen avant 1789. Le couvent de Saint-Antoine.

XXIII. Bulletin de la Société archéologique de Tarn-et-Garonne. *XIV, 3 :* L'abbé *A. Lury.* — L'Ave Maria.

XXIV. Mémoires de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève. — *2e série, t. II* (1886) *: Th. Dufour.* Un opuscule inédit de Farel. Le résumé des Actes de la Dispute de Rive (1535). — *Eug. Ritter.* Chroniques de Genève écrites au temps du roi Henri IV. — *A. Rilliet.* Le billet d'adieu d'un évêque de Genève (1483).

XXV. Annales de l'Académie d'archéologie de Belgique. — *4e série, I, 4 : Van Bastelaer.* Les trois zeupires, pierres levées ou menhirs, à Gozée, près de Thuin.

XXVI. Muséon. — *Janvier : A. Gueluy.* Mœurs des musulmans de l'Asie centrale. — *A. Meherjibhai.* L'état religieux de la communauté pârsie. — De la méthode dans l'enseignement de l'histoire des religions. — *C. de Harlez.* Le livre des conseils d'Aterpât Mansarspendân. — *F. Robiou.* La religion égyptienne. Le Phénix.

XXVII. Academy. — *25 décembre : Max Müller.* An ethnological survey in India. (Lettre à M. H.-H. Risley pour recommander aux ethnographes de ne pas appliquer sans examen les termes et les classifications de la philologie comparée à la société hindoue, les divisions des langues ne correspondant pas nécessairement aux divisions de races.) — Egypt Exploration fund. (Compte rendu de la quatrième séance générale annuelle du 8 décembre : résultat des fouilles à Naukratis, Gemayemi, Nebesheh et Defenneh ; annonce d'une nouvelle expédition de MM. Naville et Griffith pour reconstituer le chemin de l'Exode.) = *1er janvier 1887 : V. Taylor Smith.* Tiele's history of Babylonia and Assyria. — *J. Edkins.* Eastern spread of chaldæan thought (aux

Indes et en Chine). = *8 janvier : W. M. Flinders Petrie.* Recent excavations at Gizeh.

XXVIII. Athenæum. — *25 décembre : J. Hirst.* Notes from Athens (sur les fouilles d'Eleusis).

XXIX. London Quarterley Review. — *Janvier :* Jewish life in the time of Christ. — The religion of Burmah.

XXX. Church Quarterley Review. — *Janvier :* Egyptian christianity. — A Scottish bishop of the eighteenth century. — Early Church history. — The spiritual significance of the Apocalypse.

XXXI. Scottish Review. — *Janvier : D. Bikelas.* Byzantinism and hellenism. — St. Magnus of the Orkneys.

XXXII. Expositor. — *Janvier : Prof. Sanday.* The origin of the christian ministry. Recent theories. — *W. H. Simcox.* Canon Wescott. — Prof. *A. B. Davidson.* The prophetess Deborah. — *A. Maclaren.* Tychicus and Onesimus, the letter bearers.

XXXIII. Antiquary. — *Janvier : Munrot.* Some traces of paganism in gaelic words.

XXXIV. Scottish geographical Magazine. — *Janvier : Ch. Warren.* Palestine, the land and the people as they are. — *J. W. M. Crindle.* Fâ-Hien's travels in India.

XXXV. China Review. — *XV, 1 : Chalmers.* The Sacred Books of the East. — *Eichler.* The life of Tsze-Ch'an. — *Parker.* Chinese and Tartars, Tibetans, etc. — *Taylor.* Heroes and villains in chinese fiction. — *Lockhart.* To the folklore of China.

XXXVI. Babylonian and oriental Record. — *1886 : Rob Brown* (junior). Babylonian astronomy in the west : the Aries of Aratus. — *C. de Harlez.* The four-eyed dogs of the Avesta. — *T. G. Pinches.* The babylonians as a maritime people. — *Terrien de Lacouperie.* The Sinim of Isaiah, not the Chinese.

XXXVII. Indian Antiquary. — *Décembre : Fleet.* A collection of Canarese ballads. — *Beal.* The age and writings of Nagarjuna bodisattva. — *Fleet.* Sanskrit and Old-Canarese inscriptions. — *Wadia.* Folklore in western India. (Voir le numéro suivant.) — *Natesa Sastri.* Folklore in southern India. (Voir le numéro suivant.) = *Janvier.* Rev. *Thomas Foulques.* The Dakhan in the times of Gautama Buddha. — *Murray-Aynsley.* Discursive contributions towards the study of asiatic symbolism.

XXXVIII. Journal of the American Oriental Society. — *XI, 2 : Hopkins.* On the professed quotations from Manu found in the Mahabbarata. — *Hall.* The arabic bible of Dr Eli Smith and Cornelius V. A. van Dyck. — *Bloomfield.* On the position of the Vaitana-Sutra in the literature of the Atharva Veda.

XXXIX. Historische Zeitschrift. — *1887, N° 2 : Görres.* Die historische Kritik und die Legende.

XL. Hermes. — *XXII, 1 : Wissowa.* Die Ueberlieferung ueber die römischen Penaten. — *Stengel.* Zu den griechischen Sacralalterthümern.

XLI. Historisches Jahrbuch. — *VIII, 1 : Mayer.* Bischof Friedrich Nausea von Wien auf dem Concil von Trient.

XLII. Rheinisches Museum für Philologie. — *XLII, 1 : Kerameus.* Neue briefe von Julianus Apostata. — *Nissen.* Ueber Tempelorientierung.

XLIII. Göttingische gelehrte Anzeigen. — *1887, N° 1 : Holtzmann.* Farrar, History of interpretation. — *Kolde.* Keller, Die Waldenser und die deutsche Bibeluebersetzungen. — *Krueger.* Vischer, Die Offenbarung Johannis. — *Horst.* Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu. — *De Lagarde.* Gwynn. On a syriac Ms. belonging to the collection of the archbishop Usher.

XLIV. Baltische Monatsschrift. — *XXXIII, 8 et 9 : Marholm.* Das Christenthum in der skandinavischen Dichtung.

XLV. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. — *1886. N°s 11 et 12 :* Der historische Hintergrund und die Abfassungszeit des Buches Esther und der Usprung des Purimfestes (fin). — *Graetz.* Zur Bibelexegese (fin). — *Theodor.* Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palæstinensische Cyclus. (Voir 1887, n° 1.)

XLVI. Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. — *XL, 3 : Heidenheim.* Die neue Ausgabe der Vers. Sam. zur Genesis. — *Stenzler.* Das Schwertklingengelübde der Indier. — *Böthlingk.* Nachtraege zu Vasiṣtha. — *Kuhnert.* Midas in Sage und Kunst. — *Guidi.* Die Kirchengeschichte des Catholicos Sabprisôc.

XLVII. Oesterreichische Monatsschrift für den Orient. — *N° 12 : Buchner.* Religion, Künste und Fertigkeiten bei den Kamerunern.

XLVIII. Zeitschrift für Assyriologie. — *I, 4 : Sayce.* The Hittite Boss of Tarkondêmos. — *Noeldeke.* Mene tekel upharsin.

XLIX. Ausland. — *1886, N° 50 : v. Seidlitz.* Die alte Kosmogonie der Grossrussen. = *N° 51 : Mailandt.* Mythische Elementen in Rumänien. — Der Schlangentanz der Mokis in Arizona. (Voir n° 52.) = *1887. N° 2 : v. Thümen.* Der Mondaberglaube unter der Landbevölkerung des oesterreichischen Küstenlandes.

L. Deutsche geographische Blätter. — *IX, 4 : Post.* Zaubereiprocesse und Gottesurteile in Afrika.

LI. Sitzungsberichte der kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften. — *N° 51 : Hirschfeld.* Die kaiserlichen Grabstätten in Rom. — *Pernice.* Zum rœmischen Sacralrechte (2e art.).

LII. Theologische Quartalschrift. — *1886, N° 4 : Schmid.* Zacharias Chrysopolitanus und sein Commentar zur Evangelienharmonie. — *Schanz.* Die Wirksamkeit der Sacramentalien. — *Martens.* Die drei unechten Kapitel der Vita Hadrians I. — *Flöchner.* Ueber die Hypothese Steinthals dass Simson ein Sonnenheros sei.

LIII. Katholik. — *Novembre :* Apostolicitæt des Jakobusbriefes nach Inhalt und Form. — Die geistliche Stadt Gottes von der ehrwürdigen Maria von Agreda. = *Décembre :* Gab es im rœmischen Officium Schriftlesungen vor der Zeit Gregors des Groszen ? — Pastor's Geschichte der Päbste.

LIV. Zeitschrift für Kirchenrecht. — *XXI, 4 et XXII, 1 : W. Martens.* Die Besetzung des pæbstlichen Stuhls unter den Kaisern Heinrich III und Heinrich IV. — *Meurer.* Die rechtliche Natur des Tridentiner Matrimonialdecrets. — *Weiland.* Die constantinische Schenkung.

LV. Jahrbücher für protestantische Theologie. — *XIII, 1 : Voigt.* Melanchton's und Bugenhagen's Stellung zum Interim. — *Feine.* Zur synoptischen Frage (2e art.). — *V. Soden.* Der Ephéserbrief. — *Schürer.* Zu Adrianos. — *Siegfried.* Das neue Testament im hebræischen Gewande. — *Gelzer.* Zur Praxis der ost-rœmischen Statsgewalt in Kirchensachen.

LVI. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *XXX, 1 : A. Hilgenfeld.* Die neueste synoptische Evangelienforschung (C. Holsten et C. Weizsäcker). — *Mensinga.* Die Geschichte des Cherubs. — *Görres.* Ritter St-Georg in Geschichte, Legende und Kunst.

LVII. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft. — *N° 11 : Gebhardt.* Der Himmel im Neuen Testament. — *Behm.* Bemerkungen zur Didaché, IX, 2. = *N° 12 : Höhne.* Die drei Hauptnamen des jüdischen Volkes im Alten Testament. — *Zahn.* Die Anfänge des apostolischen Zeitalters.

LVIII. Evangelisches Missionsmagazin. — *Janvier 1887 : Schultze.* Totenverehrung in China. (Voir Février.)

LIX. Bullettino della Commissione archeol. communale di Roma. *Novembre : Gatti.* Un nuovo frammento degli Atti de' Fratelli Arvali.

LX. Archief voor Nederlandsche kerkgeschiedenis. — *II, 1 : Acquoy.* Het geestelijk lied en de Nederlanden vóór de Hervorming.

BIBLIOGRAPHIE[1]

GÉNÉRALITÉS

C. A. de Cara. Notizia de' lavori di egittologia e di lingue semitiche publicati n Italia in questi ultimi decenni. — Prato, Giachetti, 1886, in-8 de 103 p.

W. Schneider. Die Naturvölker. Missverständnisse. Missdeutungen und Misshandlungen. — 2 vol. in-8 de xi-310 et x-501 p. — Paderborn, Schœningh, 1886.

CHRISTIANISME

L. Dumas et *A. Marion.* Évangile selon saint Luc, collationné sur les meileurs textes, avec des notes grammaticales, littéraires, historiques et géographiques. — Paris, Belin, 1887 ; in-12 de x et 158 p.

F. Kaulen. Einleitung in die heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. II, 2. — Besondere Einleitung in das Neue Testament. — Fribourg en Brisgau, Herder, 1886 ; in-8, p. 371 à 599.

F. Buhl. Jerusalem paa Kristi og apostlenes tid efter de nyere udgravninger og undersogelser. — Copenhague, Gyldendal, 1886 ; in-8 de 144 p.

R. F. Grau. Das Selbstbewustsein Jesu. — Nördlingen, Beck, 1887.

D. Gla. Die Originalsprüche des Matthäusevangelium. — Paderborn, Schöningh, 1887.

Maurice Schwalb. L'apôtre Paul. Sa vie et ses œuvres. Traduction par Jules Steeg. — Paris, Fischbacher, 1886 ; 1 vol. in-16 de xix et 297 p.

F. A. Henle. Kolossä und der Brief des hl. Apostels Paulus an die Kolosser. — Munich, Stahl, 1887 ; in-8 de viii et 93 p.

R. A. Lipsius. Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, II, 1. — Brunswick, Schwetschke, 1887 ; in-8 de 472 p.

E. Egli. Altchristliche Studien. Martyrien und Martyrologien æltester Zeit. — Zurich, Schulthess, 1887 ; in-8 de iii et 112 p.

1) En dehors des nombreux ouvrages mentionnés dans la *Chronique* et dans le *Dépouillement des périodiques.*

H. Usener. Acta S. Marinæ et S. Christophori. — Bonnæ, Georg, 1886; in-8 de 80 p.

G. Frommberger. De Simone Mago, I. De origine Pseudo-Clementinorum. — Vratislaviæ, 1886, in-8 de 53 p.

F. A. Lehner. Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten. — Breitkopf, Hartel; in-8 de xxv et 342 p.

S. Aur. Augustini, Hipponensis episcopi, operum sectionis III, 1 : Liber qui appellatur speculum et liber de divinis scripturis sive speculum quod fertur S. Augustini. Rec. F. Weihrich (Corpus script. eccl. lat.; v. XII). — Vienne, Gerold, 1887; in-8 de LII et 725 p.

J. Gerdin. S. Aurelius Augustinus sasom kristlig uppfostrare. — Upsala, Schultz, 1886; in-8 de 75 p.

J. Ficker. Die Darstellung der Apostel in der altchristlichen Kunst. — Leipzig, Seemann, 1887; in-8 de III et 48 p.

F. Loos. Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche, I. Das Leben und die polemische Werke des Leontius von Byzanz. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur de v. Gebhardt et A. Harnack; III, 1 et 2.) — Leipzig, Hinrichs, 1887; in-8 de VIII et 317 p.

G. T. Stokes. Ireland and the Celtic church. A history of Ireland from St-Patrick to the English conquest in 1172. — Londres, Hodder et Stoughton, 1886.

A. C. Chaix de Lavarène. Monumenta pontificia Arverniæ decurrentibus IX°, X° XI° et XII° sæculis. Correspondance diplomatique des papes concernant l'Auvergne depuis le pontificat de Nicolas Ier jusqu'à celui d'Innocent III. — Clermont-Ferrand, Bellet, 1886; in-4 de XXI et 560 p.

L. Gautier. Histoire de la poésie liturgique au moyen âge. Les Tropes I. — Paris, Palmé, 1886; in-8 de VIII et 280 p.

Em. Burnouf. Les chants de l'Église latine. Restitution de la mesure et du rythme selon la méthode naturelle. — Paris, Lecoffre, 1 vol. in-8.

Jean Jansen. L'Allemagne et la Réforme. L'Allemagne et la fin du moyen âge, traduit de l'allemand. — Paris, Plon, Nourrit, 1 vol. in-8.

E. Sackur. Richard, Abt von Saint-Vannes. — Breslau, 1886; in-8 de 100 p.

J. A. Chabrand. Vaudois et protestants des Alpes; recherches historiques contenant un grand nombre de documents inédits sur les vaudois et les protestants des Alpes dauphinoises et piémontaises. — Grenoble, Drevet, 1886; in-8 de 287 p.

Luther' s Briefwechsel. Ed. L. L. Enders (avril 1519-novembre 1520). — Calw, Vereinsbuch, 1887; in-8 de VIII et 536 p.

— Regesta Clementis Papæ V ex Vaticanis archetypis S. D. N. Leonis XIII P. M. jussu et munificentia cura et studio monachorum ordinis S. Benedicti (A. IV). — Rome, Typ. Vat. 1886; in-4 de 483 pages.

Corpus reformatorum V. LX. J. Calvini opera, edd. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss. V. XXXII. — Brunswick. Schwetschke, 1887; in-4 de 752 colonnes.

Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française, ed. A. L. Herminjard. T. VII (1541 à 1542). — Genève. Georg, 1886; in-8 de 546 pages.

E. Gothein. Ignatius von Loyola. — Halle, Niemeyer, 1886; in-8 de 181 pages.

W. Becker. Immanuel Trebellius. Ein Proselytenleben im Zeitalter der Reformation. — Breslau, Dülfer, 1887; in-8 de 55 pages.

P. Leclerc. Fauste Socin. Biographie et critique. — Genève, Georg, 1886; in-8 de 120 pages.

K. Rothenhäusler. Der Untergang der katholischen Religion in Alt-Würtemberg in seinen Ursachen dargestellt. — Leutkirch, Roth. 1887; in-8 de III et 116 pages.

H. M. Baird. The Huguenots and Henry of Navarre. — Londres, Paul, 1886; 2 vol. in-8 de XXII-458 et XVII-525 pages.

J. Addington Symonds. Renaissance in Italy. The catholic reaction. — Londres, Smith, 2 vol., 1886.

Memoriale ordinis fratrum minorum a fratre Joanne de Komorowo compilatum edd. H. Liske et Ant. Lorgiewicz. — Leopoli, 1886; in-8 de 420 pages.

K. Eubel. Geschichte der oberdeutschen (Strassburger) Minoriten-Provinz. — Würzbourg, Bucher, 1886; in-8 de VIII et 408 p.

A. Vuillet. Scènes de la réformation dans le pays de Vaud (1526 à 1538). — Lausanne, Bridel, 1886; in-12 de 96 p.

Ch. Falletti. Jacob Vernet, théologien genevois (1698-1789). — Genève, Georg, 1886; in-8 de 120 p.

A. de Pontbriant. Guerres de religion. Le capitaine Merle, baron de Lagorce, gentilhomme du roi de Navarre, et ses descendants. — Paris, Picard, 1886; 1 vol. in-8.

C. J. Abbey. The English church and its bishops (1700-1800). — Londres, Longmans, 1887, 2 vol. in-8, de 780 p.

F. W. Woker. Agostino Steffani, Bischof von Spiga, apostolischer Vicar von Norddeutschland (1709-1728). Cologne, Bachem, in-8 de VII et 134 p.

A. Carayon. Documents inédits concernant la compagnie de Jésus (1874-1886). — Paris, Taranne, 1886, in-8 de XXIII et 496 p.

R. de Cesare. Il conclave di Leone XIII. — Cita del Castello. S. Lapi, 1887; in-8 de 431 p.

J. F. Schulte. Der Altkatholicismus. Geschichte seiner Entstehung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland. — Giessen, Roth, 1887, in-8 de XV et 683 p.

Eug. Cecconi. Histoire du Concile du Vatican d'après les documents originaux. Préliminaires du concile. — Trad. de l'italien par Jules Bonhomme et D. Duvillaret. — Paris, Lecoffre, 1887, 4 vol. in-8 de III, 553, 500, 724 et 828 p.

Ricard (Mgr). Vie de Mgr de la Bouillerie, archevêque de Perga, coadjuteur de Bordeaux. — Paris, Palmé, 1887, 1 vol. in-8 de 400 p.

St. Zalenski (le P.). Les Jésuites de la Russie Blanche. Trad. du polonais, par le P. Alex. Vivier. — Paris, Letouzey, 1887, 2 vol. in-8.

Amherst. The history of catholic emancipation and the progress of the catholic church in the British isles from 1771 to 1820. — Londres, Kegan Paul, 1886, 2 vol. in-8 de 656 p.

J. E. Darras. Histoire de l'Église depuis la création jusqu'au XIIe siècle, continuée jusqu'au pontificat de Pie IX, par J. Bareille et J. Fèvre. — T. XXXIX (1740-1800). T. LX (1800-1846). — Paris, Vivès, 1886, 2 vol. in-8 de 642 et 644 p.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

A. Kuenen. Historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds, 2e éd., I. 2. De historische boeken des Ouden Verbonds. — Leide, Engels, 1887, in-8, p. 331 à 554.

N. Howard. Beitraege zum Ausgleich zwisschen alttestamentlicher Geschichtserzählung, Zeitrechnung und Prophetie einerseits und assyrischen und babylonischen Keilinschriften andererseits. — Gotha, Perthes.

G. Rawlinson. Bible topography. — Londres, Nisbet, 1886, in-12 de 142 p.

B. Stade. Geschichte des Volkes Israel. I, 2. Berlin, Grote, 1887.

J. T. Belloc. Jérusalem. Souvenirs d'un voyage en terre sainte. — Paris, Palmé, 1886, in-4 de IV et 376 p.

S. Goldsmith. Geschichte der Juden in England im XIe und XIIe Jahrh. — Berlin, 1886, in-8 de IV et 76 p.

A. Wünsche. Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen wortgetreu uebersetzt. II. 1. Leipsig, Schulze, 1886, in-8 de VIII et 378 p.

J. Rosenfeld. Der Mischna-Tractat Berachot (die vier ersten Abschnitte) uebersetzt und erläutert. I. — Presbourg, 1886, in-8 de 64 p.

H. Hirschfeld. Beitræge zur Erklærung des Koran. — Leipzig, Schulze, 1886.

A. Müller. Der Islam im Morgen-und Abendland. II. — Berlin, Grote, 1887.

LES RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

H. Bazin. L'Aphrodite marseillaise du Musée de Lyon. — Paris, Leroux, 1887, 1 vol. in-8.

Th. Homolle. Les Archives de l'Intendance sacrée à Délos (531 à 166 av. J.-C.). — Paris, Thorin, 1887, 1 vol. in-8.

Kennerknecht. De Argonautarum fabula quæ veterum scriptores tradiderint. — I et II. Munich. Lindauer.

W. Greif. Die mittelalterlichen Bearbeitungen der Trojanersage. Ein neuer Beitrag zur Dares-und Dictysfrage. — Marbourg, Elwert, 1886.

RELIGIONS DE L'ASIE

G. Le Bon. Les Civilisations de l'Inde, — en livraisons. — Paris, Didot, 1887.

Suhrllekka. Brief des Nagarjuna an König Udayana. Aus dem tibetischen uebersetzt von H. Wenzel. — Leipzig, Voss.

Mâitrâyanî Samhitâ, ed. L. von Schrœder. T. IV.

FOLK-LORE

H. von Wlislocki. Marchen und Sagen der transsilvanischen Zigeuner. — Berlin, Nicolai, 1887.

H. Gaidoz. La Rage et Saint Hubert. — Paris, Picard, 1887, 1 vol. in-8.

Angers, impr. et stér. A. Burdin et Cie, 4, rue Garnier.

UNE CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DU PAULINISME

DE LA

QUESTION DE L'ORIGINE DU PÉCHÉ

D'APRÈS LES LETTRES DE L'APOTRE PAUL

(*Deuxième article.*) (1)

II

Dans tous les systèmes religieux dont l'objet principal est la rédemption de l'homme, comme c'est le cas pour le système de l'apôtre Paul, la partie négative concernant le péché est toujours dans la plus intime correspondance avec la partie positive concernant le mode et les moyens de salut. La manière dont on conçoit le mal détermine nécessairement celle dont on présente le remède ou *vice versâ*. Il ne sera donc pas inutile de rapprocher la doctrine du péché à laquelle l'étude précédente nous a conduit, de la théorie du salut que l'apôtre a beaucoup plus nettement formulée. Si notre exégèse a touché juste, non seulement il doit y avoir harmonie profonde entre l'une et l'autre doctrine, mais encore un jour nouveau doit rejaillir de la première sur la seconde, et celle-ci apparaître avec un relief d'originalité tout nouveau. Comme il faut nous restreindre, nous bornerons les rapprochements auxquels nous songeons, à ces trois points essentiels : la

1. Voir p. 1 à 21.

christologie, la théorie de la rédemption proprement dite, le plan divin ou la philosophie religieuse de l'histoire.

1. La christologie ou la doctrine de la personne du Christ, n'est touchée que sur un point par la doctrine du péché. Il est évident qu'entre l'idée du péché de l'homme et des thèses comme celles de la nature divine ou de la préexistence du Fils de Dieu, les rapports sont très indirects. Ce n'est qu'au moment où ce Fils de Dieu apparaît comme être véritablement humain dans l'histoire, qu'il y a contact et rencontre entre lui et le péché. La seule question qui se pose est donc celle-ci : Comment, dans la pensée de Paul, le Christ a-t-il pu être réellement un homme et n'être pas atteint de la souillure du péché? Les deux thèses, en effet, sont expressément affirmées : 1° Le Christ a été un réel descendant de David selon la chair, et il est venu dans le monde de la même manière que tout autre individu humain (*Rom.*, I, 3 ; *Gal.*, IV, 4). 2° Il n'a pas connu, c'est-à-dire il n'a pas commis le péché et a accompli parfaitement les commandements de Dieu; il a réalisé la justice entière (δικαίωμα *Rom.*, V, 18 ; II *Cor.*, V, 21). Avec la doctrine du péché que nous avons établie comme étant celle de Paul, rien n'est plus aisé à entendre. Christ a pu venir en chair, comme individu charnel, c'est-à-dire constitué physiologiquement comme tout autre individu humain, sans être souillé par le péché, puisque la vie de la chair, en soi, n'a rien de mauvais. Par ce côté physique, il était dans la même condition qu'Adam ; mais il faut ajouter qu'Adam n'était pas dans la même condition spirituelle que lui; car si le premier homme était ψυχικός, il n'était pas encore πνευματικός. Au contraire, le second Adam, outre la ψυχή ζῶσα et la σάρξ, avait encore la force divine du πνεῦμα. Il n'était pas seulement spirituel, il était l'esprit même (II *Cor.*, III, 17). Il suit de là qu'entre le premier Adam qui était seulement un être *psychique* et la loi de Dieu qui était d'essence spirituelle (*Rom.*, VII, 14) il y avait disproportion et disparité, en sorte que la transgression était facile à prévoir. Au contraire, entre le second Adam qui était spirituel par essence et la loi spiri-

tuelle de Dieu, il y avait parité et harmonie, en sorte qu'il pouvait et devait moralement triompher là où le premier avait succombé. En d'autres termes, l'un avait bien « le vouloir », mais il n'avait pas « le pouvoir » ; l'autre a eu l'un et l'autre. Aussi le Christ a-t-il pu venir impunément sous la loi. Sa vie en a été l'accomplissement, c'est-à-dire un δικαίωμα d'où a découlé ensuite la justification de tous les croyants, membres de son corps, comme du péché d'Adam est sorti la vie pécheresse de ses enfants. Ainsi, entre cette partie de la christologie de Paul et sa théorie de la loi et de l'origine du péché, la cohérence est intime. C'est la même psychologie qui rend compte de l'une et de l'autre.

Il nous semble qu'il n'en est pas ainsi dans la manière traditionnelle d'entendre la doctrine paulinienne. Si la chair a été souillée, en effet, par le péché d'Adam et si elle est pécheresse en soi, il est clair que le Christ n'a pas pu revêtir cette chair ni vivre réellement de la vie de la chair sans être constitué pécheur du même coup. Il n'a pas pu être un homme comme nous ni venir dans le monde par les voies ordinaires. Il faut faire intervenir un miracle spécial, un miracle physiologique pour le préserver de cette contagion universelle. Ce miracle est celui de la conception surnaturelle dans le sein d'une vierge. Encore même ne voit-on pas dans cette théorie pourquoi la chair de la femme serait moins contagieuse que celle de l'homme. Ce miracle, la théologie ecclésiastique l'a payé très cher; car il a fait verser irrémédiablement la christologie traditionnelle dans le docétisme. Mais il n'est pas nécessaire de discuter les inextricables contradictions de ce dogme. Il suffit de constater que l'apôtre Paul l'a absolument ignoré, et la vérité est qu'à son point de vue et pour sauvegarder la sainteté du Christ, il n'en avait nul besoin.

2. Entre la théorie de la rédemption et la notion du péché, le rapport est plus intime encore. Chose très curieuse et parallélisme fort remarquable : quand on lit rapidement et superficiellement les textes de Paul relatifs à l'œuvre

rédemptrice du Christ, on est arrêté par une dualité de vues, une divergence dans les raisonnements et dans les images tout à fait semblable à celle que nous avons constatée dans sa doctrine du péché. Il faut ici faire le même effort et le même travail pour ramener à l'unité ces thèses en apparence contraires.

Ainsi, d'une part, la rédemption est assimilée dans une comparaison ou métaphore, aux sacrifices expiatoires lévitiques et se présente alors comme une expiation transcendante et extérieure, s'accomplissant uniquement entre Dieu et son Fils. Ce serait le dogme officiel de l'Eglise [1]. D'autre part, cette œuvre rédemptrice nous est expliquée tout différemment. Ce n'est plus le Fils éternel, le Dieu second qui meurt pour apaiser le Dieu suprême, c'est l'humanité et l'humanité seule qui meurt avec et dans le Christ. Celui-ci ne meurt pas pour satisfaire Dieu, mais uniquement pour anéantir le péché en faisant mourir la chair qui en est le siège, en sorte que la rédemption n'est plus que la crise historique que la mort du Christ opère dans l'humanité et dans laquelle celle-ci meurt à la vie de la chair et ressuscite à la vie de l'esprit. Dans la manière traditionnelle de comprendre la pensée de Paul, la résurrection du Christ n'a pas de valeur sotériologique; elle n'est que la démonstration visible que le sacrifice du Fils de Dieu a été accepté par le Père. Au contraire, dans la seconde manière d'entendre la rédemption, la résurrection est aussi essentielle que la mort et en représente la partie positive, comme la mort sur la croix en représente la partie négative [2]. On voit très nettement la divergence des deux conceptions. Il s'agit de voir s'il n'est pas possible, comme nous l'avons fait pour les passages relatifs au péché, d'expliquer ces textes en apparence contraires, les uns par les autres et de les ramener à l'unité en les met-

1) *Rom.*, III, 24.
2) *Rom.*, IV, 25; VIII, 3 et 4; VI, 6-8.

tant sous leur jour véritable et dans une subordination légitime. On voit que la difficulté est la même.

Rappelons les résultats essentiels de notre exégèse touchant la doctrine du péché. Celle-ci est constituée par trois éléments : 1° l'impuissance de la chair à accomplir la volonté de Dieu ; 2° l'empire de la loi qui rend nécessairement l'homme psychique péchant et pécheur ; 3° la sentence de condamnation à mort portée par la loi contre tous ceux qui ont péché. Étudions à ce point de vue l'œuvre de la rédemption. Pour qu'elle soit parfaite, il faut de toute nécessité qu'elle abolisse ces trois choses : la sentence de condamnation (κατάκριμα), la faiblesse de la chair et le régime religieux de la loi. L'abolition de la première ne saurait suffire, car, après que satisfaction aurait été donnée pour les péchés anciens, si l'homme restait à l'état psychique et sous la domination de la loi, il surviendrait nécessairement de nouveaux péchés qui exigeraient une expiation nouvelle ; c'est dire que la rédemption ne serait jamais accomplie.

Il fallait donc qu'il y eût et il y a réellement trois choses correspondantes dans la théorie paulinienne du salut. Et, tout d'abord, l'abrogation de la sentence de condamnation. Christ, venu dans la chair et sous la loi, a subi la malédiction de la loi. Celui qui n'a pas connu le péché a été fait péché, c'est-à-dire, a été identifié et fait un avec l'homme psychique et pécheur (II *Cor.*, VI, 21 ; *Gal.*, III, 13 ; *Rom.*, III, 24). C'est sur cette partie négative de la rédemption et sur elle seulement que porte la comparaison avec l'expiation lévitique. Mais cette comparaison n'est qu'une illustration populaire de la pensée paulinienne ; elle ne l'épuise pas, tant s'en faut ; et ce serait un grossier procédé que d'aller chercher maintenant dans le *Lévitique* la notion antique du sacrifice expiatoire pour en déduire à priori l'idée de Paul sur le sacrifice même du Christ. Il est évident que l'image est imparfaite, car il y a dans la mort du Christ quelque chose d'essentiel et qui ne se trouvait pas dans celle des taureaux et des boucs immolés sur l'autel de Iahveh ; ce quelque

chose, c'est le don volontaire de la victime elle-même ; elle n'est pas dévouée ; elle se dévoue librement et par amour (*Rom.* v, 6-9). Par là, son sacrifice devient un acte moral, au lieu d'être un rite magique, et ce point est si essentiel que c'est lui seul, et non les souffrances physiques, qui fait toute la valeur réparatrice de sa mort. Il y a eu donc deux choses dans cette mort : la malédiction supportée et l'amour divin manifesté. On voit ainsi combien on se trompe quand on veut l'enfermer tout entière dans le type ancien du sacrifice expiatoire comme dans un type absolu et partir de celui-ci pour conclure à celui-là. L'image du sacrifice expiatoire ne se rapporte qu'au caractère le plus général et le plus extérieur de la mort du Christ. Il faut la traverser et chercher au delà, dans les textes mêmes de Paul, ce qu'il a réellement pensé sur ce point et comment il s'est expliqué l'abolition du κατάκριμα ou de la sentence de condamnation.

Est-ce par une décision arbitraire que Dieu renonce à punir les pécheurs ? L'effet de la loi est-il simplement suspendu ? Ou bien Dieu est-il satisfait par cela seul qu'un innocent a souffert et est mort à la place des vrais coupables ? Nullement. Il y aurait eu dans cette manière de voir quelque chose qui aurait violemment froissé le sentiment très absolu que l'apôtre avait du droit pénal. La vérité est que loin de professer cette théorie qu'on lui prête communément, il en a eu une toute différente, autrement rigoureuse au point de vue du droit et autrement profonde au point de vue moral. A ses yeux, il faut que la sentence de la loi se réalise jusqu'au bout et pour tous les pécheurs ; qu'elle fasse sortir, comme on dit dans la langue du droit, son plein et entier effet. Autrement la loi ne serait plus loi, c'est-à-dire quelque chose d'imprescriptible et d'absolu. Remontons donc aux vrais principes de la théorie paulinienne.

L'apôtre a nettement formulé deux axiomes juridiques d'où partent toutes ses pensées sur ce sujet. Le premier est celui-ci : « L'homme qui est mort est quitte du péché; ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας (*Rom.*, VI, 7), et cela se com-

prend, puisque le salaire du péché, c'est la mort. Le pécheur qui subit la mort a payé sa dette. Voilà pour le péché et voici pour la loi : « La loi n'a autorité sur l'homme que pendant le temps qu'il est en vie » ; ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ (*Rom.*, VII, 1). C'est son second axiome juridique. De ces deux axiomes, il suit logiquement que pour être quitte du péché et affranchi de la loi, le pécheur doit nécessairement mourir. Le Christ n'est donc pas mort à la place des pécheurs ni surtout pour dispenser les pécheurs de mourir. Paul n'aurait jamais admis cette doctrine. Le Christ, au contraire, meurt pour faire mourir les pécheurs avec lui ; pour que l'humanité meure en lui et, en mourant, soit tout ensemble libérée à l'égard du péché et affranchie du règne de la loi. En effet, l'apôtre répète à chaque ligne que le pécheur par la foi meurt réellement avec le Christ : καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ. (*Rom.*, VII, 4; *Gal.*, II, 20 ; *Rom.* VI, 1-8, etc). Il n'y a pas d'idée qui revienne plus souvent dans toutes ses épîtres ; il n'en est pas de plus essentielle dans son système. La mort du Christ n'opère donc pas la rédemption, parce qu'elle offrirait à Dieu ou à sa loi une satisfaction extérieure et arbitraire à la place de celle que les pécheurs lui devaient. Il ne saurait être question d'un échange en vertu d'un calcul d'équivalence entre la peine subie sur la croix et celle qui était légalement à subir. Non, la mort du Christ fait la rédemption parce qu'elle fournit aux pécheurs, croyants et repentants, le moyen de mourir personnellement et de se libérer ainsi par leur mort à l'égard du péché comme à l'égard de la loi. On parle donc mal quand on dit, pour traduire la pensée de Paul, que le κατάκριμα ou sentence de condamnation a été gracieusement levé ; il vaudrait mieux dire qu'il a eu son accomplissement effectif pour ceux qui ont cru au Christ crucifié et, par cet accomplissement même, a disparu. Le condamné n'a pas été proprement dispensé de la mort, ce qui, aux yeux de Paul, était en droit et moralement impossible ; il a subi sa peine et c'est pour cela que logiquement il en est libéré. En d'autres termes, la grâce

de Dieu ne porte pas sur la remise de la peine, mais uniquement sur le don du Christ, c'est-à-dire sur le *moyen* offert au pécheur de mourir et de ressusciter ensuite « en nouveauté de vie ». Cela est autrement logique et profond que le dogme traditionnel. Pas la moindre entorse n'est donnée dans la théorie de Paul à la loi de justice, puisqu'elle repose tout entière sur l'application rigoureuse et stricte du droit pénal tel qu'il existait de son temps dans les écoles pharisiennes.

Nous ne sommes pas au bout de la pensée de Paul. Pour sauver l'homme, il ne s'agit pas seulement d'abolir la sentence de condamnation ; il faut encore le faire sortir de la vie inférieure de la chair et du régime de la loi. Aussi le croyant meurt-il à la fois comme un coupable qui subit sa peine et comme un être charnel qui doit se dépouiller de la chair, et, par cette crise, s'élever à une forme de vie supérieure. Aussi Paul déclare-t-il que la chair, c'est-à-dire la vie naturelle primitive, est détruite sur la croix du Christ ; elle est crucifiée avec la chair du Christ lui-même (*Gal.*, II, 17-21 ; *Rom.*, VIII, 3 et 4 ; VI, 1-7). C'est d'une nécessité non moins grande que la loi exigeant la satisfaction qui lui est due. La chair, en effet, et entendez toujours par là les instincts de la vie animale, ne peut pas accomplir la loi de Dieu ; par l'effet du commandement de la loi, il se forme, grâce à la chair, un σῶμα τῆς ἁμαρτίας, c'est-à-dire un organisme dont le péché est la loi intérieure, et la dissolution et la mort, la fin inévitable. Il faut détruire cet organisme asservi au péché. Ce qui va donc s'opérer dans la rédemption paulinienne, ce n'est pas seulement l'expiation des fautes commises ou la restauration d'un état perdu ; c'est une crise organique et vitale, une transformation dans la substance de l'homme, et par cette *transsubstantiation interne*, le passage de la vie psychique à la vie spirituelle, du règne de la σάρξ au règne du πνεῦμα. Le πνεῦμα, en effet, prendra désormais la place de la chair dans la constitution de l'individu. Comme tout, dans l'homme ancien, était charnel, jusqu'à l'entendement et à la volonté, tout, dans l'homme nou-

veau, deviendra spirituel, jusqu'à l'organisme lui-même qui, au jour de la résurrection, se transformera, par une nouvelle et suprême crise, en un corps spirituel (σῶμα πνευματικόν, I *Cor.*, XV, 44).

On est bien loin de l'idée de Paul, tant que l'on réduit l'effusion de l'esprit divin à quelques inspirations ou affections nouvelles suggérées à l'âme naturelle de l'homme. La vérité est que l'esprit arrive à former la pleine et entière substance de son être, après la destruction de sa nature primitive ; c'est, pour nous servir des termes mêmes de l'apôtre, « une nouvelle création » (II *Cor.*, V, 17). L'histoire de la chenille rampante, devenant papillon aérien, ne serait encore qu'une image imparfaite de cette métamorphose ; car la chenille réellement ne meurt pas, et le papillon, avec ses ailes, reste toujours soumis à la loi de la pesanteur. Quelque étrange que cela puisse paraître et précisément parce que cela est psychologiquement fort étrange, il faut le redire : dans la pensée de Paul, l'homme naturel et primitif meurt positivement ; l'homme spirituel qui sort de cette mort, est moralement et substantiellement nouveau, si bien que le point difficile dans cette théorie est de savoir où se trouve la cause persistante de l'identité personnelle qui relie, pour l'individu, l'état d'avant la crise et l'état d'après la crise.

Cette cause ne saurait se trouver que dans la foi du pécheur repentant ; car la foi, qui est le germe de l'homme nouveau, peut être considérée comme l'appel désespéré et le suprême effort de l'homme ancien expirant. (*Rom.*, VII, 24, ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος. τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου).

La crise dont nous parlons, qui s'accomplit subjectivement par la foi dans le croyant, s'est d'abord accomplie objectivement dans le Christ lui-même. Sa mort et sa résurrection acquièrent ainsi une valeur représentative universelle et elles achèvent la rédemption de l'homme en lui donnant, avec le moyen de payer la peine ancienne, celui de sortir de l'état psychique pour arriver à l'état spirituel. Ainsi se trouvent conciliés les deux points de vue que nous constations en com-

mençant : celui de l'expiation réparatrice et celui du progrès régénérateur. Le péché n'est pas seulement expié ; il est organiquement vaincu. L'homme meurt, mais, par cette mort même qui est le salaire de son péché, il échappe également à la chair et à la loi. Le même acte qui l'acquitte envers Dieu le délivre en même temps de la chair et l'élève à une vie supérieure. Mais il faut bien le remarquer, cette conciliation simple et logique des deux éléments de la rédemption paulinienne si souvent mis en contradiction réciproque, n'est possible qu'au point de vue de la doctrine du péché qui nous a servi de guide. Remplacez cette doctrine par une autre ; admettez, comme l'orthodoxie officielle, l'état de perfection du premier homme et la notion d'une chute arbitraire, comme on le fait communément, immédiatement l'incohérence reparaît dans la théorie paulinienne de la rédemption ; les éléments qui la constituent s'opposent les uns aux autres, tout se brouille et se confond, et l'on accuse ce grand penseur de tous les illogismes que l'on commet soi-même en l'interprétant. Il n'est plus besoin d'insister. Chacun doit sentir à cette heure que cette doctrine de la rédemption correspond exactement dans toutes ses parties à la doctrine du péché, telle que nous l'avons dégagée. L'une appelle l'autre invinciblement et elles se confirment tour à tour de la plus éclatante manière. Toutes deux réunies forment enfin la philosophie religieuse de l'histoire esquissée par l'apôtre. C'est le dernier point qu'il nous faut toucher.

3. La pensée de Paul ne s'arrête pas dans les antithèses de chair et d'esprit, de loi et de grâce, de transgression et de justification où nous avons vu jusqu'ici sa dialectique se déployer avec tant de puissance. Les notions de chair, de péché et de loi caractérisent la première période de l'histoire humaine ; celles de justification, d'esprit et de vie définissent la seconde. Dans le célèbre parallèle d'Adam et du Christ, il y a déjà autre chose que la simple opposition de la chute et du relèvement. Adam est le représentant du premier âge de

l'humanité, le Christ, le représentant de l'âge mûr. Ici nous ne prêtons pas à Paul une idée philosophique moderne. Avant Pascal, il a comparé l'humanité à un homme qui vivrait toujours. Cet homme universel passe par l'enfance avant d'arriver à la pleine maturité. Il traverse un temps de tutelle et de minorité avant de pouvoir atteindre l'âge de majorité et d'affranchissement (*Gal.*, IV, 1-4). Ces deux périodes, dans la pensée de l'apôtre, avaient leur raison d'être dans les lois mêmes de l'histoire telles que Dieu les avait arrêtées dans son conseil éternel. Comme ce logicien rapporte tout à une prédestination divine, il ne faut point douter que la première de ces périodes, si misérable et si coupable qu'elle nous paraisse, ne fût aussi bien prédestinée dans la sagesse de Dieu que la seconde. C'était un moment transitoire mais nécessaire dans le développement humain, comme il est nécessaire que l'individu passe par l'enfance avant d'arriver à la virilité. Il y a là une loi divine. La vie psychique devait venir avant la vie spirituelle, puisque, dans l'ordre établi des choses, la vie spirituelle ne peut se développer que sur la base de la vie psychique (1 *Cor.*, XV, 46). Il en est de même de la loi ; elle devait venir avant la grâce, car la grâce ne pouvait se produire que là où la loi aurait réalisé la condamnation du pécheur. Paul conclut toutes ses considérations sur ce point en disant que « Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance (συνέκλεισεν ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν) pour faire miséricorde à tous. » — Ce qui veut dire, traduit dans notre langage philosophique, que la loi a réalisé en tous la conscience du péché et de la condamnation, pour que de cette conscience même pût jaillir, par l'Évangile, la conscience de la grâce et de l'adoption divine. Cette idée n'est pas un détail dans les épîtres de Paul ; elle revient sans cesse, et forme comme la clef de voûte de sa philosophie religieuse de l'histoire. Supprimez-la et le paulinisme perd toute son originalité et toute sa profondeur. Elle couronne l'épître aux Romains et donne aux déductions antérieures toute leur force et toute leur vérité. L'apôtre sait bien et ne dissimule pas

ce qu'elle peut avoir d'étrange et même d'incompréhensible pour la conscience des chrétiens. Aussi, ne voulant pas la sacrifier aux objections morales qu'on lui fait de toutes parts, s'incline-t-il devant la souveraineté de Dieu et il termine sa démonstration par ce chant d'adoration et de reconnaissance : « O profondeur, ô richesse de la sagesse et de l'intelligence de Dieu! Que ses décisions sont impénétrables et mystérieuses ses voies! Mais toutes choses sont de lui, par lui et pour lui. A lui soit la gloire dans tous les siècles! »

Nous n'osons prendre sur nous d'atténuer dans un sens ou dans l'autre cette vue historique et philosophique de l'apôtre, tant il l'a développée avec énergie et conséquence. L'exégèse historique n'a qu'un devoir : celui d'exprimer en toute naïveté le contenu des textes eux-mêmes.

Or, ce n'est pas, nous semble-t-il, ce que fait l'exégèse traditionnelle.

Pour celle-ci, la rédemption est juste la réparation équivalente de la chute. Tout alors devient, à la fois, accidentel et surnaturel. La chute est un accident, auquel correspond l'accident de la rédemption ; mais rédemption et chute n'appartiennent pas réellement au développement organique de la vie humaine. L'homme est purement replacé dans l'état normal d'où il était tombé. Dans ce point de vue, il n'y a ni développement ni progrès, et, par conséquent, pas d'histoire au sens vrai de ce mot, mais seulement une large parenthèse dans l'histoire de l'humanité. Nous ne craignons pas de dire que réduire à cela la philosophie religieuse esquissée par Paul, c'est la méconnaître et la dépouiller de toute originalité.

D'autre part, c'est la fausser également que d'absorber le drame moral du péché et de la rédemption dans le développement dialectique d'une thèse spéculative, comme cela est arrivé aux exégètes qui ont interprété Paul d'après Hegel. Il y a, chez l'apôtre, autre chose que le processus logique qui élève l'être d'une forme inférieure à une forme supérieure de la vie. Ce n'est pas bien entendre ni bien traduire sa pensée

que de présenter le péché comme un moindre bien et par conséquent l'absoudre. Supprimer la réelle culpabilité du pécheur, c'est du même coup supprimer tout le drame moral qui constitue proprement cette philosophie de l'histoire, c'est détruire tout le paulinisme. Non, le péché est et reste toujours à ses yeux une transgression positive de la loi de Dieu, à laquelle répond un acte de la volonté divine dans la rédemption. Tout le mystère est ici : métaphysiquement inévitable, le péché est moralement coupable et digne de condamnation. Voilà le conflit tragique dans lequel s'agite la conscience de Paul comme sa pensée. Il y a une sentence réelle de condamnation portée par la loi de Dieu, qu'il s'agit de lever, comme il y a un état charnel duquel il faut sortir. Nous avons relevé ces deux éléments que Paul affirme avec la même énergie dans sa doctrine de la rédemption et dans sa philosophie de l'histoire, le premier correspondant au caractère moral et subjectif du péché dans la conscience humaine, le second à la loi du développement nécessaire de la création arrêté dans le conseil de Dieu. Ce qu'il y a de caractéristique et d'admirable à nos yeux dans le paulinisme, c'est la manière dont il a concilié cette antithèse qui le traverse tout entier, dans sa conception de la mort et de la résurrection du Christ, en sorte que, dans cette crise représentative de la crise par laquelle toute l'humanité doit passer, celle-ci à la fois subit la peine de la mort encourue, et en même temps se transforme et ressuscite avec le Christ dans une vie nouvelle. Ainsi l'expiation du péché et le développement organique de la vie se font en même temps; c'est un seul et même acte qui répare le passé et inaugure un meilleur avenir.

Pour mettre en pleine lumière cette philosophie religieuse de l'histoire, il nous suffira de commenter un passage de la lettre aux Galates où Paul l'a résumée d'une façon lumineuse, *Gal.*, IV, 1-11 : « Tout le temps que l'héritier est mineur, bien qu'étant possesseur de tout, sa condition ne diffère en rien de celle de l'esclave ; il est placé sous la tutelle de ses maîtres et des administrateurs de ses biens jusqu'à l'âge de

majorité fixé par le père. De même, nous aussi, durant notre minorité spirituelle, nous avons été sous le joug des institutions religieuses élémentaires du monde, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου. » Sous cette expression τὰ στοιχεῖα Paul réunit hardiment la religion juive et les religions païennes, en tant que moyens d'éducation rudimentaires aujourd'hui dépassés. Puis il continue ainsi : « Mais, quand fut venue la plénitude du temps, c'est-à-dire quand cet enfant mineur auquel il compare le genre humain arrive à l'époque de sa majorité, quand il est mûr pour la crise d'où il doit sortir homme fait, alors Dieu a envoyé son fils, né de femme, venu sous la loi pour nous racheter de la loi et nous rendre fils de Dieu comme lui par l'adoption divine ; ce qui réalise en nous cette filialité divine, c'est l'esprit du Fils de Dieu même qui, infusé dans nos cœurs, met sur nos lèvres ce mot : Abba, Père ! »

Le christianisme est donc autre chose qu'une révélation doctrinale, ou même la simple réparation équivalente du passé ; il est l'achèvement organique de la vie humaine, la suprême étape du développement qui la fait sortir de l'état psychique pour la mener à l'état spirituel, qui fait passer l'homme de l'esclavage à la liberté, de l'âge de minorité à l'âge de la majorité. D'autre part, il est certain que cette transformation est amenée par un acte surnaturel de Dieu (ὁ θεὸς ἐξαπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ). Mais ce qui est très remarquable, c'est que cette intervention surnaturelle ne rompt nullement la chaîne du développement organique parce qu'aux yeux de l'apôtre, la direction de l'histoire est une création continue ; parce que Dieu ne cesse jamais d'être actif et présent dans son œuvre. L'envoi du Fils au terme des temps d'esclavage et de minorité est un couronnement, l'achèvement de l'œuvre commencée, non un accident ou une exception.

Le christianisme est la religion absolue ; et la religion absolue vient avec la plénitude du temps. Pourquoi vient-elle alors et non plus tôt, si ce n'est qu'elle ne pouvait apparaître avant que les conditions historiques de sa réalisation fussent

remplies? L'humanité devait être mûre pour sortir de tutelle et être reconnue majeure. Faire mûrir l'humanité adolescente, ce fut la tâche de ces institutions rudimentaires, le judaïsme et le paganisme dont l'apôtre a parlé. Mais alors, dira-t-on, qu'y a-t-il de surnaturel ou d'extraordinaire dans le christianisme? Où est le drame moral de la rédemption? Le fruit est mûr et il tombe, voilà tout. Cette objection vient de ce qu'on se méprend complètement sur le genre de cette préparation ou maturation de l'humanité. On est aux antipodes de la pensée paulinienne quand on s'imagine qu'elle consistait dans une élévation graduelle et une amélioration morale, en sorte que l'homme passerait par une transition insensible du moins bien au bien et du bien au mieux. La plénitude du temps, au contraire, est venue quand vint la plénitude de la conscience du péché. Réaliser cette conscience désespérée du péché et mener jusqu'à la mort l'être charnel, ce fut la tâche de la loi et le but de cette première période. Ainsi d'une façon toute morale, la loi qui provoque et condamne en même temps le péché dans tous les hommes, créait dans l'histoire et dans la conscience la réelle possibilité de l'entrée de la grâce dans le monde. Où manque le sentiment du péché, en effet, et avec ce sentiment le désespoir de l'être moral d'y échapper jamais, le sentiment de la grâce est impossible, car les deux sentiments sont corrélatifs et se déterminent l'un par l'autre. On voit donc que la première période de l'histoire qui aboutit à la dissolution et à la mort n'est pas moins nécessaire que la seconde; car, sans celle-là, celle-ci ne pourrait venir. Toutes deux rentrent dans le plan divin et en forment les deux parties essentielles selon le mot de l'apôtre : « Dieu les a tous enfermés pour la désobéissance, afin de faire miséricorde à tous. »

Ce lien interne apparaîtra mieux encore dans ce qui suit : « Dieu envoya son fils, dit l'apôtre, né de femme, venu sous la loi (γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον) ». A quoi tendent ici ces déterminations en apparence superflues? L'exégèse traditionnelle voit dans la première, γενόμενον ἐκ γυναικός, une

allusion à la conception surnaturelle de Jésus dans le sein d'une vierge, c'est-à-dire l'exclusion de tout père humain. On ne peut pas tomber dans une plus grande méprise. Non seulement cette idée n'est pas dans ce texte, mais il y en a positivement une toute contraire. L'être né de la femme est ici appelé de ce nom pour être assimilé à tous les autres hommes, non pour en être distingué. C'est un homme réel, entré dans la vie par la voie commune à tous les autres enfants des hommes, parce que, devant porter sur la croix toute la première humanité psychique et charnelle, il lui devait appartenir réellement. C'est pour la même raison que l'apôtre ajoute : « venu sous la loi », parce que, le régime de la loi étant celui de l'humanité mineure, et comme c'est en lui que l'humanité tout d'abord devait subir la crise d'évolution vers une vie supérieure, il fallait que le Christ eût en lui tous les caractères essentiels de la première période, la chair et la tutelle de loi. Car, aux yeux de Paul, quand le Christ meurt, c'est l'ancienne humanité qui meurt en lui, et quand il ressuscite, c'est encore l'humanité qui ressuscite en celui qui la représente. Qu'on ne s'y trompe point : l'ère nouvelle pour Paul ne commence pas à l'incarnation du Christ, mais seulement à sa résurrection. C'est sa croix qui fait la séparation des deux âges.

Il fallait, avons-nous dit, que le Christ résumât en lui la première humanité psychique pour que celle-ci pût accomplir en lui l'évolution qui devait la mener à une vie supérieure. Voilà pourquoi, enfant de la femme comme tous les autres individus humains, il est aussi venu sous la loi, pour accomplir la loi et supporter en même temps la malédiction portée par la loi sur l'humanité pécheresse. L'humanité mourant en lui et par lui, paie sa dette de mort et, quitte du péché comme de la mort, peut ressusciter avec lui et par lui à une vie toute nouvelle. Ne voit-on pas dès lors quel lien organique relie cette seconde période de l'histoire à la première ? Comme il est de la condition humaine que l'homme passe par l'enfance avant d'arriver à l'âge de raison, de même l'huma-

nité doit passer par l'état psychique avant d'arriver à l'état et à la conscience de fille de Dieu. Dès lors, le christianisme n'est plus quelque chose d'extérieur à l'humanité ou d'accidentel dans son histoire, mais un degré prévu du développement religieux et moral de la nature humaine elle-même, la suite et l'achèvement de la première création de Dieu. Ne peut-on pas dire, en effet, que c'est la nature humaine qui meurt avec le premier Adam, et que c'est cette même nature humaine qui, pour se transformer, ressuscite avec le second ? Après s'être opposées, les deux périodes s'enchaînent, en ce sens que la première a son but et sa fin dans la seconde, comme celle-ci a ses racines dans la première. Ajoutons, en effet, qu'au point de vue historique, elles ne sont pas reliées uniquement par la conscience du péché, mais encore, dans la révélation divine, par « la promesse » (ἡ ἐπαγγελία) et par les prophéties qui entretinrent à travers toute l'histoire d'Israël la validité de la promesse faite à Abraham (*Gal.*, III). La promesse, en effet, dans la conception paulinienne, c'est déjà l'évangile de la justification par la foi venu avant la personne du Christ ; c'est, dans la saison première, l'anticipation de la saison future, comme, dans celle-ci, après la crise de la mort et de la résurrection, il ne manque pas dans la vie du croyant de restes de sa condition antérieure dont il ne se dépouillera que peu à peu (2 *Cor.* IV, 16).

Il faut tirer une dernière conséquence de notre interprétation des idées pauliniennes. Comme il est certain que le premier Adam, d'après Paul, était essentiellement psychique ou charnel et n'avait pas le πνεῦμα ζωοποιοῦν, l'esprit qui fait vivre, il est certain aussi qu'il ne pouvait pas avoir les fruits de cet esprit, à savoir la justice et la vie éternelle. En d'autres termes, loin d'être immortel par essence, l'homme primitif était, par essence, mortel et corruptible. Remarquez, en effet, que ce n'est que grâce à la transformation de la nature humaine dans le Christ, lorsqu'elle devient spirituelle de psychique qu'elle était, que cette nature mortelle revêt l'immortalité, et ce qui était corruptible, l'incorruptibilité :

c'est-à-dire que l'homme n'entre dans l'immortalité qu'en entrant dans « le royaume éternel de Dieu ». Ces deux expressions sont parfaitement équivalentes chez Paul. Paul n'a pas l'idée d'un corps charnel qui serait inattaquable à la mort. Dans son langage, les notions de chair et de corruption sont corrélatives et inséparables. Il dira que « celui qui sème pour la chair moissonnera la corruption. » (*Gal.*, VI, 8.) On comprend également pourquoi il ne s'occupe pas de la condition des méchants dans son eschatologie et pourquoi surtout il est aux antipodes d'un enfer éternel. Le pécheur impénitent ne sort pas de l'état charnel et reste par conséquent soumis à la loi de corruption et de destruction qui régit les êtres charnels. Ils périssent et sont comme s'ils n'avaient jamais été.

Mais alors il faut entendre aussi autrement qu'à la façon vulgaire, cette parole qui sert de point de départ à tous les raisonnements de l'apôtre : « La mort est le salaire du péché ; elle est entrée dans le monde par le péché. » Puisque le premier homme n'était pas immortel de nature et par essence, il ne faut pas dire que la loi physique de la mort n'existait pas dans le monde avant le péché d'Adam. Paul n'a jamais dit cette absurdité que s'est appropriée la doctrine traditionnelle. Il ne se représente pas la mort comme une punition surnaturelle du péché, comme un châtiment venant du dehors s'abattre sur un être créé immortel. La chair n'a pas en elle le principe de la vie parce qu'elle n'a pas le principe de la justice. D'elle sortent le péché et la mort par la même dialectique interne qui fait sortir la justice et la vie du principe spirituel de l'humanité. En d'autres termes, la chair est d'essence corruptible parce qu'elle ne peut jamais être que dans un rapport négatif avec le royaume de Dieu. Au fond, pécher, c'est déjà commencer de mourir et mourir c'est achever de pécher, c'est-à-dire de s'écarter de la source de la vie. Le péché et la mort sont deux moments organiques du même processus de dissolution provoqué dans la chair par la loi. L'homme était appelé, sans nul doute, à une vie

supérieure qui devait être en même temps pour lui la vie éternelle ; mais il n'y pouvait arriver qu'en se transformant d'être psychique en être spirituel. Tant qu'il reste psychique, il reste nécessairement pécheur et mortel. La mort n'est le salaire du péché que parce qu'elle en est le fruit, et l'une et l'autre sont les fruits naturels de la chair.

On voit combien les idées de l'apôtre Paul sont déterminées et conditionnées les unes par les autres. Tout est lié dans ce système si profond et si original, et le meilleur signe d'une juste interprétation sera toujours le maintien de cette cohérence intérieure entre toutes ses parties.

A. Sabatier.

LE

ΔΑΙΜΩΝ

HISTOIRE D'UN MOT ET D'UNE IDÉE[1]

L'origine significative du sanskrit *deva*, du grec Ζεύς et θεός, du latin *deus*, dieu, primitivement brillant, ne laisse aucun doute sur celle de δαί-μων, qui se rattache à la même racine que δαίω, je brille, je brûle (cf. δῆ-λος, brillant ; sanskrit, *di*, parf. *di-dây-a*, briller). Ainsi s'explique l'identité de sens dans Homère des mots θεός et δαίμων désignant l'un et l'autre la divinité.

L'étymologie adoptée par Pott, et à laquelle Curtius parait assez favorable, qui fait dépendre δαίμων de δαίω « couper, diviser, distribuer », et qui en identifierait l'idée première avec celle de la divinité en tant que dispensatrice des biens et des maux, n'a d'autre raison d'être que l'inobservation de la double acception primitive de δαίω, briller, brûler.

L'explication ancienne, qui rattachait δαίμων à δαήμων, intelligent, savant, était plus près de la vérité, les racines δαη et δαι procédant d'un même antécédent et le sens de savant (celui qui connait, qui voit) dérivant généralement de celui de briller, être éclairé, etc.

Bien que δαίμων, comme nous l'avons déjà vu, ait chez Homère le sens de dieu et se confonde souvent avec celui de θεός, on peut constater pourtant dans l'emploi homérique des deux mots les différences suivantes :

δαίμων est d'un emploi bien moins fréquent que θεός ; δαίμων n'est

1) Résumé d'une conférence faite à la Faculté des Lettres de Lyon en mars dernier.

presque jamais employé au pluriel, θεός l'est très souvent ; δαίμων n'a pas de forme féminine, tandis que le féminin θεά correspond à θεός. Les θεοί sont qualifiés, déterminés ; le poète les dit immortels; ils habitent l'Olympe, ils sont opposés aux hommes, aux mortels; de plus, θεός est le terme générique sous lequel sont compris Zeus, Apollon, Poseidon, etc., dont les traits, le caractère, les actes, les fonctions, sont sans cesse indiqués. Rien de tel pour le δαίμων, divinité isolée, anonyme, sans sexe, sans attributions définies et qui, à ce titre, est essentiellement propre à résumer en soi tout ce que comporte l'idée divine à l'époque héroïque et particulièrement l'omnipotence, abstraction faite des passions anthropomorphes, comme la colère, la pitié, l'amour, etc., qui peuvent en contrarier l'exercice.

Ainsi doit s'expliquer, je crois, le rôle déjà mixte du δαίμων chez Homère. Tout-puissant, inflexible, impassible, de lui dépendent le bien et le mal. Il est identifié en quelque sorte au destin. En un mot, c'est la divinité conçue comme cause de toute chose et par conséquent du bonheur et du malheur des hommes [1]. Tel il est resté d'ailleurs dans tout le cours de l'antiquité païenne et de là les mots de εὐδαίμων, celui pour qui la divinité est bonne, heureux et Κακοδαίμων, celui pour qui la divinité est méchante ; l'influence favorable ou néfaste qu'attribuent Plutarque et Apulée entre autres aux δαίμονες devenus légion, etc.

Ce n'est qu'avec le christianisme que le δαίμων, ou plutôt les δαίμονες, ont pris un caractère nettement mauvais. Ils sont assimilés au diable, dont ils semblent, pour ainsi dire, la monnaie ; ils forment l'antithèse de Dieu, qui leur laisse l'empire du mal en se réservant celui du bien.

La conception du δαίμων homérique constitue donc dès ces hautes époques comme un embryon de monothéisme rationnel ou le germe de l'idée d'un dieu unique de qui tout dépend, et par conséquent responsable de tout. Mais un tel dieu était trop abstrait pour soutenir la concurrence avec ses rivaux anthropomorphes, exclusivement bons à ce titre pour ceux qui les priaient et les comblaient d'offrandes. La mythologie étouffa ainsi la semence de la philosophie naissante qui ne devait ressusciter en Grèce que bien des

1) Pour les détails, voir Hild, *Étude sur les Démons*, et Monin, *Critique philosophique*, nouvelle série, I, p. 201-202.

siècles plus tard et sous des formes qui conservèrent souvent et pour longtemps l'empreinte des mythes qui l'avaient précédée.

En tout cas, c'est à cette influence de la mythologie, à l'idée qui vient d'elle des dieux anthropomorphes, essentiellement bons pour leurs adorateurs, qu'est due surtout l'importance prise par l'insoluble question de l'origine du mal. Les dieux bons nécessitaient l'hypothèse des divinités malfaisantes ; de celle-ci et de ceux-là découlait à son tour la nécessité d'une synthèse dont pendant de longs siècles l'esprit humain s'est tourmenté vainement à chercher la formule.

Paul Regnaud.

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

RELIGION ÉGYPTIENNE

LE RITUEL DU SACRIFICE FUNÉRAIRE

E. Schiaparelli, *Il Libro dei Funerali degli Antichi Egiziani*, tradotto e commentato da Ernesto Schiaparelli, Roma, Torino, Firenze, Erm. Lœscher, 1881-1882, gr. in-4, 1 vol. de texte, VIII-166 pages, prix 50 francs, et 3 volumes de planches, prix 100 francs.

J. Dümichen, *Der Grabpalast des Patuamenap in der Thebanischen Nekropolis*, in vollständiger Copie seiner Inschriften und bildlichen Darstellungen, und mit Uebersetzung und Erläuterungen derselben, herausgegeben von Johannes Dümichen, Leipzig, J.-C. Hinrichs, 1884-1885, 2 vol. in-4, I, XIII-48 pages, XXVI planches; II, 56 pages, XXIX planches.

Les textes des Pyramides, que j'ai analysés brièvement dans un article précédent[1], font partie d'un rituel des plus compliqués, dont on observait scrupuleusement les indications en tout ce qui concernait la consécration du tombeau, les cérémonies des funérailles et celles des services commémoratifs qu'on célébrait chaque année, à date fixe, en l'honneur des morts. Les versions d'Ounas, de Teti, de Pepi Ier, ne donnent le plus souvent que les prières, sans

1) Cf. *Revue des Religions*, t. XIII, p. 123-139.

indiquer les personnes qui prenaient part aux sacrifices, leurs mouvements, leur mimique, l'instant précis où chaque parole devait être prononcée, où chaque objet devait être présenté. Celles de Mirinrî et de Pepi II fournissent déjà quelques détails de mise en scène. Celles du second Empire thébain, de l'époque saïte, des temps gréco-romains, suppléent au silence des monuments plus anciens, et multiplient les indications ritualistiques; quelques-unes même joignent au texte des tableaux qui illustrent chaque moment des opérations, et qui nous permettent de reconstituer le drame des funérailles, de le noter avec la même exactitude qu'on ferait aujourd'hui un ballet. On comprend facilement la raison qui a déterminé les scribes égyptiens des âges récents à multiplier ainsi les renseignements. A mesure que les siècles s'accumulaient, le sens véritable des rites tendait de plus en plus à se modifier, peut-être même à disparaitre; on les pratiquait indifféremment et comme par machine, sans trop savoir quel motif les ancêtres avaient eu de les établir. Beaucoup d'entre eux ne répondaient plus en aucune façon aux idées qu'on entretenait sur les conditions de l'autre vie. On les respectait cependant, et on s'obstinait d'autant plus à les accomplir qu'on en comprenait moins la portée. De même que les libraires chargés de copier le *Livre des Morts*, lorsqu'ils hésitaient entre deux leçons différentes d'une même phrase ou d'un même chapitre, les transcrivaient à la suite l'une de l'autre, et laissaient à l'âme le soin de discerner la bonne, les prêtres, auxquels revenait le soin d'enterrer les momies, ne voulaient rien retrancher du cérémonial traditionnel, de peur de supprimer quelque formalité utile au bonheur de l'homme en son tombeau; et, comme il était à craindre qu'on oubliât bien des choses, si l'on continuait à ne tracer que le texte des oraisons dans les chambres funéraires et sur les papyrus, on commença d'y joindre en rubriques, toutes les recommandations nécessaires à qui voulait les réciter efficacement. Les ouvrages où l'on a reconnu ce mélange de prières et d'indications professionnelles, se rapportent, les uns, comme le *Rituel de l'embaumement*, à la préparation du cadavre, les autres, comme le *Livre des funérailles*, à la mise au tombeau.

Le *Livre des funérailles* a été découvert, vers 1877, par M. E. Schiaparelli, et publié par lui, à partir de 1881, dans un mémoire, qui malheureusement n'est pas encore achevé. M. Schiaparelli a établi le texte au moyen de trois documents principaux. Le premier est

conservé au musée de Turin. C'est un cercueil de bois, en forme de momie, qui appartenait au scribe royal de la nécropole thébaine, Boutehiamon, fils de Thoutmos et de la dame Bokiamon. Ce personnage, qui, pendant sa vie, avait pris part à tant d'enterrements, voulut sans doute emporter avec lui dans l'autre monde un exemplaire du livre où il s'était instruit à ses fonctions, et le fit transcrire entièrement, aux encres rouge et noire, sur les deux couvercles de son cercueil. Le manuscrit compte environ trois cents lignes en hiératique de la XX[e] dynastie, net et lisible. Quelques égratignures du bois ont fait disparaître çà et là des mots ou même des portions de lignes. Ces lacunes sont presque toujours faciles à combler, grâce au papyrus de l'Hathorienne Saï, l'un des plus précieux que possède la riche collection du Louvre[1]. Ce papyrus a été commandé, vers la fin du premier ou le commencement du second siècle de notre ère, pour une dame thébaine nommée Saï, qui appartenait probablement à une grande famille d'archontes, celle des Soter. C'est donc un des monuments les plus récents qui nous soient parvenus de la paléographie égyptienne; l'écriture en est maigre, gauche, anguleuse. Dévéria en avait reconnu l'importance et s'en était servi, à plusieurs reprises, dans le mémoire qu'il consacra au fer et à l'aimant chez les Égyptiens[2], mais la mort l'empêcha d'en donner l'édition qu'il méditait. M. Schiaparelli l'étudia sur lieu pendant l'hiver de 1877-1878, vit qu'il contenait une version du Livre de Boutehiamon, et le calqua en entier. Un hasard heureux lui révéla bientôt une troisième recension plus importante peut-être que les deux autres. Champollion et Rosellini avaient dessiné dans la syringe de Séti I[er], puis publié, une série de scènes des plus curieuses, où l'on voit des prêtres occupés à vêtir, à huiler, à nourrir la statue du roi. Les trop courtes légendes qui accompagnaient les tableaux concordaient très exactement avec certaines indications du *Livre des funérailles*; d'ailleurs M. Naville avait fait connaître, en 1873, dans la *Zeitschrift*, quelques lignes des inscriptions gravées sous les figures, et ce fragment coïncidait avec un passage du livre de Boutehiamon.

1) Th. Dévéria, *Catalogue des Manuscrits égyptiens*, p. 170-171, VII, 4, Inv. n° 3155.

2) *Le fer et l'aimant, leur nom et leur usage dans l'ancienne Égypte*, dans les *Mélanges*, t. I, p. 45.

M. Schiaparelli eut la fortune de retrouver une copie complète, dans les papiers inédits de Rosellini, et, comme un bonheur de même qu'un malheur ne vient jamais seul, M. Naville lui communiqua, vers le même temps, ses carnets de voyage, où il avait consigné une copie plus fidèle que celle de Rosellini. La version de Séti Ier, illustrée à profusion par des sculpteurs de grand talent, lui permit non seulement de comprendre le texte, mais de retracer les péripéties diverses de la cérémonie. Jusqu'à présent, il n'a traduit que la moitié environ du *Livre des funérailles;* le reste paraîtra dès que l'état de sa santé lui permettra de reprendre le travail. La traduction est nette, presque partout excellente, les notes philologiques sont courtes en général, mais bien placées, le commentaire est des plus intéressants, malgré la tendance mystique qu'on y remarque par endroits, et rend un compte suffisant de ce qui se passait pendant le sacrifice en l'honneur des morts. M. Schiaparelli a depuis lors passé plus de six mois en Égypte, et a recueilli dans les tombeaux de Thèbes des documents nouveaux dont il profitera pour compléter son œuvre.

Ceux que M. Dümichen a placés à sa disposition, et à celle de tous les Égyptologues, peuvent dès à présent compter parmi les plus importants. La plupart des voyageurs qui ont visité la plaine de Thèbes sont entrés dans le tombeau de Peteménophi, mais n'y sont pas demeurés longtemps. Sans parler du danger qu'ils y affrontent de glisser inopinément et de tomber dans un puits, les millions de chauve-souris qui y ont établi leur quartier général, leur diwân, comme disent les bourriquiers arabes, l'ont empesté au point qu'on ne peut y séjourner quelque temps sans être saisi d'un mal de cœur irrésistible. Même les employés du Musée de Boulaq, aguerris, par métier, à toutes les odeurs, ne se sont pas accoutumés à celle-là et paient leur tribut comme les autres. M. Dümichen avoue n'avoir pas été, lui non plus, à l'épreuve de la nausée, et je me figure aisément ce qu'il a dû souffrir à copier les textes dont ce tombeau maudit est littéralement couvert. Non seulement il a entrepris ce travail, mais il y a persévéré pendant de longues semaines, et c'est là un acte de dévouement dont on ne saurait trop lui être reconnaissant. Il n'a eu ni le temps ni le désir de tout dessiner, mais ce qu'il a recueilli lui a fourni la matière de six grands volumes in-quarto, dont deux sont déjà entre nos mains. Les murs du tombeau et les inscriptions ont souffert beaucoup du temps

et des hommes. M. Dümichen a profité des versions du *Livre des funérailles* et des textes des pyramides pour combler les lacunes. Ses restitutions, indiquées avec soin, évitent au lecteur les difficultés qu'on éprouve d'ordinaire à se reconnaître au milieu de phrases mutilées; l'examen le plus superficiel montre d'ailleurs qu'elles ont été exécutées avec une habileté et une précision qui laissent peu de prise à la critique. Les introductions renferment la traduction complète de tous les morceaux. Le premier volume est consacré presque entièrement à la table d'offrandes. Elle était très développée dans le tombeau de Pétéménophi, M. Dümichen l'a comparée à d'autres documents du même genre qu'on trouve dans les mastabas de l'Ancien Empire et dans les syringes de l'époque thébaine et saïte. On y trouve mêlés une partie des textes de Schiaparelli, mais illustrés de vignettes nombreuses, dont les données rectifient parfois et parfois complètent ce que nous avaient appris les vignettes du tombeau de Séti Ier. Ce qui vient ensuite reproduit pour la plupart les formules que j'ai copiées dans les pyramides royales de la Ve et de la VIe dynastie. Les variantes y sont rares, et celles même que j'y ai relevées me paraissent provenir souvent d'erreurs commises par les scribes. La langue archaïque de ces documents ne devait plus être comprise couramment pendant les siècles qui précédèrent notre ère, et les prêtres les plus habiles devaient commettre en les lisant plus d'un contresens. Il est à remarquer que les fautes se rencontrent presque toutes dans les endroits où les égyptologues modernes hésitent et proposent des interprétations diverses. C'est là un fait de nature à les encourager dans leurs recherches; il est beau d'en être arrivé, après soixante ans seulement d'étude, à comprendre les textes les plus anciens et les plus obscurs de la langue aussi bien que pouvaient le faire les Égyptiens instruits qui vivaient sous les dernières dynasties indigènes. Les traductions de M. Dümichen ne diffèrent de celles de M. Schiaparelli ou des miennes que par des nuances. Les savants étrangers au déchiffrement, et qui voudraient se servir de nos traductions pour connaître les idées des Égyptiens sur l'autre monde, peuvent les employer avec confiance, sans courir le risque de se tromper sur autre chose que sur des points de détail.

J'ai déjà rappelé à plusieurs reprises que les cérémonies de l'enterrement avaient pour objet de préparer au mort une maison, de la meubler, de l'approvisionner, et de le placer lui-

même dans des conditions telles, qu'il ne mourût pas une seconde fois à jamais, mais qu'il profitât de tout ce que la piété de ses enfants ou sa propre prévoyance lui avaient assuré pour l'entretenir en santé après sa disparition d'entre les vivants. Bien des personnes ont été surprises de la minutie avec laquelle j'ai suivi cette idée jusque dans ses dernières conséquences et se sont demandé si je ne m'étais pas avancé trop loin. La minutie n'est point mon fait, elle est le fait des Égyptiens eux-mêmes. Cet étrange peuple, l'un des plus subtils et des plus formalistes qui ait jamais existé, n'avait voulu rien laisser au hasard en matière aussi importante. Il ne se contentait pas de faire une offrande au mort; il s'inquiétait aussi de savoir comment elle parviendrait à son adresse. La momie n'était plus qu'un corps inerte, emprisonné de bandelettes, incapable de marcher, de manger, de parler, de voir, d'accomplir aucune des fonctions inséparables de la vie en l'autre monde comme en celui-ci. On s'efforça de lui rendre ce qui lui manquait, et on imagina pour cela un cérémonial des plus compliqués, celui-là même qu'Hor avait inventé au profit de son père Osiris. Tantôt c'était la momie elle-même qui le subissait, tantôt c'était une des statues en bois ou en pierre qu'on enfermait dans le tombeau et qui servaient de support au double. Le décrire en entier serait fastidieux; je me contenterai d'en exposer la partie la plus importante, l'opération par laquelle on *ouvrait la bouche et les yeux* du mort pour lui permettre de recevoir et de manger le repas funéraire. Elle s'accomplissait dans une des chambres de la chapelle extérieure et sur l'espace libre qui s'étendait devant le tombeau. Plusieurs personnes y prenaient part. C'était d'abord l'*officiant* (*khri-hibou*) qui, le rouleau de papyrus en main, dirigeait la cérémonie, indiquait à chacun la place à prendre ou les gestes à exécuter, récitait ou soufflait les discours qu'on devait tenir à chaque moment de l'action. Il était aidé dans sa tâche par un *domestique* (*somou*, *sotmou*), par un *ami* (*smirou*) qui, ou bien était réellement choisi parmi les amis ou bien était un employé de rang secondaire chargé de les représenter, par le fils même du mort, *son fils qui l'aime* (*si-mirif*), par les deux pleureuses en chef, la grande qui figurait Isis, la petite qui figurait Nephthys, par un *boucher* (*monhou*, *amenhou*), et par des figurants, l'*Amiasi* (celui qui est dans la syringe), les *Ami-Khonti* (ceux qui sont à l'intérieur), les *Masniti* (gardes du corps d'Hor)[1], l'*Horkhitit*

1) Les *Masinou*, *Masniti* sont représentés à Edfou la pique à la main et for-

et d'autres encore. C'était la représentation d'un mystère divin qu'on jouait à chaque enterrement. La momie était Osiris, les pleureuses, ses deux sœurs, Isis et Nephthys; Anubis, Hor, tous les dieux de la légende osirienne se préssaient autour de lui. On se demandera peut-être combien d'acteurs exigeait la représentation de ce drame? Autant qu'on voulait ou qu'on pouvait s'en procurer pour toutes les scènes qui s'accomplissaient à l'extérieur du tombeau, le convoi, la lamentation, le sacrifice sanglant, le repas funéraire, fort peu pour celles qui avaient le caveau comme théâtre. La momie n'avait presque jamais autour d'elle plus de quatre personnages à la fois, Hor et ses trois enfants, les dieux des quatre points cardinaux du ciel, ceux qui avaient jadis enseveli Osiris. Ces quatre personnages, dont le principal, l'officiant, représentait Hor, devenaient tour à tour, selon les besoins de l'action, l'*Amiasi*, les *Amioukhonti*, les *Masniti*, peut-être même le fils du mort.

Les mouvements et les discours de ces personnages sont consignés dans l'écrit spécial qui portait pour titre : « Faire l'ouverture de la bouche (*Ouap-ro*) et des yeux à la statue » du mort, ou « au mort » lui-même. Elle aurait dû s'accomplir toujours dans l'intérieur du tombeau, que les Égyptiens appellent la *Salle d'or* (*Hat-noubou*), c'est-à-dire dans la chambre même du sarcophage, mais l'étude directe des monuments montre qu'il ne pouvait pas en être ainsi le plus souvent. Dans la plupart des mastabas et des hypogées de l'Ancien et du Nouvel Empire, la chambre funéraire n'est pas de plain-pied avec les autres salles; on n'y parvient que par un puits vertical, dont la profondeur varie entre trois et quarante mètres. Si donc l'*Ouverture de la bouche* avait dû s'y faire, les prêtres et les gens de la famille auraient été obligés de descendre et de remonter à chaque instant au bout d'une corde, ce qui aurait compliqué leur œuvre de piété et l'aurait rendue périlleuse. Il me parait résulter de l'examen des peintures et des bas-reliefs que l'on dressait le plus souvent la statue, soit dans l'une des chambres de la chapelle extérieure, soit même sur la petite plateforme qui précédait le tombeau, et qui devenait la *Salle d'or* pour la cir-

maient la garde d'Horus. (Cf. Lanzone, *Dizionario di Mitologia Egizia*, p. 326-327, Tav. X, 3.) Leur nom vient de la racine *mas*, *mos*, *piquer*, *percer*, d'où *sculpter* et *naître*. Ils sont littéralement *ceux qui piquent*, *ceux qui pointent de la lance*.

constance. On la posait, la face au sud[1], sur une couche de sable de dix ou quinze centimètres d'épaisseur, qui simulait la montagne funéraire, la région stérile de l'Occident, puis le *domestique* ou l'*ami* entrait en scène. Il tournait autour d'elle, l'encensoir à la main, en répétant à quatre reprises : « Tu es pur, tu es pur, o Osiris N » et commençait les purifications préliminaires. C'était d'abord avec l'eau contenue dans quatre vases à goulot latéral. Il passait quatre fois derrière la statue et l'aspergeait en récitant une courte formule : « Ta propreté est la propreté d'Hor et réciproquement, ta propreté est la propreté de Sit et réciproquement, ta propreté est la propreté de Thot et réciproquement, ta propreté est la propreté de Sopou et réciproquement : tu as pris ta tête et tu as purifié tes os auprès de Sibou. » Les quatre dieux invoqués présidaient aux quatre points cardinaux, Hor au sud, Sit au nord, Thot à l'ouest, Sopou à l'est. Ici, comme dans beaucoup d'autres cérémonies, on disposait tout de telle sorte que le personnage fût prêt à se présenter dans chacune des quatre grandes maisons du ciel, devant chacun des dieux qui y siégeaient, et chacun des vases répondait à l'un des dieux. La libation avait pour effet premier de rendre au mort l'usage de sa tête, que l'embaumement lui avait enlevé, et de nettoyer ses os à la satisfaction du dieu de la terre dans laquelle il reposait, Sibou. La purification par l'eau à peine terminée, recommençait une seconde fois avec quatre vases de formes différentes, nommés les *rouges*. Le *domestique* ou l'*ami* refaisait à quatre reprises le tour de la statue en invoquant les quatre dieux, puis il ajoutait en guise de conclusion : « Tu es pur, tu es pur, Osiris N » par quatre fois encore : « Tu as reçu ce qu'il y a dans les yeux d'Hor et les deux vases rouges de Thot, te purifiant de ce qui ne doit pas exister en toi[2]. » D'après la théologie égyptienne, tout ce qu'il y avait de bon au monde était sorti de l'œil d'Hor, tout ce qu'il y avait de mauvais de l'œil de Sit : l'offrande qu'on présentait au mort était donc appelée l'*Œil d'Hor*, que ce fût de l'eau comme ici, une cuisse de bœuf comme nous le verrons plus loin, du vin, du lait, une plante, une pierre précieuse, un parfum, une étoffe. La purification par l'eau n'était pas la seule des cérémonies qu'on exécutât en partie double ; la plupart des rites

1) Schiaparelli, pl. L *a*, p. 28-30.
2) Schiaparelli, pl. L *b-c*, p. 30-37.

religieux étaient répétés par deux fois. Le monde était, en effet, partagé en deux mondes qui se complétaient mutuellement, celui du Nord et celui du Sud, celui de la couronne blanche et celui de la couronne rouge. Le mort ne pouvait être assuré dans son tombeau qu'à la condition d'avoir accès à l'un et à l'autre et de disposer à son gré de ce qu'ils renfermaient : on lui donnait donc le blé du Nord et le blé du Sud, le vin du Nord et le vin du Sud, le bœuf du Nord et le bœuf du Sud, ici l'eau du Nord et l'eau du Sud, dans les paragraphes qui suivent immédiatement l'encens du Nord et l'encens du Sud.

La purification par l'encens comportait trois degrés. En premier lieu le *domestique* ou l'*ami* prenait cinq grains de parfum du midi, de la ville de Nekhab, la dernière des grandes villes religieuses de l'Egypte méridionale aux temps les plus anciens, et tournait quatre fois autour de la statue en répétant : « Tu es pur, tu es pur, Osiris N » à quatre reprises « Parfum, [le voici] ton parfum [qui] ouvre ta bouche ; Osiris N. goûte son goût dans les demeures divines. C'est l'exsudation d'Hor, le parfum, c'est l'exsudation de Sit, le parfum, c'est ce qui affermit le cœur des deux Hor, le parfum de ta bouche, car ton encens [c'est celui avec lequel font leurs] purifications les dieux suivants d'Hor. » La nécessité de présenter au mort les deux sortes d'encens était déjà indiquée suffisamment ici, car Hor est le dieu du Sud, Sit celui du Nord, les deux Hor c'est Hor et Sit considérés chacun comme roi d'une des parties de l'Égypte. Cette allusion fort nette n'empêche pas l'*ami* ou le *domestique* de présenter cinq nouveaux grains de parfum du Nord, de l'espèce nommée *Shirit-pit* (*Shit-pit*), la *fille du ciel* : « Ta senteur est la senteur d'Hor et réciproquement, ta senteur est la senteur de Sit et réciproquement, ta senteur est la senteur de Thot et réciproquement, ta senteur est la senteur de Sopou et réciproquement. Sois établi au milieu de ces dieux, car ta bouche est [aussi nette que] la bouche d'un veau de lait, le jour de sa naissance. » Les grains de parfum du Nord et du Midi ne suffisaient pas encore ; il fallait les mêler avec un parfum d'origine étrangère, l'encens (*sennoutri*, le *parfum divin*). La marche autour de la statue reprenait de plus belle, mais avec une variante. Le domestique avait mis les grains dans une petite corbeille ou dans une écuelle. Il la posait à plat sur la paume de la main gauche et la portait deux fois à la bouche, deux fois aux yeux, une fois à la main de la statue, autant de fois

en tout qu'il y avait de grains. Puis il reprenait sa litanie : « Ta senteur est la senteur d'Hor et réciproquement, ta senteur est la senteur de Sit et réciproquement, ta senteur est la senteur de Thot et réciproquement, ta senteur est la senteur de Sopou et réciproquement. Tu es pur, tu es pur, Osiris N (quatre fois) ; ton double est pur, tu es parfumé, tu es parfumé. Sois établi au milieu de tes frères les dieux, car ta tête est parfumée, ta tête est parfumée, tes os sont nettoyés de ce qui ne doit pas exister en toi. O Osiris N, je t'ai donné l'œil d'Hor (l'encens) pour en garnir ton visage [et le parfum] monte, monte [vers toi]. » La présentation terminée, le *domestique* ou l'*ami* entassait tous les grains sur un plat creux en terre ou en bronze, puis l'élevait à deux mains vers le visage, et le promenait une seule fois autour de la statue. « O Osiris N., l'Œil d'Hor t'est présenté et son odeur monte vers toi. L'odeur de l'Œil d'Hor monte vers toi, il vient le parfum méridional, issu de la ville de Nekhab, il nettoie, il pare, il s'établit à demeure sur tes deux mains, et tu es pur, tu es pur, Orisis N. (quatre fois)[1]. » Telles sont les purifications préliminaires de toute offrande solennelle. Les morts n'en avaient pas le privilège : les statues des dieux les subissaient aussi à l'occasion, et l'on voit, au temple de Deïr-el-Bahari, Amon honoré par Thoutmos III de l'eau du Nord et de l'eau du Sud. Le roi tient à deux mains, sur un plateau, les quatre aiguières et les quatre vases rouges ; il tourne quatre fois autour du dieu et lui répète à chaque fois : « Tu es pur, tu es pur » comme le *domestique* ou l'*ami* du sacrifice funéraire.

Ce prologue achevé, de nouveaux personnages paraissent en scène. L'*officiant* et l'*interne* (*Ami-khonti*) vont vers la « syringe et entrent pour voir le mort ». Ils ont l'un et l'autre l'uniforme de rigueur, le pagne court et une écharpe à trois plis longitudinaux, passée sur l'épaule gauche. L'*interne* a les mains vides ; l'officiant tient à la main gauche le rouleau de papyrus sur lequel sont tracées les prières ; d'ordinaire il récitait par cœur ce qu'il avait à dire, et le rouleau n'était guère qu'un insigne de sa fonction. Tandis qu'ils approchent, « le dispositif de la Salle d'Or[2] » a changé.

1) Schiaparelli, pl. L *d*, LI, *a-c*, p. 37-53 ; Dümichen, *Der Grabpalast des Patuamenap*, t. I, pl. VI, l. 10-15, p. 13-18 ; Maspero, *La Pyramide d'Ounas*, dans le *Recueil*, t. III, p. 182-183.

2) *Zosrou m hâït-noubou*.

Le *domestique* s'est enveloppé le corps d'une longue pièce d'étoffe, et a ramené les deux mains fermées sur la poitrine, où elles reposent poing contre poing; les deux coudes sont en dehors, saillants sous l'étoffe. Il s'est couché sur un lit bas et court, l'*angareb* des Nubiens d'aujourd'hui, les jambes repliées, comme s'il dormait. Les documents que M. Schiaparelli a connus ne lui ont point fourni de figures qui illustrent cette partie de la scène, mais j'en ai trouvé nombre d'exemples à Thèbes, entre autres dans une belle tombe de la XVIII[e] dynastie, que j'ai mise au jour pendant les fouilles de 1886[1]. En entrant, l'*officiant* et l'*interne* trouvent donc « le *domestique* couché et sommeillant » devant la statue; l'*habitant de la Syringe* (*Amiasi*), debout derrière elle, veille sur le dormeur. L'*habitant de la Syringe* s'écrie en les voyant paraître : « Père, père (quatre fois) et réveille le domestique » pour lui dire : « Je trouve les *Internes* debout à la porte. » Le *domestique* se redresse aussitôt et s'accroupit sur son lit ou sur une sellette préparée à cet effet, sans dépouiller le linceul qui l'enveloppe. Les deux *Internes* annoncés, c'est-à-dire l'*officiant* et l'*interne* proprement dit, vont se ranger derrière la statue, à côté de l'*habitant de la Syringe*, et tous quatre réunis représentent, selon la glose[2], les quatre enfants d'Hor, les dieux à tête d'épervier, de singe, de chacal et d'homme, qui ont enseveli la momie d'Osiris. Le *domestique* est le premier à rompre le silence : « J'ai vu mon père en toutes ses formes. » Les trois *Internes* (l'*officiant*, l'*interne* et l'*habitant de la Syringe*) lui répondent, en faisant allusion au mort et à sa statue : « N'est-ce pas ici ton père ? » Le *domestique* réplique par une allusion à Osiris, le « dieu dont la face est voilée et qui est roulé dans ses bandelettes » funèbres : « Le dieu dont la face est [recouverte d']un filet, l'a enveloppé du filet[3]. » Les *Internes* reprennent aussitôt la formule du *domestique*, formule qui leur appartient comme à lui, puisqu'ils sont, eux aussi, les fils d'Hor : « J'ai vu mon père en toutes ses formes[4], — (Les *Internes*) proté-

1) La paroi sur laquelle est représenté le sommeil du *Domestique* est reproduite, en fac-similé, dans Maspero, *L'Archéologie égyptienne*, p. 147, fig. 151.

2) Schiaparelli, pl. LII *c*, l. 1.

3) Le pronom *sou*, *le*, représente ici *le père* du domestique, dont il a été question à la ligne précédente, c'est-à-dire le mort.

4) Ici le texte de Séti I[er] insère au bas de la colonne, une glose de laquelle il résulte que les quatre enfants d'Hor étaient considérés comme prenant la

geant celui qui n'est plus — (Le *domestique*) « si bien qu'il n'y a pas de trouble en lui [1]. » Les paroles sont mystérieuses, le sens de la cérémonie ne l'est pas moins. La figure qui en illustre les derniers mots dans le tombeau de Séti Ier, nous l'explique pourtant : c'est une ombre haute et fluette, noire à l'exception des yeux, dont l'ovale allongé se détache en blanc, nue et les bras ballants. Il me semble que cette apparition est significative. L'*ombre* (*Khaïbit*), après avoir été considérée aux temps les plus anciens comme étant l'âme même de l'homme, n'était plus depuis longtemps qu'une des parties de la personne humaine, comme le *double*, l'*âme*, le *lumineux* et le *nom*. Disparue au moment de la mort et pendant les cérémonies de l'embaumement, tout le temps que le cadavre étendu ne projetait plus d'ombre, on devait la rappeler au moment où on reconstituait l'homme pour sa vie nouvelle, et la rattacher à la statue et au corps, à l'*âme* et au *lumineux*, pour que le défunt pût aller et venir dans sa syringe, en « sortir et y rentrer pendant le jour », accompagné de son suivant règlementaire et, surtout, assister au sacrifice et en recevoir sa portion. Le sens du rite et son objet s'expliquent donc : le jeu et les discours des acteurs demeurent une énigme pour moi et ne seront intelligibles que le jour où nous connaitrons en leur entier les légendes qui se rattachaient à la mort d'Osiris et le détail des opérations qu'Isis, Nephthys, Hor et leurs compagnons avaient accomplies pendant l'enterrement du dieu.

La statue et le mort sont purs, l'ombre est fixée au corps et à l'*âme*, l'ouverture de la bouche et des yeux peut commencer. Elle ne s'obtenait qu'au prix de manœuvres compliquées et par le sacrifice de deux bœufs au moins, sans parler des oiseaux et des gazelles. Avant toute chose, le *domestique* se lève, dépouille le manteau qu'il avait porté jusqu'alors, s'arme d'un bâton court terminé par une fleur de lotus à moitié épanouie, et s'attache sur les épaules un rabat en verroterie ou en pierres fines, un *éphod*, qui lui descend du cou au creux de l'estomac. Ses trois compagnons prennent pour la circonstance le nom générique de *Gardes du corps* (*Masnitiou*), et les quatre réunis représentent une fois de plus les

forme, le premier d'une mante religieuse, les trois autres de trois guêpes ou de trois abeilles.

1) Schiaparelli, pl. LII *a-c*, p. 54-68.

quatre enfants d'Hor. Sitôt costumé, le *domestique* s'avance vers la statue et la salue du bâton : « J'ai désiré mon père, j'ai sacrifié à mon père, j'ai dressé mon père, je l'ai modelé grande image. » Il continue et tout le monde reprend en chœur avec lui[1] : « Voici les choses qui sont utiles à mon père. — *Un seul garde du corps.* Travaille-lui la tête. — *Le chœur des gardes du corps.* Frappe ton père », et ces paroles l'encouragent à attaquer la tête de la statue et à la toucher avec les instruments destinés à l'ouverture de la bouche et des yeux. « Je suis venu, dit-il, pour t'embrasser, moi, Hor ; je t'ai pressé la bouche, moi, Hor, ton fils qui t'aime », et, le bâton dans la main gauche, il lève la main droite vers la tête de la statue, touche la bouche du petit doigt, et passe derrière elle, tandis que les gardes viennent se ranger à la place qu'il occupait auparavant. « Frappez mon père, voici qu'il est louable de frapper ton père, la statue de l'Osiris N. »; puis, chacun revient à sa place et le *domestique* dit à l'un des *gardes* : « Je suis Hor-Sit, je ne permets pas que ce soit toi qui fasses briller la tête de mon père. » C'était, en effet, le devoir du fils de rendre au père les derniers devoirs, et le *domestique*, qui représente le fils d'Osiris, Hor, n'entend pas en laisser le soin à un étranger. Il passe ensuite derrière la statue, s'y transforme, pour quelques minutes, en un personnage nouveau, le *Suivant d'Hor* (*Ami-Khit-Hor*), et les trois *Internes* en ligne devant la statue s'écrient : « Isis, Hor est venu embrasser son père. » Le *domestique* regagne alors son poste et les *Internes* reviennent au leur, et l'un d'eux, l'*officiant*[2], lui dit : « Viens voir ton père. » Le *domestique* avait pris le bâton et le rabat pour se faire introduire auprès du mort : maintenant que la présentation est achevée, il dépose ces insignes, revêt la peau de panthère, et va se placer debout derrière la statue pour suivre les péripéties diverses du sacrifice sanglant. L'*officiant* prend le rôle d'Hor, et annonce l'arrivée prochaine de l'offrande : « J'ai délivré, dit-il, mon œil de sa bouche et je lui ai abattu la cuisse. » C'est Sit, l'ennemi d'Osiris, qu'il désigne de la sorte par un simple pronom, sans pro-

1) Les gloses du texte de Séti Ier : « *Romou-nibou*, tous les hommes ; — *Masnitiou*, les gardes du corps ; — *Masniti*, un garde du corps ; — *Masnitiou-ashtiou*, beaucoup de gardes du corps, » ne me paraissent pas pouvoir être comprises autrement que j'ai fait dans la traduction courante

2) Schiaparelli, pl. LII *a-d*, LIII *a-c*, LIV *a-c*, LV *a*, p. 68-81.

noncer aucun nom de mauvais augure. Au cours de la guerre qui s'était engagée entre les dieux, Sit, travesti en porc, avait saisi l'Œil qui renfermait l'âme d'Hor et avait failli la dévorer ; mais Hor avait sauvé son Œil. Après la victoire décisive, les partisans de Typhon s'étaient cachés dans des corps d'oiseaux, de quadrupèdes et de poissons ; découverts malgré leurs déguisements, ils avaient été décapités. Le sacrifice funéraire était une répétition de ces scènes de carnage : en égorgeant les animaux qui le composaient, on égorgeait une fois de plus les ennemis d'Osiris. Le *domestique* insiste sur cette idée : « Tu as tranché ton Œil où est ton âme[1]. »

Cependant les victimes attendaient au dehors le moment fatal. Les bœufs étaient d'ordinaire du nombre de ceux qui avaient été attelés au traineau et avaient amené la momie à sa dernière demeure. Les enfants d'Hor sortent tous de la chambre ; la statue demeure seule pendant quelques instants. Le bœuf était déjà lié et couché sur le sol, peut-être même était-il déjà égorgé au moment où les *internes* paraissaient à l'entrée du tombeau. L'*officiant* amenait le *domestique* en face de la tête de la bête, plaçait aux pieds la *Grande Pleureuse*, celle qui personnifiait Isis, et s'écriait : « *Domestique*, saisis-toi du taureau du Midi. » Le *domestique* brandissait un instant le casse-tête au-dessus du cou de l'animal, sans doute pour simuler l'abattage, puis le boucher fendait la poitrine, enlevait le cœur saignant, le mettait sur une écuelle, et détachait la patte de devant du côté gauche, tandis que la Pleureuse murmurait à l'oreille du *domestique* : « Ce sont tes lèvres qu'on te fait, c'est ta bouche qu'on t'ouvre. » Le *domestique* amenait deux gazelles et leur tranchait la tête, une oie et la décollait. « Je te les ai empoignés, lui disait l'*officiant*, je t'ai amené tes ennemis, leur tribut sur leurs mains et sur leur tête » comme les prisonniers des Pharaons au retour de campagnes lointaines « et je te les ai immolés, ô Toumou, qu'on n'attaque pas ce dieu. » Cependant « le boucher donne la cuisse à l'*officiant*, le cœur à l'*ami*, et voici, la cuisse étant aux mains de l'*officiant* et le cœur aux mains de l'*ami*, l'*officiant* et l'*ami* courent » vers la chambre funéraire « posent la cuisse et le cœur à terre devant ce dieu, » et l'*officiant* s'adresse à la statue : « Je te présente la cuisse, Œil d'Hor, je t'ai apporté le cœur de ton ennemi ; qu'on n'attaque plus ce dieu ! — Je t'ai

1) Schiaparelli, pl. LV *b-d*, p. 82-85.

apporté la gazelle qui t'attaquait[1], tranchant sa tête ; je t'ai apporté l'oie, tranchant sa tête. » Le sacrifice est accompli; il ne s'agit plus que d'en tirer les conséquences et de préparer la statue ou plutôt le mort à le manger[2].

On débutait par lui faire goûter la part qui lui revenait. Le *domestique* ramassait la cuisse que l'*officiant* avait posée à terre et « ouvrait la bouche et les yeux du défunt », en d'autres termes, il frottait ou faisait, à quatre reprises, le simulacre de frotter la bouche et les yeux de la statue avec la chair saignante. « O statue de l'Osiris N., je suis venu pour t'embrasser, moi ton fils ; je t'ai pressé la bouche, moi ton fils qui t'aime. Je t'ai ouvert la bouche. Ta mère en pleurs l'avait frappée, tes alliés (les enfants d'Hor) l'avaient frappée, mais ta bouche était toujours bouchée, et c'est moi qui l'ai remise en état, ainsi que tes dents[3], ô statue de l'Osiris N., c'est moi qui t'ai séparé la bouche avec la cuisse, Œil d'Hor. » Ce n'était qu'une sorte de dégustation, bonne tout au plus à exciter l'appétit du mort. Restait à lui ouvrir réellement la bouche. On simulait cette opération sur la statue ou sur la momie, au moyen de plusieurs herminettes à manche de bois et à lame de fer, ou de quelques autres outils du même genre. Chacun d'eux avait son nom spécial qui désignait ses vertus sans que nous puissions toujours le traduire exactement. Les deux premières herminettes, construites probablement avec le fer et le bois du Nord et du Sud, s'appelaient *les deux divines* (*Noutriti*), et avaient été employées pour la première fois par Anubis, lors de l'enterrement d'Osiris: prises séparément, on les nommait l'une *la Grande-Etoile* (*Siboîrou*), l'autre *la pointeuse* (*Tounitot*). Le domestique prend *les deux divines* et en met la lame à quatre reprises sur la bouche et les yeux de la statue, en répétant : « Ta bouche était toujours bouchée, c'est moi qui l'ai remise en état ainsi que tes dents, ô statue de l'Osiris N., c'est moi qui t'ai séparé la bouche, statue de l'Osiris N., c'est moi qui t'ai ouvert les yeux. O statue de l'Osiris N., je t'ai séparé la bouche avec l'herminette d'Anubis, je

1) Il y a là un jeu de mots intraduisible entre *drou*, le nom de la gazelle, et le verbe *drou*, monter contre..., attaquer.

2) Schiaparelli, LV *d*, LVI *a-b*, p. 85-98; Dümichen, t. II, pl. I, l. 1-16, p. 2-4.

3) Litt. : « Je l'ai équilibrée avec tes dents. »

t'ai ouvert la bouche avec l'herminette d'Anubis, la cuisse en fer [1] avec laquelle on sépare la bouche des dieux [2]. Hor, ouvre la bouche à la statue de l'Osiris N., Hor, sépare la bouche à la statue de l'Osiris N. Hor a ouvert la bouche à la statue de l'Osiris N. avec ce qu'il emploie pour séparer la bouche de son père, avec ce qu'il emploie pour séparer la bouche d'Osiris, avec le fer issu de Sit, avec la cuisse en fer dont il se sert pour séparer la bouche des dieux. Tu ouvres la bouche à la statue de l'Osiris N. et il vient, il va, son corps est avec la Grande Neuvaine des dieux dans le *Grand Temple du Prince* qui est à Héliopolis, et il y prend le diadème auprès d'Hor, maître des hommes. » L'*Habitant de la Syringe* marque la fin de cette prière du cri quatre fois répété : « O père, père. » L'ouverture est faite, les lèvres et les paupières sont séparées, mais la plaie n'est pas cicatrisée, et elles ne peuvent pas encore agir. L'instrument Oïrhikaou (*le puissant en sortilèges*) achevait l'œuvre des herminettes. C'était une tige de métal, tordue en forme de serpent, et terminée par une tête de bélier que surmonte une uræus lovée [3]. Le *domestique* saisit l'*oïrhikaou*, le brandit trois fois, applique la tête de bélier à quatre reprises sur la bouche et les yeux de la statue. L'*officiant* parle pour lui : « Ta bouche était toujours bouchée, c'est moi qui l'ai remise en état ainsi que tes dents, ô statue de l'Osiris N., Nouit t'a levé la tête ; alors, Hor a pris son diadème et ses vertus, alors Sit a pris son diadème et ses vertus, alors le diadème est sorti de ta tête, t'a amené tous les dieux, tu les as enchantés, tu les as fait vivre, tu es devenu le plus fort et tu as pratiqué les passes de vie avec eux, derrière la statue de cet Osiris N., pour qu'il prospère et ne meure pas ; tu t'es mêlé aux doubles de tous les dieux, et comme tu te lèves en roi de la Haute-Égypte comme tu te lèves en roi de la Basse-Égypte, souverain parmi tous les dieux et leurs doubles, alors donc, Shou, fils d'Atoumou, c'est lui l'Osiris N., s'il vit tu vis ; il t'a armé Shou, il t'a acclamé Shou, il t'a exalté Shou, il t'a fait

1) Le dessin de l'herminette égyptienne rappelle celui de la cuisse de bœuf. Cette ressemblance avait frappé les prêtres et leur avait suggéré plus d'une image analogue à celle que nous avons dans notre texte.

2) Pour préparer leurs statues à recevoir le sacrifice.

3) La plupart des demi-serpents en cornaline ou en jaspe rouge qu'on voit dans les musées (Maspero, *Guide du visiteur au musée de Boulaq*, p. 279, n° 4195, p. 283-284, n° 4241) sont des *Oïrhikaou* de petite taille.

souverain Shou, et tu as pratiqué les passes de vie derrière la statue de l'Osiris N., si bien que ta vertu de vie est derrière lui pour qu'il vive et ne meure jamais. O statue de l'Osiris N., Hor t'a séparé la bouche, il t'a ouvert les deux yeux avec l'herminette divine et l'*oïrhikaou* dont on se sert pour séparer la bouche de tous les dieux du Midi. » Ici encore l'*Habitant de la Syringe* poussait par quatre fois son appel accoutumé : « O père, père ! [1] »

Le discours de l'*officiant* n'est pas aussi mystérieux qu'il en a l'air, pour qui connait certaines idées égyptiennes. Les dieux avaient à leur disposition des forces de diverse nature, les unes innées en eux ou du moins en certains d'entre eux comme la *force de vie* (*Sa-ni-ankhou*), les autres extérieures, comme les *sortilèges* (*hikaou*) de la magie. Grâce aux sortilèges, aux incantations magiques, ils se dominaient l'un l'autre de la même manière que les hommes les dominaient eux-mêmes : le dieu qui adjurait ses confrères avec les formules voulues, ou qui dirigeait contre eux l'influence des talismans nécessaires, les obligeait à travailler pour lui. L'*oïrhikaou* était une véritable baguette magique, celle-là peut-être que la tradition mettait dans la main des savants de Pharaon et qui s'animait à leur voix [2]. Par les sortilèges dont il était rempli et qui lui avaient valu son nom, non seulement il remettait en état la bouche et les yeux du mort ; il lui assurait la domination sur les autres dieux. Nouit avait, en pareille occurrence, soulevé la tête de son fils Osiris pour qu'Hor et Sit y pussent placer chacun son diadème, diadème de la royauté du midi et diadème de la royauté du nord. Elle rendait le même service à chaque mort ; les sortilèges contenus dans ces couronnes, ou dans l'uræus qui les décore, enchantaient (*shodou*) les dieux, les réduisaient à ne plus vivre qu'au gré et par l'influence du défunt, et à n'employer leurs influences que dans son intérêt. La vertu innée des dieux (*sa*) parait avoir été regardée par les Égyptiens comme une sorte d'esprit, de fluide, analogue à ce qu'on appelle chez nous de différents noms, fluide magnétique, *aura*, etc. Elle se transmettait par l'imposition des mains et par de véritables passes, exercées

1) Schiaparelli, pl. LVII *a-b*, LVIII *a-c*, LIX *a*, p. 98-121; Dümichen, pl. I, l. 17, pl. III, l. 49, p. 4-6.
2) Exode, VII, 11-12.

sur la nuque ou sur l'épine dorsale du patient[1] : c'était ce qu'on appelait *Sotpou sa*, et ce que j'ai traduit à peu près par *pratiquer des passes*. Les dieux, contraints par les sortilèges qui les dominent, se placent derrière la statue avec l'*officiant* et avec le mort qu'il représente; ils lui imposent les mains, et lui pratiquent les passes qui doivent l'animer, lui infuser la vie. Le reste de la prière n'est que la répétition, sous une autre forme, de cette idée fondamentale. Le mort, désormais tout-puissant, est roi des deux Égyptes, ce qui entraine le prêtre à l'identifier avec l'une des plus populaires parmi les divinités qui avaient régné sur la vallée du Nil, Shou, fils de Râ. En tant que Shou il renouvelle sur sa propre statue les manœuvres vivifiantes qui l'empêcheront de jamais mourir, et tout cela, grâce aux herminettes et à l'Oïrhikaou de fer, celui-là même avec lequel on ouvre la bouche et l'œil des dieux lorsqu'ils viennent à mourir eux aussi.

Le premier sacrifice n'était pas plus tôt achevé que le second commençait. Il était plus court, car la statue n'exigeait pas de purifications nouvelles, mais il n'était pas moins important que le précédent. La bouche était ouverte ainsi que les yeux, mais certains détails manquaient encore qui ne permettaient pas au mort de se servir de ces organes aussi aisément qu'il l'avait fait sur terre. Ils étaient ternes et sans couleurs, les mâchoires étaient encore serrées et n'agissaient pas librement. Il fallait, pour remédier à ces inconvénients, l'intervention de nouveaux personnages. L'un d'eux, l'*héritier* (*Erpâ*) n'a qu'un rôle secondaire. Il prend, pour un moment, la place du *domestique* derrière la statue, ou plutôt il est le *domestique* sous un autre nom, puis il récite à l'*officiant* la formule que le *domestique* avait déjà employée : « Sa mère en pleurs l'a frappé », dit-il, dans la *chambre funéraire*, puis il la quitte, et, arrivé dans la *chambre aux parfums*, il ajoute : « ses alliés l'ont frappé[2] ». Le *suivant d'Hor* reparait et s'écrie de nouveau en présence des *internes* : « Isis, Hor est venu embrasser son père. » Le *domestique* déclare aux gardes du corps, comme il l'avait fait quelques instants auparavant, qu' « il est Hor-Sit, et qu'il ne leur permet pas d'illuminer la tête de son père », mais cette fois,

1) E. de Rougé, *Étude sur une stèle égyptienne appartenant à la Bibliothèque impériale*, p. 120 sqq.

2) Voir plus haut, p. 173.

au lieu de se réserver pour lui-même le rôle d'Hor, il le confie au fils même du mort. Le *fils qui l'aime* (*Si-miri-f*), pour l'appeler comme faisaient les Égyptiens, ou, à défaut du fils, le personnage qui tient son rôle, était hors du tombeau avec le reste de la famille. « L'*officiant* et le *domestique* sortent et le trouvent à la porte », puis le ramènent et « l'introduisent dans la syringe, pour qu'il voie Hor » c'est-à-dire son père. Le *domestique* le tient par la main droite, et, de la main gauche, l'oblige à courber la tête devant la statue. « O statue de l'Osiris N., je suis venu, je t'ai amené ton fils qui t'aime, pour qu'il te sépare la bouche, pour qu'il t'ouvre les yeux. » L'*habitant de la Syringe* se place derrière la statue, en lui criant : « Vois le fils qui t'aime. » L'*officiant* dit de son côté : « *Fils qui l'aime*, ouvre la bouche et les yeux du défunt N. (quatre fois répété), d'abord avec le ciseau de fer, ensuite avec le doigt de vermeil [1]. » Le fils prend le ciseau, qui a la forme d'un ciseau de sculpteur, l'élève à deux mains et touche respectueusement du tranchant la bouche et les yeux. L'*officiant* récite cependant la formule : « O statue de l'Osiris N., j'ai pressé ta bouche. Cette pesée sur ta bouche, ô statue de l'Osiris N., [je te la fais] en ton nom de Sokari [2]. O statue de l'Osiris N., Hor t'a pressé ta bouche, il t'a ouvert les yeux ; Hor t'a séparé la bouche, il t'a ouvert les deux yeux et ils sont désormais solides [3]. O statue de l'Osiris N., ta bouche était encore bouchée, je l'ai remise en état ainsi que tes dents, je t'ai séparé la bouche, Hor t'a séparé la bouche et je t'établis solidement la bouche. O statue de l'Osiris N., Hor t'a séparé la bouche, il t'a ouvert la bouche et les yeux. » Le *domestique* succède au fils, refait l'opération, avec le petit doigt d'abord, avec un sachet rempli de pierres rouges, jaspe ou cornaline. « O statue de l'Osiris N., dit pour lui l'*officiant*, ta bouche était fermée (le *domestique* parcourt du petit doigt la fente de la bouche [4])

1) C'est le prototype des doigts en jais et en verre noir qu'on trouve dans les tombes. (Maspero, *Guide du visiteur au musée de Boulaq*, p. 231-232, n° 4562.)

2) Ici, nouveau jeu de mots intraduisible entre le mot *sok*, tirer, peser, et le nom du dieu Sokari.

3) Litt. : « ils sont fondés », *sontit senou*.

4) Cette action est rendue, dans la glose, par le verbe *hamga*, serrer, enfoncer. Il y a évidemment jeu de mots entre les deux verbes *hounga*, fermer, du texte, et *hamga*, de la rubrique.

« je t'ai remis la bouche en état ainsi que les dents (il fait le simulacre de relever la lèvre supérieure et d'abaisser la lèvre inférieure avec le petit doigt[1]). — Hor t'a séparé la bouche, et ta bouche est établie solidement[2]. — Il a pesé sur ta bouche (le *domestique* pèse avec le sac sur la bouche de la statue), — et ta bouche est établie solidement, tes yeux sont établis solidement. » Je soupçonne que la présentation des pierres rouges avait pour objet de rendre aux lèvres et aux paupières décolorées par la momification leur teinte naturelle : le jaspe et la cornaline sont en effet appelés souvent *le sang d'Isis*. L'*ami* succède au *domestique* et va se poster derrière la statue, sur l'ordre de l'*officiant* : « Tu es venu, tu as purifié ton père. » Puis c'est le tour du *fils qui l'aime*. Il prend quatre briquettes en fer du Nord et du Midi[3], et pèse quatre fois sur la bouche et les yeux, sépare quatre fois la bouche et les yeux avec chacune d'elles, tandis que l'officiant récite la formule : « O défunt N., ta bouche est établie solidement, établis solidement tes deux yeux, ô défunt N., car je t'ai pesé sur la bouche, je t'ai séparé la bouche, je t'ai séparé les yeux avec les quatre briquettes. » Restait à écarter les deux mâchoires et à leur rendre l'élasticité naturelle : c'est à quoi servait une amulette spéciale nommée le *diviseur de la mâchoire* (*Poshi-ni-kafa*). Le *domestique* l'apportait à deux mains et le présentait à la bouche de la statue : « O Osiris N., disait l'*officiant*, j'ai établi solidement tes deux mâchoires à ta face, et désormais elles sont divisées. » Le mort pouvait donc mâcher ce qu'on lui offrait. L'*officiant* le soumettait à une première épreuve pour voir si l'appareil entier fonctionnait bien. Il disait au *domestique* : « Approche les grains de sa bouche. » Celui-ci prenait un panier ou un vase rempli d'une substance en grains ou en boulettes arrondies que les textes nomment *sirou*, et qui était probablement soit du beurre ou du fromage, soit une graisse[4], choisissait un grain et le portait à la

1) Cette action est rendue par le verbe *Makha*, peser, mettre en équilibre.

2) Au bas de la colonne, la rubrique, *la bouche est fondée*, qui marque la fin de l'opération avec le petit doigt.

3) L'ordre de présentation nous montre que ces briquettes sont nommées sur la table d'offrandes, *fer* (*Ba*) *du Midi et fer du Nord*. (Dümichen, t. I, pl. VI, l. 17-18 ; pl. XVIII, 6 *a-b*.)

4) Le mot *sirou, sairou*, a été rapproché par moi du copte *saire*, *beurre*, par Dümichen (t. I., p. 20), du copte *saeir*, *fromage*. La cérémonie décrite ici en abrégé

bouche de la statue : « O Osiris N., on te présente l'Œil d'Hor à prendre. Prends-le, et qu'il ne s'échappe pas, lorsque tu prends le grain dans la bouche. » Le *domestique* saisissait ensuite une plume d'autruche et en caressait quatre fois le visage de la statue en disant : « L'Œil d'Hor t'est présenté, Osiris N., afin que ton visage n'en soit point privé[1]. » Le sens de ce rite ne m'est pas clair. La plume joue-t-elle ici le rôle d'un éventail et n'a-t-elle pour objet que d'écarter les mouches ? N'a-t-elle pas plutôt une force que nous ne connaissons plus, mais que les Égyptiens lui attribuaient universellement ? Le contact d'une plume d'ibis frappait le crocodile d'immobilité[2] ; la plume d'autruche avait peut-être la vertu d'ouvrir par simple attouchement tout ce qui était fermé. Peut-être enfin n'avait-elle d'autre prétention que de rappeler que tout était juste, en règle, et que la cérémonie avait été accomplie jusqu'alors avec toute l'exactitude désirable : la plume est en effet le symbole de l'exactitude et de la justesse. Le plus probable est qu'il faut voir dans cette cérémonie une variante de celle où le *domestique* versait à la statue la libation de lait et la libation d'eau. Les tables d'offrandes présentent, en effet, vers cet endroit, après le beurre et la graisse, la mention du lait et d'une eau spéciale qui est désignée par le mot *mensa*, et par celui de *shou*, c'est-à-dire par le nom même de la plume d'autruche[3]. La plume, trempée dans le liquide, servait comme de pinceau pour humecter les lèvres de la statue.

Ce qui suit n'est guère que la répétition de cérémonies déjà connues. Une fois de plus, l'*officiant* s'identifie avec Hor et annonce l'arrivée prochaine de la victime : « J'ai délivré, disait-il, mon œil de la bouche de Sit, et je lui ai abattu la cuisse. » De nouveau, le *domestique* lui répondait : « Tu as tranché ton œil où est ton âme. » De nouveau, le *fils qui l'aime* prend les quatre briquettes et

se décomposait ordinairement en trois actes. Dans les deux premiers, on donnait le *sairou* du Nord et celui du Midi ; dans le troisième, une autre graisse, nommée *shakou*. (Maspero, Ounas, l. 26-29 dans le *Recueil*, t. III, p. 183 ; Dümichen, t. I, pl. VI, l. 17-20, p. 19-21.)

1) Nouveau calembourg entre le nom de la plume *shouit*, et le verbe *shou*, être vide de..., être privé de...

2) Horapollon, *édit.* Leemans, II, LXXXI.

3) Cf. la table d'offrandes de Pétéménophi dans Dümichen, t. I[2], pl. VI, l. 21-22, pl. XVIII, 11 *a-b*.

les présente quatre fois chacune au visage de la statue pour lui ouvrir les yeux et la bouche, et l'*officiant* s'écrie : « O défunt N., ta bouche est solidement établie, solidement établis tes deux yeux, ô défunt N., car je t'ai pesé sur la bouche, je t'ai séparé la bouche, je t'ai séparé les deux yeux avec les quatre briquettes. » Le *domestique* refaisait la même cérémonie, mais avec une autre intention : « Apporte une paumée d'eau », lui disait l'*officiant*, et il continuait en s'adressant à la statue : « On t'a présenté l'Œil d'Hor ainsi que la paumée d'eau qu'il renferme. » Le moment du second sacrifice était arrivé, les prêtres, avant de sortir, admettaient le *fils qui l'aime* à prendre congé de son père. Le *domestique* ou l'*ami* le saisissait par le bras droit et le forçait de la main gauche à courber la tête devant la statue, puis il le « renvoyait sur terre et le livrait à l'*Am-tot*[1] », personnage nouveau, dont je ne comprends pas bien le nom, mais qui était chargé de le ramener au jour[2].

Le fils sorti, les autres prêtres quittaient la chambre et allaient assister au sacrifice. Cette fois il s'agissait du taureau du Nord[3], et la *petite pleureuse*, Nephthys, prenait le poste de la grande. A cela près, la seconde opération ne différait point de la première. L'*officiant* plaçait le *domestique* à la tête de la bête et lui disait : « *domestique*, saisis-toi du taureau du Nord. » Le *domestique* brandissait de nouveau le casse-tête, le boucher enlevait le cœur et la cuisse et les remettait à qui de droit. Des gazelles et une oie du Nord partageaient le sort du taureau, puis le cortège rentrait processionnellement dans la chambre et recommençait les manœuvres de l'*Ouverture de la Bouche et des yeux* avec la cuisse, et avec les herminettes : on ne poussait pas cependant le scrupule jusqu'à employer de nouveau l'*oïrhikaou* et le sac de cornaline. Les prières étaient identiques à celles qu'on avait déjà réci-

1) C'est ainsi, je crois, que les variantes nous obligent à comprendre le membre de phrase difficile : *Nozertot ni si-mirif tou m-sa-to sapi ni am-tot*.

2) Schiaparelli, pl. LIX *b*, LXII, p. 122-150 ; Dümichen, t. II, pl. III, l. 50, pl. V, l. 107, pl. VI, l. 1-17, p. 6-11.

3) Dans quelques textes, tels que A. de Schiaparelli (p. 151), le scribe a répété, par erreur, la mention *taureau du midi*, qui n'appartient qu'au premier sacrifice. Les textes plus soignés (C. de Schiaparelli, p. 151, et Dümichen, pl. VII, l. 18) fournissent la leçon véritable, *taureau du Nord*.

tées [1], et, comme plus haut, l'*Habitant de la Syringe* indiquait la fin du rite par le cri quatre fois répété : « Père, père [2] ! »

Mouvements, gestes, paroles, tout était prévu, réglé, avec une telle minutie, que nous pourrons aujourd'hui encore, le jour où cela nous plaira, reconstituer entièrement la cérémonie. Et ce qui se passait à l'ouverture de la bouche n'était qu'une partie des manipulations auxquelles on soumettait la statue. On la préparait à recevoir les étoffes, les parfums, les insignes de toutes sortes, et chaque objet était accompagné d'actions et de prières appropriées à sa nature. Je me contenterai de montrer ici comment on s'y prenait pour la parfumer et la revêtir des *coufiyèhs* et des bretelles en toile qui soutenaient son pagne dans les grandes circonstances. L'*officiant* dit au *domestique* : « Prends la *coufiyèh*, enveloppe de la *coufiyèh* l'Osiris N. », puis il récite : « Elle est venue la *coufiyèh*, elle est venue la *coufiyèh* ! Elle est venue la blanche, elle est venue la blanche. Il est venu l'Œil d'Hor blanc, dont il (Hor) a coiffé les dieux ! Qu'il coiffe ta face, qu'il te pare en son nom de *Couronne blanche* de Nekhab. » Ceci n'était qu'une introduction à la présentation des parfums. Comme tous les peuples de l'ancien Orient, les Égyptiens aimaient à la folie les huiles et les pommades odorantes ; dès la plus haute antiquité, les monuments nous font connaître sept espèces d'essences qu'on devait donner aux morts, et plus tard le nombre en fut porté à neuf et même à dix. Outre le plaisir que l'âme éprouvait à les sentir, elles rendaient au corps la souplesse et la vigueur qu'il avait eues pendant la vie, l'empêchaient de se dessécher ou de se crevasser aux ardeurs du soleil, entretenaient en lui une jeunesse éternelle. Chacune d'elles était préparée selon une recette des plus compliquées, dont les temples d'époque ptolémaïque nous ont conservé des copies [3] : ici encore, les Égyptiens ont été si scrupuleux à énumérer les ingrédients, à énoncer les quantités, à décrire les phases de l'opération qu'un éyptologue de grand mérite, Victor Loret, a pu fabriquer deux de ces parfums en collaboration avec

1) Voir ces prières, p. 176 sqq.

2) Schiaparelli, pl. LXIII *a-c*, et p. 150-166; Dümichen, t. II, pl. VII, l. 18, pl. VIII, l. 48, p. 11-12.

3) Dümichen, t. II, p. 13-32.

MM. Rimmel et Domère[1]. La présentation commence par une formule générale. Le *domestique*, toujours revêtu de sa peau de panthère, prend de la main gauche un pot plein d'huile, y plonge l'index de la main droite, et barbouille la bouche et les yeux de la statue. L'*officiant* récite en même temps la formule : « O défunt N., je t'ai rempli la face d'huile, et j'en ai enduit tes deux yeux, puis j'ai fardé ton œil de fard vert et de poudre d'antimoine. — De même qu'Hor n'a éprouvé aucune angoisse, quand son Œil est revenu à son corps, le défunt N., n'éprouve aucune angoisse quand ses yeux reviennent à son corps, mais l'Œil d'Hor t'orne en son nom de *Verte*, et il te parfume en son nom de *Parfum*. » Ce couplet et ceux qui suivent sont construits sur un modèle uniforme. C'est d'abord une allusion à l'opération que subit la statue, puis une comparaison avec l'Œil d'Hor et avec les mythes qui s'y rattachent, enfin une description de l'effet produit, où les bienfaits réels ou supposés de l'objet sont énoncés par des jeux de mots ou des allitérations malaisées à traduire et souvent assez niaises pour nous : ici, par exemple, si l'huile parfume (*snozmou-sti*) le mort, c'est parce qu'elle porte le nom de parfum (*nozmou-sti*). Après cette entrée en matière, les parfums défilent devant la statue, l'huile d'abord, puis le *Parfum de Fête* (*Sti-hibou*), le *Parfum d'invocation* (*Sti-hakonou*), la poix (*Sifti*), l'eau de *Noum*, l'eau d'*Adoration* (*Touaït*), l'*Essence d'Acacia* (*Haït-nt-âshou*), l'*Essence de Tahonou* (*Haït-ent-tahonou*), l'*Abiro* et l'huile de Myrobalan (*Bik*). Une courte formule de présentation correspond à chacun d'eux, et la cérémonie s'achève par une longue apostrophe de l'*officiant*. « O toi ce parfum, ce parfum, [toi] cette mèche de devant Hor, qui est au front d'Hor, mets-toi au front du défunt N., pour qu'il soit parfumé par toi, et pour qu'il tire profit de toi ; accorde qu'il redevienne maître de son corps, accorde que ses yeux soient fendus (de nouveau, car ils avaient été fermés par l'embaumement), pour que tous les Lumineux le voient, pour qu'ils entendent tous son nom. Car, ô défunt N., je te remplis l'œil d'huile, je te remplis la tête d'huile sortie de l'Œil d'Hor en son nom d'huile. Dès qu'elle est mise sur ton front, dès que la déesse Sokhit l'a eu cuite pour toi, le dieu Sibou t'a

1) Des échantillons de ces parfums égyptiens ont été déposés sur le bureau de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, dans la séance du 29 octobre 1886.

assuré par décret son héritage, tu as la voix juste parmi les dieux Gardiens, tu as pris la couronne parmi les dieux, ceux qui sont encore sur terre t'acclament. [Anubis], le Guide des chemins du Midi et du Nord est devant toi pour ouvrir tes voies contre tes ennemis; car tu as pris ton Œil [l'huile], et, t'unissant à lui, tu l'as donné [à garder] à tes chambellans[1]. »

Ces exemples suffisent pour montrer et les difficultés spéciales que présentent ces textes et l'ardeur avec laquelle on les a étudiés depuis quelque temps. C'est en examinant avec attention ceux d'entre eux qui étaient connus, que j'ai été amené à découvrir, il y a une dizaine d'années, les idées que les Égyptiens avaient sur la survivance humaine. On pourra, si l'on veut s'en donner la peine, en extraire des renseignements précieux sur des matières qui semblent être étrangères au culte des Morts. Le culte des dieux n'a jamais été étudié jusqu'à présent. Ce n'est pas que les sources manquent, mais les innombrables tableaux et les interminables inscriptions qui auraient dû nous renseigner à ce sujet, ont été flétris, dès le début, de l'inévitable épithète *banal, insignifiant*, et personne ne s'est inquiété d'en profiter pour rétablir les grands rites qu'on accomplissait dans les temples, en faveur des dieux égyptiens. Le dédain a été poussé si loin qu'on ne s'est même pas demandé sérieusement quelle était la nature exacte des scènes représentées. La plupart des égyptologues croient, sans trop savoir pourquoi, qu'elles sont pour ainsi dire idéales et ne répondent à aucun fait matériel dans la vie des rois et des prêtres. Un tableau où l'on voit Séti Ier debout devant Amon-Râ, coiffé et posé d'une certaine manière, est censé ne représenter que le roi devant la divinité, adressant une prière et un hommage à l'idée abstraite du dieu. Il ne faut pas cependant grande attention pour reconnaître que la figure d'Amon n'est pas une image impalpable, mais en pierre ou en bois, analogue aux statues des morts et animée comme elles, mais de plus qu'elles, capable de remuer, de gesticuler et même de parler. Ces statues fatidiques, dont j'ai déjà parlé ailleurs[2], se comptaient par centaines dans les grands temples, comme le prouvent les débris d'inventaires qui nous ont été conservés. C'est à elles directement que le roi s'adressait et qu'il présentait

1) Dümichen, t. II, pl. VIII, l. 49; pl. IX, l. 72, p. 12-13.
2) *Recueil*, t. I, p. 152-160.

l'offrande, et les bas-reliefs où le roi et la statue sont figurés en face l'un de l'autre illustrent, jusque dans les plus petits détails, la pratique des diverses religions qu'on pratiquait dans un temple. Ici encore, la meilleure manière d'en montrer l'importance sera de décrire et d'analyser quelque monument sur lequel nous soyons certains de trouver, dans un ordre facile à saisir, les différents moments d'une même cérémonie.

La consécration des obélisques était accompagnée d'un service spécial, dirigé par le roi en personne ou par le personnage qui les avait fait élever. Les obélisques paraissent n'avoir été à l'origine que de véritables enseignes, des stèles hautes, placées de chaque côté d'une porte et sur lesquelles les noms et les titres du maître de la maison étaient inscrits pour l'édification du public. Mis à la porte d'un temple, ils annonçaient à tout venant le nom du dieu à qui appartenait le temple et celui du roi qui les avait élevés. Le plus souvent, leurs faces ne sont couvertes que d'inscriptions longitudinales, sauf près de la base ou du pyramidion où l'on rencontre une scène d'offrandes. Dans certains cas pourtant, l'inscription n'occupe qu'une bande longitudinale et est flanquée à droite et à gauche de nombreux tableaux. Le grand obélisque de la reine Hatshopsitou à Karnak est le plus intéressant de tous à étudier[1]. Les scènes sont partagées en deux séries répandues symétriquement sur les quatre faces, la première sur les faces ouest et nord, la seconde sur les faces est et sud. Comme je l'ai déjà dit plus haut[2], cette double répartition en deux et en quatre répondait à la division du monde égyptien en deux terres et à celle de chaque terre en deux maisons, selon la direction des points cardinaux. Chaque cérémonie devait être répétée deux fois, une fois pour les dieux du midi, une fois pour les dieux du nord, et les dieux du midi, pays d'Hor, avaient le pas sur les dieux du nord, pays de Sit. Les rites s'accomplissaient autour d'une statue d'Amon-Râ en grandeur naturelle, qu'on amenait du temple pour la circonstance. Le dieu était debout, vêtu d'un pagne court, coiffé du diadème à longues

1) La première reproduction exacte en a été donnée par Burton, *Excerpta hieroglyphica*, pl. XLVIII-L. Je me suis servi du texte de Lepsius, *Denkm.*, III, bl. 22-23.

2) Voir p. 166-167.

plumes qui lui est propre (N° xxvii de Rochemonteix[1]). A chaque acte nouveau le prêtre l'adorait, autant que possible, avec une épithète nouvelle, de sorte qu'à la fin de la fête, il avait été invoqué sinon sous tous ses noms, du moins sous les principaux d'entre eux, et ne pouvait, par conséquent, se refuser à exaucer les prières qui lui avaient été adressées. La reine était assistée, pour la circonstance, de son frère cadet Thoutmos III, qui régnait dès lors avec elle ; mais, comme le premier projet des obélisques avait été conçu par Thoutmos Ier[2], mort depuis longtemps, au moment de la dédicace, le jeune roi prenait par intervalles le titre et faisait l'offrande au compte de son père. Je ne noterai pas ces différences de personnes, qui sont accidentelles, et je remplacerai le nom de chacun des souverains par le titre général de souverain. Au début, la statue est placée le dos tourné à la face méridionale, mais assez loin de l'obélisque pour qu'on puisse circuler autour d'elle. Le souverain, coiffé du pschent, le bâton à la main gauche, la massue à tête en pierre blanche à la main droite, se présente devant elle et annonce à « Amon, roi des dieux, maître du ciel » qu'il va « lui dresser deux obélisques. » Cette première scène est gravée sur la face Est, vers le milieu de la hauteur de l'obélisque : les scènes suivantes s'étagent au-dessus et semblent monter vers le ciel. La plus proche nous montre le souverain coiffé du diadème osirien (n° xxxvi de Rochemonteix), élevant à deux mains, vers la face d' « Amon de Karnak, maître du ciel », un plateau chargé de quatre vases d'eau du nord (*nomsit*). Il « tourne quatre fois » autour de la statue, en lui disant : « Tu es pur, tu es pur. » A l'étage supérieur, il a la coiffure à longues plumes, mais posée sur deux cornes de bélier flamboyantes (n° xxi de Rochemonteix), et

1) Comme une description des différents diadèmes dont il sera question dans les pages suivantes prendrait trop de place et ne serait peut-être pas comprise, je préfère renvoyer le lecteur à la planche que M. de Rochemonteix a publiée dans le *Recueil*, t. VI, pl. II, et où sont représentés les types principaux de coiffures des dieux et des rois égyptiens.

2) Le fait est prouvé par l'inscription de la face Est : « La reine a établi de façon durable le nom de son père sur ce monument, quand la majesté de ce dieu [Amon] rendit gloire au roi Thoutmos Ier, lors de l'érection des deux grands obélisques par la reine, pour la première fois, et que le maître des dieux [Amon] lui dit : « C'est ton père, le roi Thoutmos Ier, qui a préparé « l'érection des obélisques, et c'est ta Majesté qui a renouvelé ces monuments. » (Lepsius, *Denkm.*, III, bl. 23.)

offre à « Amon-Râ, maître de la création des deux terres », les quatre vases rouges. « Quatre fois il passe derrière » la statue, en répétant à chaque fois : « Tu es pur, tu es pur. » Dans les deux registres qui suivent, il a encore une coiffure à plumes (n° XIX et n° XXXVI de Rochemonteix), mais il parfume à deux reprises « Amon-Râ, maître..... », avec cinq grains puis avec une grosse pastille d'encens[1]. Au-dessus (coiffure n° XXVII de Rochemonteix), il donne le blé à Amon-Râ, « maître de la terre, maître du ciel ». Puis (coiffure n° XIX de Rochemonteix), c'est l'huile parfumée, et au-dessous même du pyramidion (coiffure n° XLV de Rochemonteix), ce sont les étoffes que le dieu reçoit. Il rendait en échange de chaque objet un souhait qu'un prêtre devait énoncer pour lui et qui est inscrit sur l'obélisque en abrégé : « Il donne toute vie et toute santé ; il donne la force et la vaillance, etc. » Après l'offrande du linge, on retirait le sceptre et la croix ansée des mains de la statue et on lui disposait les bras de façon que la main droite posait sur le bras gauche du roi et semblait le saisir, tandis que le bras gauche se recourbait derrière le cou du roi comme pour l'embrasser. Sur le pyramidion, nous assistons à la fin du premier acte. Amon est assis sur son trône, le souverain, agenouillé devant lui, lui tourne le dos, tandis que le dieu lui pose le casque sur la tête. La cérémonie terminée sur la face Est, la statue d'Amon était reportée en avant de la face sud et le second acte commençait. Il renfermait le même nombre de scènes moins une, que le précédent, et les acteurs y reparaissaient dans le même ordre, dans le même costume et avec les mêmes coiffures ; les offrandes seules étaient changées. Après s'être présenté devant le dieu, le souverain le saluait à quatre reprises, puis, le casse-tête à la main droite, le bâton et la massue à la main gauche, il présidait dans l'attitude sacramentelle, au sacrifice du bœuf et à l'apport des morceaux de la victime; il présentait successivement la chair rôtie (?) et les deux vases de vin, « jetait devant le dieu la masse blanche de farine », et versait la double libation d'eau fraiche : le couronnement par Amon est retracé une seconde fois sur le pyramidion. Ces deux actes formaient la première partie de ce petit drame religieux,

1) Lepsius a passé l'une de ces deux scènes, mais Burton les donne l'une et l'autre, et ce que nous avons vu plus haut, p. 167-168, dans la cérémonie de l'*ouverture de la bouche*, montre qu'il a raison et non Lepsius.

celle qui était consacrée aux dieux du sud. Les mêmes cérémonies se reproduisaient, dans le même ordre, sur les deux autres faces en l'honneur des dieux du nord. Ce qui frappe avant tout c'est l'identité presque complète de ces rites solennels avec ceux qu'on accomplissait pour les morts pendant l'*Ouverture de la bouche*. Les purifications et les offrandes diverses s'y succèdent de la même manière, les quatre vases *Nomsit*, les quatre vases rouges, les deux fumigations d'encens; le roi tourne quatre fois autour de la statue du dieu, comme le *Domestique* autour de la statue du mort, et répète les mêmes paroles. Cette identité de manœuvres extérieures nous oblige à penser que l'objet était le même dans les deux cas. On préparait le dieu et le mort, ou plutôt leurs statues animées, à recevoir d'abord les purifications préliminaires, puis les mets, les parfums, les viandes, les habillements qui leur étaient nécessaires. Seulement, tandis que le mort, une fois repu et approvisionné, ne faisait rien, et probablement ne pouvait rien, pour récompenser le vivant, le dieu, en pareille circonstance, avait le droit et la faculté de se montrer reconnaissant. La statue avait reçu par la consécration la vertu divine, le *sa* dont j'ai parlé plus haut[1]; le *sa de vie*, envoyé par le dieu qu'elle représentait, était *derrière elle*, qui l'animait et pénétrait en elle, au fur et à mesure qu'elle usait une partie de celui qu'elle possédait en le transmettant. Chaque déperdition de la force divine était réparée par un afflux constant, grâce aux incantations prononcées au moment de la consécration et renouvelées virtuellement, sinon expressément, à chaque sacrifice. La statue commençait par embrasser le roi, lui imposait les mains, et parfois, si elle représentait une déesse, lui donnait le sein; puis elle le couronnait et lui rendait en autorité divine ce qu'il avait apporté en offrandes matérielles. Il va de soi que le peu d'espace dont l'artiste disposait sur l'obélisque ne lui a point permis de représenter le détail des cérémonies, de placer à côté du souverain les prêtres qui l'aidaient, ni de graver les prières qui accompagnaient chaque mouvement. Sans chercher bien longtemps on trouvera, sur les murs du temple, les mêmes scènes reproduites par le menu et on pourra rétablir le cérémonial dans son intégrité. Ce n'est pas ici le lieu de le faire : j'ai voulu seulement montrer

1) Voir p. 175-176.

par un exemple quel intérêt ces tableaux si dédaignés ont pour l'histoire du culte et par suite de la religion égyptienne.

Qui d'entre nous aura la patience de les recueillir, de les classer, et de les traduire ?

Paris, mars 1887.

G. Maspero.

LES DÉCOUVERTES EN GRÈCE

AU POINT DE VUE

DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

BULLETIN DE 1886

Jamais, depuis que la Grèce a reconquis son indépendance, elle n'avait vu accourir à elle, pour étudier ses monuments, autant de missions étrangères que dans ces dernières années. Les nations les plus puissantes se disputent, avec un zèle qui croit de jour en jour, l'honneur de lui rendre ses titres de noblesse, enfouis sous les ruines de ses anciennes cités. Bien qu'elle ait elle-même fondé une société archéologique au lendemain de sa résurrection, bien qu'elle ait aujourd'hui des savants de grand mérite, le monde civilisé tout entier veut prendre part à ses recherches; il se produit même une recrudescence dans l'ardeur de la phalange cosmopolite, qui explore en tous sens le sol de la vieille Grèce. La France a donné l'exemple, il y a plus de quarante ans, lorsqu'elle a installé une école à Athènes; l'Allemagne l'a imitée en 1876. Voici que les États-Unis entrent en scène à leur tour: ils ont en Grèce depuis 1885 une mission permanente, qui dresse le plan des villes antiques, mesure et décrit les restes de leurs édifices, exhume les statues, les inscriptions et les monnaies. On annonce que l'Angleterre se pique au jeu et qu'elle va bientôt avoir aussi son école d'Athènes. L'Italie n'a pas encore songé à une institution du même genre; mais chaque année

elle donne une bourse de voyage à quelques jeunes gens choisis qui doivent, comme au temps de Cicéron, perfectionner chez sa voisine leur éducation classique. La Russie, sans sortir de son empire, recherche sur le littoral de la mer Noire les traces des colonies grecques qui l'ont peuplé jadis. Enfin la Turquie, oui la Turquie ! manifeste l'intention de faire exécuter des fouilles dans ses provinces d'Asie Mineure. C'est, comme on voit, un mouvement irrésistible, qui se communique de proche en proche jusqu'à gagner ceux mêmes qui s'étaient montrés les plus récalcitrants. La Société archéologique et les écoles étrangères dont le siège est à Athènes consignent les résultats de leurs études dans des publications qu'elles rédigent chacune dans leur langue nationale ; c'est manquer de miséricorde pour les lecteurs, qui, ne possédant pas tous les idiomes de l'Europe, désirent s'instruire des résultats obtenus dans le cours d'une même année. Il ne s'agit encore (sans parler du français) que du latin, du grec moderne, de l'allemand et de l'anglais ; peut-être faudra-t-il bientôt y ajouter l'italien ; et qui sait s'il ne prendra pas fantaisie à la Russie et à la Turquie de publier aussi dans leurs langues un bulletin archéologique ! Ce jour-là je devrai renoncer à remplir l'office de rapporteur. En attendant, j'essaierai d'exposer ici, d'après les études publiées en 1886, les découvertes récentes, qui présentent le plus d'intérêt pour l'histoire des religions de la Grèce antique.

I

En 1884, l'*École française d'Athènes*[1] a détaché un de ses membres, M. Holleaux, sur le mont Ptoon, près de la ville béotienne d'Acræphia, où Apollon avait jadis un sanctuaire et un oracle fameux. Ils étaient florissants au temps des guerres médiques. Pindare et Alcée les célébrèrent dans de beaux vers, que Strabon nous a conservés. Le sac de Thèbes par Alexandre, en 335, leur porta un coup fatal. On possède, il est vrai, quelques inscriptions, postérieures à cette date, qui attestent qu'ils jouirent encore d'une certaine réputation ; mais leurs beaux jours étaient passés. C'était précisément là une raison pour espérer que des fouilles, entreprises

1) *Bulletin de correspondance hellénique*, publié par l'École française d'Athènes. 1886. Paris, Thorin.

dans le terrain qu'ils avaient occupé, ramèneraient à la lumière des monuments de la grande époque. Déjà le colonel Leake et Ulrichs avaient fixé l'emplacement du temple. M. Holleaux en a tiré plusieurs statues représentant Apollon, qui pour la plupart remontent au VI[e] siècle; elles sont d'un travail archaïque et doivent être classées dans une série, déjà assez nombreuse et souvent étudiée, dont les échantillons les plus célèbres proviennent d'Orchomène, de Théra, de Ténéa et d'Actium. La pose du dieu est raide, le visage souriant; les bras sont collés au corps, les jambes très rapprochées, les muscles figurés d'une façon sommaire et sèche. La découverte de cette curieuse collection offre une riche matière aux savants qui étudient les origines de l'art grec. En même temps ont reparu des vases, des terres cuites, des bronzes et plus de soixante et dix inscriptions, qui sont en majeure partie antérieures au IV[e] siècle.

MM. Pottier et Reinach continuent dans le *Bulletin de correspondance hellénique* la publication des antiquités découvertes dans la nécropole de Myrina, qui leur ont fourni la matière d'un ouvrage spécial, tout récemment mis en vente[1]. Parmi les figurines en terre cuite qu'ils décrivent, il faut signaler deux groupes représentant Dionysos et Ariadne, qui se distinguent par un curieux détail de fabrication; chacun d'eux porte au revers trois petits tenons de terre cuite, percés d'un trou central, qui ont été fixés après coup dans la pâte. Ce ne sont pas des anneaux de suspension, car les groupes ont une assiette solide, qui montre manifestement qu'ils étaient destinés à être posés sur une surface plane. M. Pottier suppose que l'on plaçait ces figurines comme ex-voto autour des sanctuaires rustiques en plein air, qui étaient très répandus dans la campagne grecque. Il rappelle que Platon, dans le *Phèdre*, décrit un petit monument de ce genre consacré à l'Achéloüs et aux Nymphes, près d'Athènes, sur les bords de l'Ilissos; c'était un autel de gazon, entouré de statuettes d'argile ou de pierre, que les pâtres des environs y déposaient comme offrandes pieuses. Il est probable que l'on passait dans les anneaux, appliqués au revers du groupe, trois baguettes, qui servaient à le fixer sur le sol. C'est là une hypothèse ingénieuse, qui explique d'une façon très satisfaisante un fait inconnu jusqu'ici. Sur des fragments en forme d'ailes, qui devaient être appliqués au dos de certaines statuettes, on lit des

1) Pottier, Veyries et Reinach, *la Nécropole de Myrina*, Paris, Thorin, 1887.

inscriptions comme celles-ci : *éphèbe*, *porteur*, *joueur de lyre*, etc. Ce sont, suivant MM. Pottier et Reinach, des indications gravées par les ouvriers eux-mêmes, pour leur permettre de se retrouver parmi les accessoires moulés à part, et de se rappeler à quelles figurines ils étaient destinés. Ainsi, il est probable que les ailes de l'*éphèbe* avaient été préparées pour un Eros. On voit par là avec quelle désinvolture les dieux, dont les terres cuites nous représentent l'élégante image, étaient traités dans les ateliers. Pour l'ouvrier le sens mystérieux des figurines sacrées, qu'il modelait de ses mains, disparaissait presqu'entièrement. Il n'y voyait plus guère que des « bonshommes », comme le disent les deux archéologues qui les ont retrouvées. On est assez disposé à conclure avec eux qu' « il est essentiel de distinguer dans l'histoire d'un type, d'une part les origines, qui sont généralement religieuses et subordonnées à des considérations mythologiques, d'autre part la répétition du même type à travers les âges, sous l'influence des traditions d'atelier, qui finissent par en émousser complètement le sens primitif. A Myrina, en dépit d'une exécution soignée et d'un goût artistique très développé, la part à faire au sens religieux des coroplastes est assez mince. » De la nécropole de Myrina proviennent encore des osselets, portant des inscriptions; ils ont pu être déposés dans les tombes comme ex-voto offerts aux mânes; on sait en effet par des inventaires de temples qu'il s'en trouvait souvent parmi les objets, que la piété des fidèles consacrait aux dieux.

Il y a quinze ans que l'École a fait de Délos sa province. Pendant cette période, elle y a envoyé successivement MM. Lebègue, Homolle, Hauvette, Reinach, Paris et Durrbach, sans oublier M. Nénot, pensionnaire de la villa Médicis, aujourd'hui architecte de la nouvelle Sorbonne, qui a prêté à ses camarades d'Athènes le précieux secours de ses connaissances artistiques. Aucun des membres de l'Ecole, qui ont été chargés de recherches dans l'île, ne l'a quittée sans en rapporter quelque étude qui en éclaire l'histoire. M. Homolle est de tous celui qui y a fait le plus long séjour, qui a consacré à sa tâche le plus d'efforts et auquel on doit les découvertes les plus importantes. Il en a exposé les résultats dans deux thèses, qu'il a brillamment soutenues il y a quelques mois devant la Faculté des lettres de Paris[1]; la *Revue* ne saurait man-

1) Homolle (Théophile), *les Archives de l'intendance sacrée à Délos* (315-166

quer d'en entretenir ses lecteurs ; elle en rendra compte dans un de ses prochains bulletins bibliographiques. Pour aujourd'hui, je me bornerai à signaler une longue inscription, rédigée en l'an 364 avant J.-C., qui contient l'inventaire des objets sacrés conservés dans les temples de Délos. Comme elle sortait des limites chronologiques, dans lesquelles M. Homolle a enfermé le sujet de sa thèse française, il en avait réservé la publication pour le *Bulletin*. Ce document ne comprend pas moins de cent quarante-sept lignes, dont la moitié environ ne sont reproduites dans aucun des inventaires des années postérieures, que nous possédons. Nous voyons là que chaque année les cinq Amphictyons, délégués dans l'île par les Athéniens, faisaient, en quittant leurs fonctions, qui expiraient avec l'année, et en les transmettant à leurs successeurs, le récolement de tous les objets sacrés, dont se composaient les trésors des temples confiés à leur garde : « Les objets étaient passés en revue un à un, comptés, pesés, soit isolément, soit en groupes ; après quoi la transmission avait lieu de collège à collège. L'inventaire valait pour l'un des deux décharge, et pour l'autre prise en charge. Les deux secrétaires enregistraient à mesure les objets inventoriés et se contrôlaient réciproquement. Après quoi, les catalogues étaient gravés sur des stèles de marbre et déposés en double exemplaire à Délos et à Athènes. A part quelques ustensiles et meubles de fer ou de bois, lustres, casseroles, broches, réchauds, tables et lits, on ne catalogue que les objets d'or ou dorés, d'argent ou argentés et de bronze », tels que les vases de toutes formes et de toutes dimensions, les bagues, les cachets, les couronnes, les colliers, les corbeilles, etc. Pour chaque série d'objets, l'inventaire indique non seulement le nombre, mais le poids ; la formule usuelle placée en tête déclare que le trésor a été transmis par les Amphictyons σταθμῷ καὶ ἀριθμῷ : « La pesée n'était pas seulement une précaution nécessaire pour éviter tout détournement ; elle devait permettre d'évaluer une partie de la richesse sacrée, qui n'était pas sans importance, et qui constituait une réserve en temps de crise. Aussi employait-on, comme poids, de la monnaie d'argent... Toutes les règles auxquelles se conforment les Amphictyons sont celles qu'on imposait à Athènes aux trésoriers

av. J.-C.). Paris, Thorin, 1887. — *De antiquissimis Dianae simulacris deliacis*. Paris, Thorin, 1885.

d'Athéna, et qui sont exprimées dans un décret de l'an 435 avant J.-C. »

A titre de curiosité et comme échantillon de ces sortes de pièces, je donne ici la traduction des premières lignes de l'inscription :

Timocratès étant archonte à Athènes, Aiétion à Délos,

Les objets suivants ont été inventoriés dans le temple d'Artémis et transmis, en nombre et en poids, de concert avec le Conseil des Déliens et les hiéropes Apatourios et ses collègues, par les Amphictyons des Athéniens, Ariston, du bourg d'Aphidnai, et ses collègues, assistés de Praxitélès, fils de Praxias, du bourg de Céphali, secrétaire; aux Amphictyons des Athéniens, Thrasonidès, du bourg d'Eupyridai, et à ses collègues, assistés de Ménès, fils de Ménéclée, secrétaire :

Premier groupe: Objets en argent. Poids : 2 talents. Nombre des phiales : 140.

Deuxième groupe : Poids : 2 talents. Nombre des phiales : 138.

Troisième groupe : Poids : 2 talents. Nombre des phiales : 135, dont une sans pied.

Quatrième groupe : Poids : 2 talents moins 264 drachmes. Nombre des phiales : 136, dont une sans ombilic. Phiales ornées de rayons (?), 29. Coupes de Laconie, 3.

Cinquième groupe : Poids : 1 talent, 1,950 drachmes. Dans ce groupe ont été pesés : Aiguières d'Atramytrion en argent, 11; aiguières dorées, 2; tasses (*carchesia*), 7; vase à boire de Cydonie, 1; coupes de Laconie, 3; coupes de Chalcis, 35; vases à boire offerts par des chœurs, 2; gobelet (*cymbium*) offert par Léostratidès, 1; vase à boire de forme asiatique, κονδυλωτόν (?), 1; vase τρίβλιον (?), 1; vases (*oxybapha*) pour l'huile, 2; pour le vinaigre, 2; fragments d'argent et débris divers, 14; bagues, 2; petites figures de satyres provenant de tasses (*carchesia*), 3; boutons pouvant servir d'ornements plaqués, 2; phiales formant en nombre un total de 549, un cratère d'argent du poids de 1 talent 3,600 drachmes, etc., etc.

Cet extrait ne représente pas la septième partie de l'inventaire. Que l'on se figure par là ce qu'étaient les trésors des temples de Délos.

Grâce à une autre inscription, le dernier des successeurs de M. Homolle, M. Durrbach, a déterminé sur le sol de Délos l'endroit où s'élevait l'autel de Zeus Polieus (*protecteur des cités*); il se trouvait à l'angle sud-est de l'enceinte sacrée, qui entourait le grand temple d'Apollon. Du reste, M. Homolle, qui était présent lorsque cette inscription a été ramenée au jour, a pu faire son profit du renseignement, et sur le plan qui est annexé à sa thèse française l'autel de Zeus Polieus est indiqué en son lieu.

Le même genre d'intérêt s'attache à quelques autres inscriptions récemment recueillies par l'École sur divers points du monde hellénique : elles servent à fixer l'emplacement des monuments du culte. D'autres mentionnent des surnoms de la divinité, des fêtes ou des sacerdoces, qui ne figuraient encore dans aucun catalogue.

Une catégorie plus importante est celle qui concerne l'administration des temples. Un texte relevé à Phoinix, dans la Pérée rhodienne, contient une liste de prêtres appartenant à divers sanctuaires de cette ville, qui ont fait en commun une offrande à tous les dieux; les noms de ces personnages sont suivis de ceux de 21 *hiéropes* ou intendants des temples; mais tandis que les prêtres sont groupés suivant les divinités dont ils desservent les autels, la liste des hiéropes est unique. On voit par là qu'ils devaient former un seul et même collège, chargé de l'administration de tous les temples de la cité. Les fonctions des hiéropes pouvaient être assez lourdes; car les biens meubles ou immeubles, dont ils avaient à répondre, représentaient souvent une fortune considérable. Par suite, il y avait aussi des procès longs et coûteux, auxquels il fallait quelquefois prendre part. M. Clerc a copié sur un marbre de Thyatire (Lydie) un fragment d'une lettre, adressée à cette ville par P. Cornélius Scipion, qui fut proconsul de la province d'Asie sous Auguste. Des particuliers contestaient à un temple la propriété de certaines sommes qui lui avaient été données; ils firent à la ville un procès et le perdirent. La cause ayant été portée devant le proconsul, il confirma la sentence des premiers juges. Le fragment de la lettre qu'il écrivit à Thyatire en cette circonstance, est conçu à peu près dans ces termes: « Je trouve juste et équitable que vous vous conformiez aux sentences, que les juges ont prononcées au sujet des sommes appartenant au temple, et que vous n'écoutiez plus les réclamations ou accusations, qui pourraient se produire à ce sujet. »

Dans le riche butin que l'École offre cette année à ses lecteurs et où l'histoire des religions pour sa seule part a tant à prendre, une mention spéciale me parait due à une série de documents, qui étendent et précisent nos connaissances sur les associations religieuses des Grecs. C'est ainsi que nous voyons dans une petite ville du golfe Céramique, à Kédréai, se réunir, au deuxième siècle avant notre ère, un collège d'adorateurs des Dioscures qui s'intitule: *Collège des Dioscuriastes de Théodote;* ce nom est celui d'un réformateur, qui avait modifié les règles établies à l'époque de la fondation; on a dans les inscriptions quelques exemples de cet usage. A Thyrrhéion, dans l'Acarnanie, M. Cousin a retrouvé la liste des membres d'un collège, dont le véritable caractère reste indéterminé; mais la religion, comme partout, y tenait une place; car on

y remarque un joueur de flûte, un devin, un cuisinier et un diacre, qui, tous les quatre, devaient évidemment jouer un rôle dans les sacrifices et les banquets sacrés du collège. La liste se termine par les noms de plusieurs enfants, qui sont en majorité fils de sociétaires. L'ouvrage que M. Foucart a consacré aux *associations religieuses des Grecs* est bien connu des savants; une inscription, récemment découverte dans l'île de Rhodes, fournit à l'auteur l'occasion de compléter le développement, déjà très riche, qu'il a donné à son sujet. On ne compte pas moins de vingt associations, qui se sont formées à Rhodes pendant le troisième et le second siècle avant J.-C., en vue d'honorer des divinités étrangères ; et il est bien probable que la liste ne doit pas s'arrêter à ce chiffre. Celle que nous fait connaître M. Foucart avait été fondée par un personnage originaire de Cyzique ; la plupart des membres dont elle se compose sont, comme lui, des étrangers ; ils appartiennent par leur naissance à différentes villes de l'Égypte, de l'Asie, des îles ou de la Grèce propre. Par là cette association se distingue de celles qui avaient leur siège au Pirée et à Délos, et dont nous possédons un grand nombre d'actes. « Leurs membres, en effet, ont toujours une commune origine et le but principal est le culte du dieu national. Ainsi les Hermaïstes de Délos sont les négociants romains ou italiens, qui adorent Mercure et Maïa; les marchands tyriens forment le thiase des Héracléistes sous le patronage de l'Hercule de Tyr; les Posidoniastes sont des gens de Bérytos, réunis pour fonder un temple au dieu marin de leur patrie. Au Pirée, on peut constater que les Chypriotes de Kition ont pour objet le culte de leur Aphrodite, les Égyptiens, celui d'Isis. »

Il n'en est pas de même ici. Il n'y a pas entre les membres communauté de patrie ; aussi ne pouvait-il y avoir communauté de culte, que si la divinité qu'ils adoraient avait un caractère vague et indécis, qui se prêtait aisément aux identifications, comme par exemple l'Artémis asiatique. Mais son nom ne nous est pas parvenu. L'association, quoique composée en majorité d'étrangers, admet aussi des Rhodiens. Elle comprend un esclave et des femmes. Tous les membres cités dans l'inscription portent le titre de *bienfaiteurs*, qui sans doute, comme chez nous, n'était attribué qu'à ceux qui versaient une somme déterminée d'avance par les statuts. La famille du fondateur occupe une situation tout à fait prépondérante; il a fait entrer dans l'association sa femme, son fils, sa fille,

sa bru, son gendre et ses quatre petits-enfants. Il l'a divisée en trois sections ou tribus, dont les parrains ont été pris parmi ces divers personnages ; l'une porte le nom même du fondateur, l'autre celui de sa femme, la troisième celui de sa bru. Enfin l'association a des jeux annuels organisés sur le modèle des jeux publics, mais auxquels ses membres seuls prennent part. Il est permis de sourire de l'importance qu'ils se donnent, de la vanité naïve qu'ils apportent dans les obscures fonctions de leur vie commune. N'oublions pas cependant que la faveur dont jouissaient les associations dans toutes les classes a été une des forces vives de l'ancien monde : le culte n'en était souvent que le prétexte, elles avaient leur raison d'être dans les nécessités du commerce ; c'est pourquoi elles se multiplièrent surtout après Alexandre, lorsque les relations devinrent plus faciles et plus fréquentes entre les peuples du bassin de la Méditerranée. Jusque sous l'empire romain elles servirent puissamment la cause de la civilisation.

Une inscription grecque d'Asie-Mineure nous révèle une autre partie de l'organisation des sociétés religieuses ; nous y trouvons l'énumération complète des récompenses dont elles gratifiaient leurs bienfaiteurs. Des adorateurs d'Adonis ont accordé à un personnage qui s'était créé des droits à leur reconnaissance : 1° une couronne de feuillage, renouvelable à chacune de leurs fêtes patronales ; 2° la proclamation, à la même date, de tous les honneurs accordés. A ces récompenses assez communes l'association en ajoute d'autres qui supposent des services exceptionnels ; ce sont : 1° le titre de bienfaiteur à perpétuité ; 2° l'exemption de tous les droits ordinaires ; 3° l'exemption des redevances extraordinaires, payées pour les fêtes, les sacrifices et les banquets. Parmi les textes du même genre il y en a peu d'aussi instructifs. Celui-ci provient de Loryma (Pérée rhodienne) et date de l'Empire.

II

Les succès de M. Schliemann à Troie, à Mycènes et à Tirynthe ont dû naturellement tourner l'attention de l'*École allemande*[1] vers l'aurore de la civilisation grecque. Le recueil qu'elle publie contient

1) *Mittheilungen des kaiserlich Deutschen archaeologischen Instituts. Athenische Abtheilung*, 1886.

cette année plusieurs études sur des monuments, dont on peut avec certitude faire remonter la date jusqu'au VIIe siècle ; telles sont les gemmes provenant des nécropoles de Mélos, qu'a classées et décrites M. Duemmler. Elles ont été conservées dans le pays grâce aux vertus magiques qu'on leur attribue ; on croit qu'elles ont la propriété d'augmenter la quantité du lait chez les jeunes mères qui les portent suspendues à leur cou ; on les appelle pour cette raison *pierres à lait*.

Sur les vingt pièces recueillies par M. Duemmler il y en a une qui parait antérieure même au VIIe siècle ; à la surface est gravée une sorte de figure géométrique, composée d'une série de croissants ; c'est peut-être l'image de quelque grossière idole des temps primitifs. Une autre de ces gemmes représente le type archaïque de Méduse ; le corps du monstre est hérissé, au-dessus des genoux, d'une quantité de petits traits, qui doivent simuler des poils. Les plus anciennes nécropoles de Chypre ont aussi livré à M. Duemmler une riche série d'objets, appartenant à une période de l'art très reculée. Ils présentent des analogies frappantes avec ceux qui ont été découverts en Troade par M. Schliemann ; les uns et les autres sont les produits d'une même population, dont la race est encore mal déterminée, mais dont la domination a dû s'établir plus de deux mille ans avant notre ère, pour ne cesser qu'à l'époque de l'invasion dorienne, au XIe siècle ; les Phéniciens lui succédèrent alors dans l'île de Chypre. Les nécropoles, où reposent ses restes, contiennent des statuettes en calcaire ou en terre cuite, représentant une déesse qui pose les deux mains sur sa poitrine ; ce type apparait aussi sur les cylindres babyloniens ; on l'a rencontré en Troade ; les Phéniciens, en prenant possession de Chypre, l'ont conservé et souvent reproduit. C'est sans doute l'image d'une déesse, qui symbolisait à la fois, comme la Déméter des Grecs, la maternité et la mort, le mouvement incessant et infatigable de la nature, qui puise dans la corruption les forces nécessaires pour de nouveaux enfantements. La collection comprend encore des terres cuites de forme bizarre et d'une exécution grossière, dans lesquelles on reconnait un bœuf et une tête de cerf avec sa ramure ; ces figurines représentent les animaux que l'on immolait dans les sacrifices. M. Duemmler donne aussi le dessin d'une sorte de trépied circulaire en terre cuite, qui supporte des vases et une colombe ; il le regarde comme une réduction de ceux que cette

population primitive consacrait à ses dieux. Cependant ces simulacres d'animaux et de trépieds, ne l'oublions pas, ont été trouvés dans des tombes. « Peut-être, dit M. Duemmler, les offrait-on au mort lui-même, considéré comme un héros; peut-être aussi croyait-on par là leur rendre service, en plaçant la tombe sous la protection de la divinité. Enfin, dans le cas présent, je risquerais volontiers l'hypothèse, qu'on donnait au mort comme une réduction du bois sacré où il avait coutume de sacrifier, afin qu'il pût continuer, dans sa demeure souterraine, à se concilier la faveur des dieux. » Je n'oserais pas suivre l'auteur bien loin sur un terrain si peu solide. Dans cette partie toute neuve de l'archéologie, qui semble avoir ses préférences, les textes faisant absolument défaut, on est réduit à procéder par conjectures. Aussi l'imagination doit-elle redoubler de prudence. M. Duemmler donne peut-être un peu trop libre carrière à la sienne. Mais après tout, M. Schliemann lui-même n'aurait pas, sans son imagination, jeté dans le courant de la science tant de merveilleuses nouveautés. Son exemple est bien fait pour séduire ; on conçoit aisément qu'il ait éveillé l'ambition de M. Duemmler. Souhaitons à celui-ci de remporter, pour le plus grand avantage des études historiques, les mêmes succès que son devancier.

Il y a longtemps que le gouvernement français devrait avoir attaché un architecte à son école d'Athènes ; un pensionnaire de la villa Médicis y fait chaque année un séjour de quelques mois ; c'est trop peu pour qu'il puisse prendre part avec suite et profit aux travaux communs. L'Institut allemand a mieux entendu ses intérêts en s'assurant depuis quelques années les services de M. Doerpfeld. Cet artiste vient d'explorer les restes du grand temple de Corinthe ; c'est le plus ancien de toute la Grèce parmi ceux dont il subsiste des morceaux au-dessus du sol ; il date du VIe siècle, peut-être même son origine remonte-t-elle encore plus haut. On ne sait à quelle divinité il était consacré ; deux inscriptions, qu'on y a trouvées récemment, ne le disent pas. M. Doerpfeld a pris les mesures des parties qui sont encore debout, il les a complétées à l'aide de quelques fouilles et il a tracé le plan de l'édifice ; la cella était entourée de trente-huit colonnes, dont les plus grosses, celles des petits côtés, mesuraient 1m,72 de diamètre.

MM. Lolling et Petersen ont fait dans l'île de Lesbos une campagne très fructueuse pour l'épigraphie. Quelques-uns des textes,

qu'ils ont rapportés, étaient déjà connus, mais ils en donnent des copies plus exactes. Leur récolte comprend un assez grand nombre de dédicaces aux divinités qu'adoraient Mytilène, Thermæ, Methymna, Eresos. Aucune ne présente, au point de vue général, un intérêt de premier ordre. Toutefois plusieurs mentionnent des offrandes importantes. C'est ainsi qu'à Erésos, un citoyen fait don d'un capital, qui doit être employé à des sacrifices annuels dans le sanctuaire d'Athéna ; la ville approuve solennellement la fondation par un décret, dont deux exemplaires sont exposés, l'un sur la place publique, l'autre dans le temple ; une troisième inscription, gravée sur l'autel où le sacrifice doit avoir lieu, perpétuera le souvenir de cet acte de pieuse générosité.

A Athènes même, les fouilles, que la *Société grecque d'archéologie* poursuit avec tant de bonheur depuis quelques années, ont fourni des sujets d'étude à l'École allemande. En 1885, on avait publié de beaux fragments de sculpture, mis au jour sur l'Acropole, qui provenaient d'un fronton représentant la lutte d'Héraklès contre l'Hydre. M. Studniczka en rapproche deux autres, qui ont été trouvés au même endroit ; il établit qu'ils faisaient partie d'une grande composition, inspirée par la légende de la lutte d'Héraklès contre Triton ; il ne reste plus que le torse du monstre, enlacé par les deux bras de son adversaire, et un des replis de sa longue queue de poisson : la scène était placée dans le champ d'un fronton, qui faisait pendant à celui de l'Hydre, sur l'autre face du même temple. M. Studniczka voit dans ces deux bas-reliefs un ouvrage du VI[e] siècle. D'une part, le style dont ils portent la marque ne permet pas de leur assigner une date postérieure ; d'autre part, il n'est pas possible de faire remonter plus haut l'origine de la légende qui met Héraklès aux prises avec les divinités de la mer ; elle est absente des poèmes homériques ; c'est au VI[e] siècle, et en Asie, qu'elle paraît avoir pris naissance. Elle est représentée sur plusieurs monuments archaïques, par exemple sur la frise d'Assos, que nous possédons au Louvre. Mais quel était l'édifice que décoraient ces deux frontons ? En dépit du sujet, on n'est pas nécessairement conduit à supposer qu'ils ont été exécutés pour un temple d'Héraklès. Néanmoins ce héros recevait déjà un culte chez les Athéniens au VI[e] siècle, et l'hypothèse n'a rien d'invraisemblable ; on peut admettre que l'Hérakléion de l'Acropole fut détruit par les Perses et qu'il ne se releva pas de ses ruines comme d'autres sanctuaires.

M. Studniczka, qui a décidément un flair particulier pour ces reconstitutions, souvent très délicates, des anciennes œuvres d'art, signale à l'attention des archéologues un autre bas-relief, conservé depuis une dizaine d'années dans la cave du Varvakion; il a été déterré au pied de l'Acropole, au sud du théâtre de Dionysos. Il représente une Ménade dansant entre deux satyres à queue de cheval, dont l'un joue de la double flûte. M. Doerpfeld avait précédemment reconnu sous terre les restes d'un temple de Dionysos, plus ancien que celui qui fut construit après les guerres médiques. Il est probable que le fragment du Varvakion appartenait à un bas-relief bachique, qui décorait le fronton du temple primitif.

Ce n'est pas tout. Les fouilles de l'Acropole ont encore rendu à la science plusieurs fragments de sculpture, que l'on peut attribuer sans crainte de méprise à une école du VIe siècle. Le morceau principal est un buste d'Athéna en marbre de Paros ; la déesse, coiffée du casque, penche la tête en avant; son visage a cette expression souriante, qui est un des caractères distinctifs de l'archaïsme ; ses cheveux pendent sur ses épaules, à l'exception de quelques boucles rejetées par devant ; l'égide, ornée des serpents de la Gorgone, couvre la poitrine et le dos. La main droite tenait une lance. Çà et là on remarque des traces de peinture ; les écailles de l'égide étaient rouges et vertes ; sur les cheveux apparait encore une teinte rouge, qui sans doute a passé, ou qui servait de dessous pour une nuance plus foncée et plus naturelle. Des ornements de bronze concouraient certainement à l'effet de cette décoration. La figure entière devait mesurer, avec le cimier du casque, qui a disparu, environ 2m,30 de hauteur. Elle occupait le centre d'un fronton, sur lequel se déroulait la scène de la Gigantomachie. On a retrouvé plusieurs membres des géants, que combattait Athéna, et des dieux à qui elle portait secours. La manière de l'œuvre est absolument comparable à celle du célèbre fronton d'Égine, qui est aujourd'hui conservé à la glyptothèque de Munich; elle a dû être exécutée à la même époque, peut-être quelques années plus tard, dans la seconde moitié du VIe siècle. Il n'est pas douteux que nous avons là les restes d'un fronton, qui surmontait le temple primitif d'Athéna, commencé par Pisistrate, achevé par son successeur et détruit par les Perses. Il y a déjà assez longtemps qu'on avait reconnu des débris de ce vénérable ancêtre du Parthénon dans des tambours de colonnes et des fragments d'architrave, qui étaient

encastrés au milieu du mur de l'Acropole. Les fouilles de la Société archéologique ont permis à M. Doerpfeld de déterminer l'orientation de l'édifice et d'en reconstituer le plan exact[1]: il était contigu à la façade méridionale de l'Erechtheion; le grand axe suivait la direction du sud-est au nord-ouest. On a retrouvé sous terre les fondements à peu près intacts. Tout autour du temple régnait un portique, qui mesurait 21m,34 sur 43m,44 de côté. A chaque extrémité du temple lui-même s'ouvrait un pronaos ou vestibule; à l'est se trouvait la cella, que deux rangées de colonnes divisaient en trois nefs. La partie de l'ouest était occupée par un opisthodome et par deux chambres plus petites, qui en dépendaient. Jusqu'ici les archéologues avaient quelquefois soutenu que le Parthénon de Pisistrate n'avait pas d'opisthodome et que par là il se distinguait de celui de Périclès. Les constatations de M. Doerpfeld montrent que cette opinion est erronée. Il n'y a entre les deux édifices qu'une seule différence : l'opisthodome du plus récent se compose d'une salle unique; celui du plus ancien en comprenait trois. Nous pouvons donc dès maintenant nous faire une idée suffisamment précise du Parthénon primitif. Il faut cependant nous attendre à de nouvelles découvertes qui la préciseront encore. « Personne ne saurait calculer, dit M. Studniczka, quels trésors recèlent les flancs de l'Acropole, et en particulier l'exhaussement de terrain qui s'est produit au temps de Cimon entre le Parthénon et le mur du sud. L'expérience de l'an dernier prouve que dans l'énorme amas de ruines, que les Perses laissèrent derrière eux, aucun morceau n'a été perdu; on peut compter que les savants grecs, qui ont entrepris la glorieuse tâche de déblayer en entier le sol de la citadelle, la retrouveront dans l'état exact où elle était avant l'invasion des Perses, à l'exception de ce qui a été emporté par l'ennemi, ou employé de nouveau dans les grandes constructions de l'âge postérieur qui ont disparu. »

GEORGES LAFAYE.

(A suivre.)

REVUE DES LIVRES

L'ancien monde et le christianisme, formant la première série d'une nouvelle édition entièrement refondue de l'*Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne*, par *E. de Pressensé*, de XL-669 pages. Paris, Fischbacher, 1887.

L'éminent historien des *Trois premiers siècles de l'Église chrétienne* reste fidèle, dans ce volume, ainsi qu'on pouvait s'y attendre, à ce qu'il nomme les « données chrétiennes », il y présente le christianisme positif comme le terme final de toute l'évolution religieuse et il y dépeint les diverses religions antérieures comme ayant « préparé les voies au Christ par un ensemble de dispensations qui tendaient à vaincre les résistances de l'humanité. »

A première vue, il semblerait qu'un pareil ouvrage dût échapper aux appréciations d'une *Revue* qui s'est soigneusement interdit toute excursion dans la sphère dogmatique. Mais il faut tenir compte qu'en abordant cette esquisse du monde antique, l'auteur affirme « le ferme dessein d'obéir scrupuleusement aux lois de la critique historique qui sont l'honneur de notre temps ». A quoi il ajoute : « Serait-il vrai qu'il suffît d'accepter le principe fondamental du christianisme pour être en dehors de la méthode scientifique dans la constatation des faits ? » Évidemment non, faut-il lui répondre, pourvu qu'on ne mette pas cette croyance subjective dans la balance des arguments scientifiques. Là est toute la question. Dans le livre qui nous occupe, on trouvera peut-être que les idées personnelles de l'auteur sur la direction de l'évolution religieuse ont influencé certains de ses jugements relatifs à quelques points encore obscurs de l'hiérographie (qui de nous n'a encouru ce reproche ?), ou encore, que ses convictions religieuses se révèlent dans la préoccupation de retrouver partout la notion d'expiation morale et l'appel à un rédempteur divin. Mais, ni dans un cas, ni dans l'autre, — si l'on excepte les quelques phrases de la conclusion

qui se rapportent au caractère exceptionnel du judaïsme et qui se rattachent plutôt au volume suivant, — il ne se laisse entraîner à produire d'autres arguments que ceux fournis par les méthodes rationnelles et, à ce titre, il a le droit de se revendiquer du libre examen « dans toute sa rigueur et sa loyauté ».

Même la prétention de voir dans les croyances religieuses qui ont précédé la venue du christianisme une sorte de « préparation » progressive n'a rien d'antiscientifique, puisque, en un certain sens, toute religion est *préparée* par les cultes qui l'ont précédée et l'on ne peut faire un grief à l'auteur d'avoir cherché chez les Grecs, les Romains, les Égyptiens, les Assyriens, les Perses, voire chez les Hindous, les éléments théologiques ou moraux qui se sont retrouvés plus tard dans la doctrine chrétienne, quand nous voyons tant d'écrivains présenter la religion du Christ comme tombée toute faite du ciel, ou, du moins, comme se rattachant exclusivement aux croyances juives. L'essentiel, — et M. de Pressensé s'explique nettement à cet égard — c'est de ne pas sacrifier la part de la liberté humaine, en faisant de cette « préparation » une évolution fatale et, en quelque sorte, préordonnée chez chaque peuple.

Sans être précisément une œuvre de vulgarisation, le nouveau livre de M. de Pressensé résume, en quelques pages claires et précises, l'histoire de toutes les grandes religions antiques, à l'exception du judaïsme. La seule critique d'ensemble que nous aurions à formuler tient plutôt au genre de l'ouvrage qu'aux vues de l'auteur. L'histoire des religions est désormais une science suffisamment faite pour qu'on puisse exposer d'une façon succincte l'évolution des principaux cultes historiques. Mais encore faut-il y distinguer soigneusement ce qui est historiquement établi, ce qui est vraisemblable et ce qui est purement hypothétique. Ainsi, rien de plus aisé, avec les documents que les égyptologues ont mis entre nos mains, que de reconstituer l'état de la religion égyptienne sous la XVIII[e] dynastie et peut-être même jusque sous la XII[e]. Mais, lorsqu'on arrive aux croyances de l'ancien empire, et, à plus forte raison, lorsqu'il s'agit de rechercher comment ces croyances ont débuté, on est réduit, dans le premier cas, à suppléer tant bien que mal aux lacunes innombrables de rares documents qui forment tout au plus des points de repère, et, dans le second, à formuler de simples conjectures, suivant la façon dont on conçoit le premier développement logique des idées religieuses. Or, ce sont là des nuances qu'il est difficile de faire sentir dans un simple résumé.

La difficulté apparaît surtout quand il s'agit de points controversés où il est cependant impossible de mettre sous les yeux du lecteur tous les arguments produits de part et d'autre. L'auteur est alors réduit à prendre parti sans dire pourquoi et son résumé risque de ne plus représenter, au moins sur ces points, l'état exact de la science. C'est ainsi que M. de Pressensé nous donne comme des faits établis certaines interprétations mythologiques qui sont l'objet de vives controverses, si même elles ne reçoivent généralement une solution contraire. En voici quelques exemples : (p. 143) la mort et la résurrection d'Adonis repré-

sentent exclusivement le lever et le coucher du soleil ; (p. 179) Ahura Mazda est un dieu solaire ; (p. 213) les divinités suprêmes du panthéon védique ont été d'abord des dieux solaires ou sidéraux ; (p. 234) la prédominance d'Agni et de Soma est antérieure à celle de Varouna ; (p. 305) Siva et Roudra ont commencé par être, comme Rama, de simples appellations ou manifestations de Vishnou, (p. 397) Hermès est une personnification du crépuscule ; etc.

Je me hâte d'ajouter que ces critiques de détail ne doivent pas nous faire méconnaître la pénétration avec laquelle l'auteur a démêlé l'idée directrice et retracé les principaux caractères des grandes religions antiques. Son livre, du reste, n'a pas la prétention d'être un tableau à la fois général et complet des anciennes religions, dans le genre du précieux *Manuel* de M. C.-P. Tiele. En somme, c'est plutôt une étude approfondie de l'attitude qu'elles ont prise devant le problème du mal. Il est vrai que ce problème est au fond de toutes les religions, comme sentiment du contraste entre ce qui est et ce qui devrait être, entre la vision d'un idéal de bonheur ou de perfection et la conscience de notre impuissance à l'atteindre par nos seules forces. M. de Pressensé estime que la question s'est posée en termes poignants dès le premier éveil du sentiment religieux ; aussi conclut-il volontiers avec M. von Hartmann : « La religion naît partout de l'étonnement dont l'homme est saisi devant le mal, devant le péché, ainsi que du désir qu'il éprouve d'en expliquer l'existence, et, s'il est possible, de le détruire. »

Ici, toutefois, il y a une distinction à faire : celle du mal physique ou souffrance et du mal moral ou péché. Pour M. de Pressensé, c'est toujours le mal moral qui semble en jeu, même chez les peuples placés au degré inférieur de l'échelle : « L'idée morale, écrit-il, n'est jamais totalement séparée de l'idée religieuse », et, à l'appui de cette assertion, il fait valoir que parmi tous les peuples, même les plus arriérés, se retrouve la croyance à une certaine rétribution après la mort. Mais cette croyance est loin d'être aussi générale qu'il veut bien le dire ; il ne serait pas difficile de montrer qu'elle constitue, au contraire, une exception chez les peuples non civilisés et qu'elle apparaît seulement dans un état relativement avancé de l'évolution religieuse. En fait, la morale et la religion semblent, à l'origine, absolument indépendantes l'une de l'autre : l'auteur lui-même ne le reconnaît-il pas, quand, s'appuyant sur l'étude du sauvage actuel pour reconstituer les croyances primitives, il écrit : « Le divin lui apparaît surtout sous la forme d'esprits *malfaisants* qu'il lui faut conjurer dans la vie d'abord et surtout dans la mort ? »

Même à une étape supérieure de l'évolution religieuse, si nous prenons les religions historiques dans leurs débuts, nous en trouvons plus d'une où l'idée de rétribution morale est encore absente. Sans doute, le sentiment du péché éclate de bonne heure, et en accents parfois sublimes, dans certains hymnes des Chaldéens, des Égyptiens, des Hindous ; mais il faut remarquer que ces documents datent d'une époque déjà assez avancée dans le développement religieux

de ces peuples. Nous serons des premiers à reconnaître que, dans toutes les religions, on en est venu à regarder le divin comme la plus haute personnification de la vérité et de la justice. Mais ce progrès témoigne d'un état religieux déjà fort éloigné des commencements, et c'est alors seulement qu'a surgi le problème du mal moral, c'est-à-dire la difficulté de réconcilier avec l'omnipotence divine la présence de la souffrance et du péché.

Comment échapper au terrible dilemme de la métaphysique qui met en cause soit la bonté, soit la puissance de l'ordre divin ? Le moyen le plus simple est fourni par le dualisme, où les pouvoirs du bon principe sont limités par ceux du mauvais. Mais la conscience se contente rarement de cette solution qu'adopta la religion de Zoroastre. Ainsi que le dit M. de Pressensé, « la spéculation a toujours pour mission de ramener à l'unité les conceptions de l'esprit humain, » et alors reparaît la question : cette divinité suprême, unique, qui est le dernier mot de la théologie, faut-il la tenir pour injuste ou impuissante ?

Les héritiers des rishis védiques, une fois lancés dans les voies du panthéisme, se tirèrent d'affaire en faisant du monde une simple fantasmagorie, un rêve divin, où, à part l'Être universel, rien n'a de réalité, ni les hommes ni les choses, ni par conséquent le bien et le mal. Les bouddhistes allèrent plus loin encore en niant la divinité elle-même. Quant aux Grecs, ils se trouvèrent préservés des solutions nihilistes par leur « humanisme », c'est-à-dire par leur tendance esthétique et morale à retrouver dans le divin les caractères les plus nobles et les plus élevés de l'idéal humain. Aussi cherchèrent-ils à s'expliquer l'existence du mal par l'hypothèse d'une faute à expier. Que cette faute soit le fait de l'individu lui-même ou de ses ancêtres, qu'il l'ait commise dans cette vie ou dans une existence antérieure, les dieux vengeurs lui en infligeront le châtiment, soit sur la terre, soit au delà du tombeau, à moins qu'il ne réussisse à se laver de la tache ou à désarmer la vengeance céleste. De là, les sacrifices expiatoires et les cérémonies purificatrices des *mystères* qui passaient pour ouvrir aux initiés, en les régénérant, les portes de la vie éternelle. Mais ces procédés étaient insuffisants pour donner satisfaction au besoin de réparation une fois éveillé. Il fallait, pour effacer les dernières traces de la coulpe que les hommes sentaient de plus en plus peser sur leurs épaules, un Dieu plus grand que toutes les divinités positives, un sacrifice plus élevé que tous les sacrifices humains. Ainsi l'on en arriva à compter sur la venue d'un être surnaturel, d'un médiateur, qui pût non seulement dévoiler à l'homme le chemin vers le Dieu inconnu, mais encore s'offrir en holocauste pour effectuer la réconciliation du pécheur avec la perfection divine.

L'auteur montre que cette notion de faute et de rachat se rencontre même dans les religions orientales. Les Chaldéens et les Assyriens invoquaient l'intercession d'un médiateur près du dieu mystérieux, pour obtenir le pardon de leurs péchés. Les Phéniciens connaissaient plus ou moins les cérémonies expiatoires. Les Perses croyaient à la défaite éventuelle d'Ahriman qui devait finir

par succomber sous les coups d'un héros divin, Craosha. Les Hindous fondèrent leur théorie des *avatars* sur la croyance que le dieu suprême s'incarne d'âge en âge pour rétablir l'ordre, « chaque fois qu'il y a défaillance de la vertu et renaissance du vice ». Seuls peut-être les Égyptiens, si pénétrés de l'idée morale qu'ait été leur religion, sont restés trop satisfaits d'eux-mêmes pour aspirer à un libérateur chargé de mettre fin aux misères de ce monde. Mais, nulle part, le sentiment de l'imperfection humaine n'a abouti à des résultats aussi décisifs que chez les Grecs et les Juifs, parce que, dans aucune des religions orientales, l'esprit humain n'a pu débarrasser ses dieux de leurs attaches naturistes ; pour ces religions, le mal dans la nature est fatal et on ne peut s'y soustraire qu'en cessant d'exister : le *nirvana* est le dernier mot du naturisme.

En développant de main de maître ce tableau de l'évolution morale qui prépara l'avènement du christianisme, l'auteur complète, pour ainsi dire, l'œuvre de M. Havet, qui n'a peut-être pas suffisamment insisté sur ces côtés de la question, dans sa description de l'état moral et religieux du monde antique. Mais M. de Pressensé, à son tour, fait-il une part suffisante, dans l'élaboration de la religion nouvelle, aux influences intellectuelles et philosophiques du monde gréco-romain ? Il nous retrace bien l'histoire de la pensée grecque depuis Thalès jusqu'à Plutarque et il n'hésite pas à reconnaître que l'œuvre de la philosophie grecque a été d'une valeur « inappréciable » pour la préparation du christianisme. Mais il semble qu'à ses yeux cette valeur ait surtout consisté dans l'insuffisance de tous les systèmes philosophiques ou plutôt dans le fait qu'ils se réfutèrent les uns les autres. Sans doute le christianisme, comme le dit M. de Pressensé, fut « plus qu'une révélation théorique sur Dieu et sur l'homme », ce fut une organisation nouvelle de la vie, un idéal nouveau proposé à la conscience et à la société. Mais il n'en eut pas moins sa théologie, et ici nous croyons que l'auteur passe trop légèrement sur l'action directe des systèmes contemporains. Après avoir démontré que le dernier terme du mouvement philosophique aux approches du christianisme était dans une « accentuation » du platonisme qui, ayant creusé plus profondément encore la distance entre la création et l'Être inconnaissable, s'efforçait de combler cet abîme par l'idée de divinités intermédiaires, il ajoute que « cette idée essentiellement orientale devait enfanter plus tard l'émanatisme néo-platonicien et le gnosticisme ». — N'a-t-elle pas concouru à enfanter autre chose encore ?

Quoiqu'il en soit, pour apprécier définitivement les vues de l'auteur à cet égard, il convient d'attendre le volume suivant, où il sera nécessairement amené à examiner les rapports du néo-platonisme avec le judaïsme et le christianisme alexandrins. Bornons-nous, pour le moment, à constater la sévérité de ses jugements à l'égard des tentatives, tant religieuses que philosophiques, qu marquent les derniers temps du paganisme. A l'entendre, le contact des cultes orientaux n'avait produit qu'un double courant de superstition et d'impiété. Le

syncrétisme, c'est-à-dire la tentative de réunir et de fondre ce que tous les cultes en présence renfermaient de meilleur, était une œuvre condamnée d'avance, car elle ne pouvait aboutir qu'à rendre plus poignante l'insuffisance de ces religions. Le culte de Mithra n'était qu'une infiltration des superstitions orientales. Apollonius de Tyane était un pur charlatan, un « magicien rusé », un « faux Messie ». — Nous ne pouvons, sous ce rapport, qu'en appeler au judicieux ouvrage de M. Jean Réville sur *La Religion sous les Sévères ;* on y trouvera, de même que chez M. Renan, une appréciation plus juste des mouvements religieux qui tendaient à épurer le paganisme et qui furent comme son chant du cygne.

Cependant rien n'est plus contraire aux dispositions et aux habitudes de l'auteur que l'étroitesse de sentiments ou d'idées. Dans son livre sur *les Origines,* où il passe en revue à peu près tous les systèmes de philosophie contemporains, M. de Pressensé a donné la mesure de la loyauté avec laquelle il sait résumer les vues de ses adversaires et rendre justice à leurs efforts. Le présent ouvrage fournit une nouvelle preuve d'indépendance de pensée, par la thèse qu'il adopte relativement à l'origine ou plutôt à la première forme des religions. Il y a peu de problèmes qui mettent davantage aux prises la critique indépendante et la critique orthodoxe. Nous pensons que la solution s'en trouve dans l'étude des phénomènes religieux chez les peuples placés au dernier degré de l'échelle civilisée. Mais le droit d'opérer ce rapprochement, bien que de plus en plus admis dans la science, est encore vivement contesté, et par ceux qui, a l'instar de M. Maurice Vernes, repoussent toute application de la méthode ethnographique dans l'histoire des religions, et par ceux qui persistent à faire du sentiment religieux le produit d'une révélation surnaturelle, directe et primordiale. Aux yeux de ces derniers, c'est faire acte d'athéisme et de matérialisme que de demander aux peuples les plus arriérés le secret des premiers balbutiements de la religion dans la conscience de l'humanité. Voici pourtant un penseur — dont personne ne contestera les convictions spiritualistes ni même la croyance au caractère révélé du christianisme — qui nous donne l'étude des sauvages dans les deux mondes pour le meilleur moyen de « construire avec quelque précision l'état social et religieux de la rude enfance de l'humanité, car les sauvages en sont les survivants ».

M. de Pressensé croit, il est vrai, qu'à l'origine de l'histoire, l'humanité n'était plus dans son état « normal », qu'elle était « déchue », par sa propre faute, enfin qu'avant cette déchéance elle avait peut-être possédé une religion parfaite. Mais il n'en déclare pas moins s'en tenir aux faits constatés par l'observation, et, par suite, accepter pour point de départ de l'évolution religieuse « la phase préliminaire du développement religieux que nous retrouvons en plein chez les peuples sauvages », sous cette seule réserve que le germe de ce développement soit cherché dans la conscience morale et non simplement dans la contemplation de la nature. — Sans doute, quand il affirme que l'idée

monothéiste tend à « reparaître » même parmi les sauvages, nous écririons plutôt : *apparaître*; quand il montre, jusque dans le culte le plus grossier, un sentiment de « déchéance » nous mettrions : *d'insuffisance*; quand il explique cette impression comme « le sentiment indéterminé d'une époque où la vie *était* meilleure », nous substituerions volontiers au passé le futur ou le conditionnel. — Néanmoins, une fois qu'il s'abstient de faire état de son hypothèse sur l'existence d'une révélation antérieure et qu'il va jusqu'à « repousser absolument l'explication traditionnelle de l'origine des religions qui les rattacherait uniquement à une antique tradition », il n'y a plus là, entre nous, au point de vue pratique, qu'une question de terminologie, et la croyance au « monothéisme primitif », ainsi entendue, devient trop platonique pour que nous devions renoncer à invoquer l'autorité de M. de Pressensé, quand nous prétendons appliquer à l'évolution religieuse la loi générale du développement humain.

G. d'A.

Les civilisations de l'Inde, par le Dr Gustave Le Bon. Paris, Firmin-Didot et Ce, 1887.

Dans un livre qui, comme tous ceux que publie à la fin de chaque année la librairie F. Didot, se distingue par la beauté de l'exécution typographique et des illustrations, M. le Dr Le Bon a écrit l'histoire des civilisations de l'Inde depuis l'époque védique. Ce livre embrasse donc un espace d'environ trois mille ans.

Cet ouvrage, fait avec soin, sera utile à la propagation des études indiennes en les présentant sous une forme attrayante, et c'est justement à cause de cela que je désire présenter quelques observations au sujet de plusieurs affirmations de l'auteur sur le bouddhisme.

Au chapitre III du livre IV, qui traite de la civilisation de la période bouddhique, on lit :

« Il y a cinquante ans, l'auteur qui aurait voulu écrire un chapitre ayant le titre que nous avons mis en tête de celui-ci, n'aurait pas trouvé une ligne pour le remplir. C'est à peine si on soupçonnait alors en Europe le rôle et la nature du bouddhisme, cette religion qui est pourtant la loi suprême d'un demi milliard d'hommes. »

En réponse à ce passage qui se trouve au bas de la page 334, je dirai qu'il y a cinquante ans et même soixante, on aurait très bien pu écrire un intéressant mémoire sur le bouddhisme en se servant des livres français dont voici les titres :

Dès l'année 1759, Deguignes publiait, dans le tome XXVI des *Mémoires de littérature*, tirés des *Registres de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*,

des *Recherches sur les philosophes appelés Samanéens* (les Sramanas bouddhistes), 35 p. in-8 ;

Puis, en 1773, des *Recherches sur la religion indienne, etc.*, tirés des *Registres* de la même Académie, XL.

Le *Journal asiatique* de 1825-26, VII-VIII, contient aussi des *Recherches sur la religion de Fo* (Bouddha), par Deshauterayes.

Abel Rémusat a écrit, sur le bouddhisme, plusieurs mémoires dont voici les titres et les dates :

1° *Essai sur la cosmographie et la cosmogonie des bouddhistes, d'après les auteurs chinois.* (*Journal des savants*, 1831.)

2° *Recherches sur l'origine de la hiérarchie lamaïque.* (*Journal asiatique*, 1824.)

3° *Mélanges asiatiques*, 1825-29, 4 vol. in-8.

4° *Observations sur quelques points de la doctrine samanéenne et, en particulier, sur la Triade suprême chez les bouddhistes*, 1831.

5° *Foe Koué Ki, Relation des royaumes bouddhiques*, traduite du chinois, revue, complétée et augmentée par Klaproth et Landresse, 1836 ; in-4, pp. LXVI-424. Excellent ouvrage rempli de renseignements sur le bouddhisme.

Si maintenant, nous cherchons parmi les voyageurs ceux qui, les premiers, ont attiré l'attention sur le bouddhisme, c'est encore des noms français qu'il faut citer :

L'abbé Choisy, *Voyage à Siam*, 1687 ;

Nicolas Gervaise, *Histoire du royaume de Siam*, 1688 ;

La Loubère, *Relation du royaume de Siam*, 1691.

Eugène Burnouf a donc eu raison de dire, dans son *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, que les premières notions sérieuses sur le bouddhisme sont dues à l'érudition française.

Voilà pourquoi je n'ai pas voulu laisser passer sans réclamer le passage cité des *Civilisations indiennes*, lequel prouve qu'on oublie trop souvent chez nous les savants français qui, avant tous les autres savants européens, ont fourni des documents précieux pour les sciences, les littératures et les religions de l'Orient.

Quant aux étrangers qui ont publié des mémoires sur le bouddhisme avant 1836, nous trouvons : Hülmann, 1795 ; Colebrooke, 1808 ; Upham, 1833 ; Clough et Csoma, 1834 ; Hodgson, 1828-1835, etc.

Le lecteur désireux d'avoir des renseignements bibliographiques plus complets sur le Bouddha et sa religion, les trouvera dans un volume qui contient les titres d'environ cinq cents ouvrages se rattachant plus ou moins à l'étude du bouddhisme. C'est celui qui a été publié à Londres, en 1869, par Trübner : *Buddha and his doctrines. A bibliographical essay* by Otto Kistner.

Mais que de livres, de mémoires et d'articles de revues et journaux ont été publiés depuis ! On dit même qu'il y a en ce moment, en Allemagne, une

association de bouddhistes qui exigent un examen pour être admis dans leur Société. On a signalé aussi à Paris des adeptes du bouddhisme.

Mais revenons aux travaux qui appartiennent à la France. Pourquoi M. Le Bon, en citant, p. 334, le *lotus de la bonne loi* et le *Lalita Vistara* comme les livres bouddhistes les plus importants qui aient passé dans les langues européennes, n'a-t-il pas dit que les traducteurs de ces livres étaient tous les deux français? Le premier a été traduit par Eugène Burnouf qui a joint à sa traduction vingt et un mémoires excellents qui n'ont pas vieilli, quoiqu'ils datent de 1852, et que feront bien de consulter tous ceux qui s'occuperont sérieusement du bouddhisme. Je ne dirai rien du *Lalita Vistara*, par la bonne raison que je suis l'auteur de la traduction française de ce livre, laquelle fait partie des *Annales du musée Guimet*, t. VI.

Puisque l'occasion se présente de parler du bouddhisme, j'en profite pour faire quelques observations sur ce chapitre IV du livre de M. Le Bon.

J'y trouve, p. 336 : « Des ressemblances frappantes existent entre les faits légendaires de sa vie (celle du Bouddha) et certains récits des Évangiles. Comme le Christ, le Bouddha naquit d'une vierge. »

Nulle part, le *Lalita Vistara*, qui contient l'histoire de la première partie de la vie de Çâkya Mouni, ne parle de la virginité de la mère du Bouddha, et l'*Abhinichkramana*, autre rédaction de la vie de Çâkya, contient un passage qui contredit nettement cette assertion.

M. Le Bon dit, même page 336 : « Le jeûne de Jésus dans le désert et la triple tentation de Çâkya Mouni, dans la solitude des jungles, se ressemblent extraordinairement par toutes leurs circonstances. »

Ici, encore, le *Lalita Vistara* n'est pas d'accord avec M. Le Bon. Au lieu du simple récit de l'Évangile où l'on voit le Diable venir de lui-même auprès de Jésus pour le tenter, c'est Çâkya Mouni qui, dans la légende indienne, provoque le démon lequel, après un court entretien, voyant qu'il ne peut rien contre le Sage, rassemble son armée composée de milliers d'êtres fantastiques lançant des projectiles qui se changent en fleurs en tombant sur Çâkya Mouni. En voyant son attaque inutile, le démon envoie ses trois filles pour séduire le solitaire, mais celui-ci, sans même les regarder, les change en vieilles décrépites.

L'auteur des *Civilisations de l'Inde* ajoute, p. 337 : « De tels rapprochements ne peuvent être considérés comme dépourvus d'importance si l'on songe que, dans le fond, les deux religions ont bien plus d'analogie encore que dans la forme. »

Ici, je ne partage pas davantage l'opinion de M. Le Bon. Qu'est-ce donc qu'il appelle le fond du bouddhisme?

Au fond du bouddhisme, de même qu'au fond du brahmanisme, nous trouvons le dogme de la transmigration des âmes dans le corps d'un homme ou d'un animal, dans un végétal et même jusque dans un minéral. Cette croyance est

la suite de la doctrine du Karma (l'œuvre), en vertu de laquelle « Il n'y a pas annihilation de deux actions, l'une étant bonne et l'autre mauvaise. » En d'autres termes, toute bonne action aura sa récompense et toute mauvaise sa punition, jusqu'au jour où tout péché ayant été expié ou détruit par le feu de la science, comme disent les Hindous, on arrivera au Nirvâna ou délivrance finale. Quel rapport y a-t-il ici avec la doctrine chrétienne où les prières des vivants peuvent servir aux morts et où les bonnes œuvres et le repentir sincère conduisent tout droit au ciel?

Le Bouddha, malgré sa toute-puissance, ne pourrait promettre à un homme cette délivrance immédiate, car la loi implacable du mérite et du démérite, comme nous venons de le dire, retient l'homme dans le cercle de la transmigration jusqu'à ce qu'il en sorte purifié par la science.

Aussi Çâkya Mouni ne se présente-t-il pas comme un rédempteur qui efface les péchés du monde, mais seulement comme un sauveur, à la condition qu'on suivra ses préceptes pour arriver à la science parfaite, seul moyen de salut.

De plus, la venue du Bouddha dans ce monde n'est pas une incarnation et ne peut en être une, puisqu'il n'admet pas de Dieu suprême; c'est une simple transmigration. Il vient de passer, dans le ciel des dieux Touchitas, degré inférieur des sphères célestes, cinquante sept fois dix millions, plus soixante fois cent mille années, comme récompense de ses bonnes œuvres antérieures. Il entre dans le sein de sa mère par le flanc droit de celle-ci, sous la forme d'un petit éléphant blanc, suivant les bouddhistes du Nord et sous la forme d'un nuage, suivant ceux du Midi. Le temps venu, il en sort de même par le flanc droit et se met, aussitôt sa naissance, à faire sept pas en disant avec satisfaction : « Dans le monde, je suis le meilleur, le plus excellent; je détruirai le démon et son armée; je ferai tomber la pluie du grand nuage de la loi! » En quoi ceci ressemble-t-il au récit que fait l'Evangile de la naissance de Jésus?

Je lis, p. 347, du livre de M. Le Bon : « Le bouddhisme apportait au monde une nouvelle morale. Quant aux dogmes, il n'en avait qu'un, puisque sa seule affirmation était l'affirmation de l'illusion et du néant. »

Était-ce bien une morale toute nouvelle, celle qu'apportait Çâkya Mouni? Pour en être sûr, il faudrait prouver que telles maximes qu'on trouve aussi bien chez les brahmanes que chez les bouddhistes ont été, pour la première fois, répandues par le Bouddha.

Les Brahmanes disent :

« Qu'on ne fasse pas à un autre ce qui serait déplaisant pour soi-même, c'est là, en abrégé, la loi, tout le reste procède de la passion. » (*Mahâbhârata*, édition de Calcutta, t. II, p. 146.)

Et nous retrouvons ces paroles exactement traduites dans les livres bouddhistes du Tibet. (Csoma, *Grammaire Tibétaine*, p. 165.)

Remarquons, en passant, que l'Évangile va plus loin encore en disant : « Tout ce que vous voudriez que les hommes fissent pour vous, faites-le. C'est la loi et les prophètes. » (S. Mathieu, VII, 12.)

Le *Mahâbhârata* et les lois de Manou contiennent un très grand nombre de sentences qui prescrivent « la douceur, la bienveillance et la tolérance universelles » que M. Le Bon attribue au bouddhisme seul. La supériorité de ce dernier, et elle est considérable, c'est qu'il mit soigneusement en pratique ces maximes, tandis qu'on a souvent reproché justement aux brahmanes de ne pas faire ce qu'ils conseillaient avec tant de raison.

Quoi de plus gracieux et en même temps de plus empreint d'un sentiment de charité que la stance suivante de Bhartrihâri :

« L'homme de bien ne se met pas en colère, occupé qu'il est de venir en aide aux autres, même au péril de sa vie. — Même quand il est coupé, le bois de sandal parfume le tranchant de la hache. »

M. Le Bon, p. 354, semble attribuer au Bouddha « l'idée d'élever les enfants en leur apprenant à avoir le plus grand respect pour leurs parents, car, disent les livres bouddhiques : Quand même un enfant prendrait sa mère sur une épaule et son père sur l'autre et les porterait pendant cent ans, il ferait moins poux eux qu'ils n'ont fait pour lui. »

Mais, de son côté, Manou, le législateur brahmanique, nous dit, II, 227 : « Plusieurs centaines d'années ne pourraient pas faire la compensation des peines qu'endurent une mère et un père pour donner la naissance à des enfants et les élever. Que le jeune homme fasse donc constamment ce qui peut plaire à ses parents. »

Quant à l'affirmation de l'illusion et du néant (p. 347) attribuée au Bouddha, le doute est ici très permis. Lisez ces lignes de Eugène Burnouf dont l'autorité, en pareille matière, ne saurait être récusée.

« Je ne puis croire que les diverses rédactions de la *Pradjnâ pâramitâ* (c'est le titre général des livres qui développent la théorie de l'illusion et du nihilisme) nous donnent la doctrine répandue plusieurs siècles avant notre ère par le solitaire de la race des Çâkyas. *Il n'y a pas de trace de ces théories radicalement négatives* dans les premiers soûtras (traités) ou, pour le dire plus exactement, ces théories n'y sont qu'en germe et ce germe n'y est pas beaucoup plus développé qu'il ne l'est *dans les écoles brahmaniques*. (*Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, p. 520.)

On voit clairement, en étudiant les plus anciens livres de l'Inde, que brahmanes et bouddhistes y ont également puisé. Les légendes les plus célèbres se retrouvent aussi bien chez les uns que chez les autres.

Telles sont, entre autres, la légende de Râma et celle du roi Cibi, adoptées par les deux sectes rivales qui les ont accommodées à leurs idées. La dernière légende, répétée trois fois dans le *Mahâbhârata*, se retrouve dans un recueil de légendes bouddhiques qui a été traduit du tibétain en allemand par

I.-J. Schmidt. Cette légende témoigne, dans les deux rédactions, d'un excès de charité tellement au-dessus de la nature, qu'elle mérite d'être racontée. La voici, abrégée, en suivant le récit des bouddhistes :

« Il y avait autrefois dans l'Inde un roi nommé Cibi; riche et heureux il gouvernait de manière que tout le monde était entouré de bienveillance. En ce même temps, Indra, le maître des dieux, se vit privé des attributs d'un corps divin, et voyant que le terme de sa vie (divine) approchait, il était très affligé. Viçvakarman[1] l'ayant vu se désoler, lui demanda ce qui l'affligeait.

« Indra dit : Des signes évidents de transmigration[2] m'apparaissent et comme il n'y a pas de Bodhisattva[3] dans le monde, je ne sais vers qui aller en refuge.

« Viçvakarma dit : Maître des dieux, il y a dans l'Inde un grand roi qui se conduit comme un Bôdhisattva ; il se nomme Cibi. Par sa vertu et son héroïsme il deviendra un Bouddha accompli. Si tu allais en refuge vers lui, il serait certainement ton protecteur.

« Indra dit : Pour savoir s'il est vraiment Bôdhisattva, il faut le mettre à l'épreuve. Change-toi donc en pigeon ; pour moi, changé en faucon, je te poursuivrai. Arrivé près du roi, tu l'éprouveras en lui demandant asile.

« Viçvakarman se changea alors en pigeon et Indra en un faucon qui semblait poursuivre le pigeon. Celui-ci s'étant posé sur le bras du roi lui demanda de protéger sa vie. Le faucon qui le suivait de près dit au roi : Ce pigeon est ma nourriture ; que le roi me le donne, car je suis tourmenté par la faim.

« Le roi dit : J'ai fait vœu de ne pas abandonner tous ceux qui viennent en refuge vers moi ; je ne te donnerai pas ce pigeon.

« Le Faucon dit : Si le roi donne asile à tous, il doit m'accorder ma nourriture, sinon je mourrai. Pourquoi serais-je excepté entre tous ?

« Le roi dit : Si je te donnais d'autre chair, la mangerais-tu ?

« Le faucon dit : Si c'était de la chair fraîche, je la prendrais.

« Le roi pensa : Si je lui donne de la chair fraîche, je nourrirai un être par le meurtre d'un autre ; c'est un contresens. Excepté mon propre corps, j'épargnerai celui de tous les êtres animés.

« Prenant alors un couteau, il coupa la chair de sa cuisse et, en la donnant au faucon, racheta la vie du pigeon.

« Le faucon dit : O roi, pour être parfaitement juste, il faut, si tu veux racheter la vie du pigeon, te servir de balances, pour qu'il y ait égalité parfaite.

« Le roi prit alors des balances, mit le pigeon dans un des plateaux et ayant

1) Espèce de Vulcain chargé de fabriquer la foudre, les chars divins et tout autre objet à l'usage des dieux.

2) Indra n'est immortel que pendant le temps où il est récompensé de ses bonnes œuvres antérieures.

3) Personnage qui, par ses bonnes œuvres, est parvenu à un état de perfection qui lui donne, pour la suite, la certitude d'être un Bouddha.

mis de sa chair en contrepoids, quoique la chair de sa cuisse fût épuisée, elle était plus légère que le pigeon. Puis, toute la chair de son corps après avoir été épuisée en la coupant, n'ayant pas égalé le poids du pigeon, le roi lui-même, malgré sa faiblesse, eut encore la force de se mettre dans le plateau de la balance, en disant : Maintenant, c'est bien ! Et il fut rempli de la plus grande joie.

« Indra reprenant alors sa figure dit : Quand le roi fait des choses auss difficiles, désire-t-il être un monarque universel ou être Indra [1] ?

« Le Bôdhisattva dit : Je ne désire pas autre chose que l'état de Bouddha que rien ne surpasse.

« Indra dit : En tourmentant ainsi ton corps, quand tu en es venu à éprouver une souffrance qui pénètre jusqu'aux os, n'as-tu pas de regret ?

« Le roi dit : Je n'ai pas de regret.

« Indra dit : Si ces paroles : « Je n'ai pas de regret » sont la vérité, comment croirai-je que tu n'as pas de regret ?

« Le roi dit : Du commencement à la fin, je n'ai pas eu la pensée d'un regret et tout s'est passé comme je le voulais. Si ces paroles sont vraies, que ce corps redevienne sans blessures, absolument comme auparavant !

« Ces mots étaient à peine prononcés que le corps du roi devint encore plus beau qu'auparavant. Dans les mondes des dieux et des hommes, tous furent remplis d'étonnement et de joie. Au même instant, le roi Cibi devint Bouddha. »

La légende qu'on vient de lire, si on la compare à celle que les brahmanes ont écrite sur le même sujet, prouve que l'idée de charité universelle appartient, sans distinction, à tous les philosophes de l'Inde ancienne. Elle nous donne aussi, sur la nature des dieux de l'Inde, certaines notions qui détruisent la théorie de M. Le Bon, quand il assure que nul culte ne fut plus polythéiste que le bouddhisme.

Les dieux et les génies de toutes sortes n'étant, aux yeux des Indiens, que des êtres élevés au-dessus de l'humanité pour un temps seulement, puisque la transmigration à laquelle ils restaient soumis pouvait, comme on vient de le voir pour .eur chef Indra, les ramener sur la terre, il s'ensuit que, pour les brahmanes, il n'y a de dieux éternels que ceux de la trinité hindoue ; Brahma, Vichnou et Civa.

Pour les bouddhistes qui ne reconnaissent pas cette trinité à la place de laquelle ils ont mis : Le Bouddha, la Loi et l'Assemblée des fidèles, la nature des dieux est également sujette à la transmigration. Tout être, par ses austérités et ses bonnes œuvres, peut devenir un habitant de l'Elysée d'Indra.

1) En demandant au roi s'il désire devenir le personnage qui n'est autre que lui, Indra, il nous ramène à l'idée brahmanique qui suppose que, par un mérite extraordinaire, un homme peut faire déchoir un dieu et prendre sa place.

Seul, l'état d'un Bouddha est éternel parce qu'il n'y en a pas qui lui soit supérieur. Eugène Burnouf a donc eu raison de dire qu'il serait préférable d'employer le mot Dêva (un être qui est brillant et dont le corps ne projette pas d'ombre) au lieu de Dieu, qui prête à l'équivoque.

Quand les brahmanes accusaient les bouddhistes d'être des *Nâstikas*, c'est-à-dire des athées qui n'admettaient pas de Dieu créateur, les Dêvas n'avaient rien à faire là, car ils n'étaient, pour eux, que des bienheureux ou des héros divinisés à la manière des demi-dieux de la Mythologie grecque et latine, sans devenir, comme ceux-ci, vraiment immortels.

En répondant à une citation de M. Max Müller où il est dit que les bouddhistes n'élevaient pas d'autels, pas même au Dieu inconnu, M. Le Bon écrit, p. 354, au bas : « La dernière partie de cette assertion confirmant les idées qu'on se fait encore en Europe du bouddhisme est tout à fait erronée, comme nous le prouverons, en montrant par les monuments, que jamais religion n'eut, en réalité, plus de dieux que le bouddhisme. »

Si M. Le Bon veut bien rétablir le vrai sens du mot dieu, comme nous l'avons fait dans les pages précédentes, il trouvera, j'espère, que l'assertion de M. Max Müller n'est pas aussi erronée qu'il le croit, et que le bouddhisme ancien n'est pas polythéiste comme il le dit.

Quant au culte d'Adibouddha, c'est-à-dire le bouddhisme théiste du Népâl, que M. Le Bon lise les pages excellentes qu'Eugène Burnouf écrivait sur ce sujet, en 1844, dans l'*Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, il y verra qu'il *y a bien près de cinquante ans*, l'illustre orientaliste français, quoiqu'il n'ait jamais voyagé dans l'Inde, ne lui a pas laissé grand chose de nouveau à dire sur le bouddhisme.

P.-E. Foucaux.

Le comte *Goblet d'Alviella*. **Histoire religieuse du Feu.** *Bibliothèque Gilon*, Verviers, 11, Pont Saint-Laurent, 1887.

M. Goblet d'Alviella est un éminent et savant vulgarisateur. Il a beaucoup lu et bien lu, il sait beaucoup, il possède l'art de la comparaison, il a l'intelligence très lucide ; par conséquent, il aime la clarté et ne se laisse dominer ni par la superstition du passé ni par l'engouement du jour. Il a raison de vouloir que les côtés les plus pittoresques et les plus accessibles à la moyenne des intelligences de la science des religions entrent de plus en plus dans le domaine public et ne restent pas le monopole de quelques esprits. Autant on a raison de dire que l'enseignement primaire a besoin, pour prospérer, de l'enseignement supérieur, autant il est vrai que celui-ci ne se déploie puissamment que s'il est soutenu par cette connivence, cette sympathie, cette bonne volonté qui suppose que l'on sait, ou du moins qu'on pressent à peu près de quoi il s'agit dans la haute

science. Un certain tact est requis de ceux qui veulent servir d'intermédiaires entre la science austère et un public qui l'est fort peu. Il faut qu'ils sachent intéresser leurs lecteurs et pourtant qu'ils ne sacrifient jamais la vérité scientifique au désir d'étonner ou de plaire. Ils doivent savoir affirmer — le public aime qu'on affirme — et pourtant n'affirmer qu'à bon escient et preuves en mains; mais ils doivent aussi savoir douter et ne pas répondre aux curieux quand il n'y a pas de réponse, du moins de réponse vérifiée, à leur faire.

Toutes ces qualités, M. Goblet d'Alviella les possède, et sa monographie du Feu, considéré comme un objet de religion, d'adoration, de rituel, est à ranger parmi les meilleures œuvres qui aient encore paru dans cet ordre de petits livres scientifiques à la fois et populaires. Elle se divise en trois parties : 1° Théologie du feu ; 2° Le rôle du feu dans le culte ; 3° La mythologie du feu.

Dans la première, la divinisation du feu personnifié, le caractère mobile, assez antasque, de ce dieu-Feu, à moins que, comme foyer permanent, il ne soit au contraire considéré comme un élément de stabilité immuable, puis, la suprématie relative du feu comme principe animateur du monde; dans la seconde, le rôle du feu comme médiateur céleste, comme purificateur, exorciseur, devin et protecteur de la communauté; dans la troisième, les mythes relatifs à la production naturelle et artificielle du feu, ceux en particulier qui assimilent son invention à un larcin ou à un rapt violent et qui ne se rencontrent pas seulement chez les Aryens — tel est le contenu de ce petit livre plein de choses et de faits. Un de ses mérites est de mettre en plein jour ce qu'il y avait d'un peu étroit dans les théories qui voulaient expliquer, par la philologie indo-européenne, des mythes, des croyances et des rites qui se retrouvent chez des peuples sans aucun rapport avec les Aryas anciens ou modernes, et dans celles aussi qui ont tenté de nos jours de ressusciter l'évhémérisme.

En règle générale et autant que nous sommes en état d'en juger nous-même, les faits reproduits par M. Goblet d'Alviella sont bien appuyés, puisés à de bonnes sources. Il me permettra toutefois deux ou trois critiques de détail qui n'ôtent rien à la valeur de l'ensemble.

A propos du préjugé, assez répandu sur la face de la terre, d'après lequel il est interdit de mettre une arme de fer en contact avec le feu, l'auteur pense qu'il faut l'expliquer par la crainte de « blesser » le feu, de lui « couper la tête », comme disent les Tartares. L'explication serait excellente si elle s'étendait aux ustensiles ou aux armes de pierre, d'airain ou de toute autre matière dure non combustible. Comme elle ne s'y étend pas, que je sache, il vaut mieux en rester à l'idée que le fer fut partout, à un certain moment, une nouveauté profane, par conséquent facilement prohibée sur le terrain religieux. La preuve en est dans l'emploi rituel des outils de pierre qui se prolongea quand le fer était depuis longtemps connu et lorsqu'il s'agissait de certaines immolations.

Je crains aussi que M. Goblet d'Alviella n'ait commis une petite erreur historique, p. 59, où il dit que « dans l'Église primitive, la rénovation du feu se pas-

sait le jour de Pâques, entre trois et six heures du matin ». Je ne me rappelle absolument aucun texte des écrivains chrétiens des trois premiers siècles qui puisse appuyer cette assertion. Elle dénoterait un genre de préoccupation bien étrangère à l'ordre d'idées religieuses qui régnait dans les premières communautés. J'en dis autant des « lampes perpétuelles » (p. 77) qui, « selon Montanus » (quel Montanus? l'illuminé Phrygien du IIe siècle?), auraient été allumées, toujours dans l'Église primitive, par le moyen de la friction. La coutume d'allumer des cierges ou des lampes dans les églises chrétiennes dans un autre but que de s'éclairer remonte au IVe siècle. Au IIIe, Lactance se moque encore des païens qui allument en plein jour des flambeaux et des lampes dans le culte qu'ils rendent à leurs divinités (*Instit. Div.*, VI, 2). Au IVe, la coutume doit avoir pris pied en Orient. Du moins Athanase reproche aux Ariens d'avoir envoyé aux idoles des cierges que des chrétiens auraient consacrés dans l'église. Il est à présumer que le parti arien, toujours plus ou moins rationaliste, sympathisait médiocrement avec ce symbolisme nouveau. Ce qui confirme cette supposition, c'est que dans sa polémique violente contre Vigilance (premières années du Ve siècle), Jérôme reproche à son adversaire de blâmer la coutume *orientale* d'allumer des cierges dans les églises, même quand le soleil luit, en signe de joie, pendant la lecture de l'Évangile. Cela suppose que cette coutume, déjà générale en Orient, n'était pas encore répandue en Occident.

Il faudrait aussi rayer les couteaux d'obsidienne en usage chez les Aztecs dans les sacrifices, de la liste des faits dénotant la répugnance religieuse contre le fer (p. 78). Les Aztecs ne connaissaient pas ce métal, ou du moins son emploi, avant l'arrivée des Européens.

Ces observations, auxquelles il sera facile de faire droit sans apporter aucun changement essentiel à ce bon petit livre, n'enlèvent rien à son mérite ni à la validité de ses conclusions, auxquelles nous nous associons de grand cœur.

ALBERT RÉVILLE.

D. Castelli. **Storia degl' Israeliti** *dalle origini fino alla monarchia secondo le fonti bibliche criticamente esposte.* Milano, 1887, 1 vol. in-16.

Nous avons rendu compte, dans cette revue, en 1885, d'un intéressant ouvrage de M. Castelli : *La legge del popolo ebreo nel suo svolgimento storico.* Le nouvel écrit que nous annonçons aujourd'hui contribuera lui aussi, et à un haut degré, à répandre en Italie les résultats les plus récents de la critique biblique. Ce volume n'est d'ailleurs que le premier d'une série dans laquelle, nous l'espérons, l'auteur nous exposera l'histoire complète du peuple d'Israël.

Dans une longue introduction, l'auteur montre tout d'abord comment doit se traiter l'histoire du peuple israélite. Il y fait preuve d'une grande impartialité, puisqu'il va jusqu'à dire (affirmation dont on pourrait aisément contester le bien fondé) : « La religion et la morale de l'Ancien Testament, dans leur

ensemble, ne sont pas supérieures à celles des autres peuples civilisés du monde antique (p. xi). » Puis il examine successivement les livres historiques de l'Ancien Testament, l'Hexateuque et les divers éléments dont il est formé, le livre des Juges et les sept premiers chapitres de Samuel. Il termine par un rapide exposé des difficultés chronologiques.

Le premier chapitre est une étude des récits bibliques depuis la création jusqu'au déluge. Le second roule sur le déluge et les descendants de Noé; le troisième sur les patriarches. Dans le quatrième, l'auteur nous conduit en Égypte, où les Israélites sont établis et dont ils vont s'éloigner; dans le cinquième, il nous transporte au désert; dans le sixième, il nous fait assister à la conquête de la Palestine; enfin, dans un septième et dernier chapitre, c'est la période des Juges qui nous occupe.

Le court aperçu que nous venons de donner de l'ouvrage de M. Castelli suffit cependant à mettre en évidence son caractère essentiel : cet ouvrage est bien plus une étude de critique et de théologie bibliques qu'une histoire d'Israël; il correspond donc plutôt au sous-titre qu'au titre même. Une histoire d'Israël, en effet, ne peut et ne doit commencer qu'à une époque historique digne de ce nom, l'exode égyptien, par exemple. Au delà de cette date, que plusieurs peut-être trouveront extrême, nous n'avons que des traditions vagues, des récits mythiques, des récits légendaires, qui reposent assurément sur un fond historique, mais d'où il est difficile de tirer un enchaînement de faits historiques, une histoire. Aussi estimons-nous qu'on doit écarter d'une histoire d'Israël l'analyse et la critique de ces documents, ce qui n'empêchera pas d'ailleurs d'en donner, sous forme d'introduction, le *substratum*. Si M. Castelli avait suivi cette méthode, il aurait fait œuvre d'historien, tandis qu'il a plutôt fait œuvre de théologien indépendant ou de critique biblique. Les problèmes que soulèvent les mythes du paradis, de la chute, de Babel, des Bene-Elohim, du déluge, etc., ne me paraissent point à leur place dans une histoire d'Israël. Les discussions auxquelles se livre M. Castelli sur ces divers sujets sont du plus haut intérêt, mais elles ont l'inconvénient de nuire à l'exposition historique en l'entravant.

Quant au point de vue de l'auteur dans ces questions si controversées, il est mixte, c'est-à-dire qu'il ne se rattache exclusivement à aucun système, mais qu'il emprunte aux uns et aux autres. Dans l'histoire des patriarches, par exemple, nous avons des mythes, des légendes, mais aussi des faits; de même pour Moïse. Nous citerons un passage de la conclusion de notre auteur sur le législateur hébreu, comme type de sa méthode et de ses jugements : « Moïse peut avoir été le Scheikh d'une horde nomade, doué d'un esprit supérieur à beaucoup d'autres; il peut avoir entrevu et espéré pour sa nation des destinées meilleures et plus hautes que celles du présent. Il peut avoir méprisé les superstitions polythéistes de ceux qui l'entouraient et avoir enseigné le culte d'un seul Dieu, qui portait déjà, d'après la tradition, le nom de El-Schaddai ou Elohim, et plus récemment celui de Jahveh; enfin, il peut avoir enseigné le Décalogue,

sinon tel que nous le lisons dans l'Exode et le Deutéronome, du moins dans ses traits fondamentaux, etc. » (p. 269). On serait sans doute en droit d'exiger plus de rigueur d'un travail s'adressant au monde savant, mais ces appréciations judicieuses sont celles qui conviennent le mieux à un ouvrage fait pour le grand public. Aussi ne doutons-nous pas de son succès et lui souhaitons-nous de pénétrer dans les milieux étroits et fermés où il dissipera merveilleusement préjugé et ignorance.

ÉDOUARD MONTET.

Raphaël de Cesare (*Simmaco*). **Le Conclave de Léon XIII**, 1 vol. gr. in-8 de 346 p., avec quatre portraits et documents. Paris, Calmann-Lévy ; Vienne, Berlin, Leipzig, Brockhaus ; Rome, Pasqualucci, 1887.

Il est encore bien tôt pour faire l'histoire du dernier conclave, alors que le pape élu dans cette assemblée est celui-là même qui dirige actuellement les affaires de l'Église et que la plupart de ceux qui ont promis de ne rien divulguer des négociations ou des délibérations auxquelles ils prirent part à cette occasion sont encore vivants. Ordinairement, les révélations sur l'histoire intime des conclaves se font attendre plus longtemps. M. Raphaël de Cesare a jugé qu'il y avait tout avantage à ne pas remettre à une époque plus tardive la publication des documents qu'il a réunis et la divulgation des traditions orales qu'il a recueillies. Les nombreux témoins survivants des faits qu'il nous expose pourront ainsi rectifier ses erreurs ou ses inexactitudes, s'il y en a, et nous ne voyons pas qui pourrait se plaindre de ses indiscrétions, car la plupart des documents publiés par lui ont déjà paru dans les Livres verts ou dans les journaux catholiques, et les anecdotes qui donnent à son récit un caractère parfois piquant sont racontées de façon à ne compromettre personne. C'est même là une discrétion qui nuit parfois à la valeur de l'ouvrage comme document historique.

En dehors des documents diplomatiques déjà publiés, l'auteur a pu consulter des pièces conservées aux archives diplomatiques du ministère des affaires étrangères, à Rome, ainsi que les notes d'un certain nombre de conclavistes décédés ; il a compulsé les journaux, les discours, les notes contemporaines, et collectionné une quantité de détails qu'il a recueillis de la bouche même des cardinaux, des prélats, des ministres et des diplomates. Il ne cache point son patriotisme italien, ni la satisfaction qu'il éprouve à la pensée que le premier conclave réuni à Rome, sous le gouvernement du roi d'Italie, se soit tenu avec un ordre et une dignité exemplaires ; mais il garde constamment le ton et l'attitude de l'historien, le respect pour l'auguste assemblée et pour le souverain pontife à l'élection duquel il nous fait assister, et mérite le témoignage d'impartialité auquel il aspire.

Son livre se divise en trois parties. Dans la première, il nous fait connaître les principaux personnages qui prirent une part active à l'élection de Léon XIII l'état de l'Europe et les dispositions des différentes puissances européennes au commencement de l'année 1878. La seconde partie nous offre un journal du conclave. La troisième partie renferme une série de documents.

M. de Cesare fait très bien ressortir les raisons qui valurent au cardinal Joachim Pecci la tiare pontificale. D'une plume sobre, il signale plus d'un contraste piquant et trace plusieurs portraits de cardinaux qui ne manquent pas de relief. Le Sacré Collège comme les divers gouvernements de l'Europe désiraient un pape conciliant, à tel point que le principal électeur de Pecci fut le cardinal Bartolini, l'un des plus obstinés intransigeants du conclave. Il n'y avait pas beaucoup de cardinaux papables; dès l'abord, une partie des cardinaux, mécontents du long pontificat de Pie IX, étaient favorablement disposés pour un candidat qui n'avait jamais été bien vu ni du pape défunt ni du cardinal Antonelli, et ses adversaires étaient divisés. Il n'y eut pas, de la part des cardinaux italiens ou des cardinaux étrangers, de ces factions, de ces hostilités opiniâtres dont la chronique des élections pontificales nous offre tant d'exemples. Les circonstances étaient graves et, surtout, il ne s'agissait plus, comme autrefois, d'élire à la fois le chef d'un royaume de plus de quatre millions d'habitants en même temps que le chef de l'Église. Les seuls intérêts de l'Église pesèrent dans la balance. Les puissances catholiques n'exercèrent aucune pression; il n'y eut point de cabale, point d'intrigues de la part des grandes familles romaines, aucune des scènes de désordre qui se renouvelaient avec plus ou moins d'intensité à la mort des papes antérieurs. Jamais conclave n'a été aussi nombreux, et rarement il y en a eu d'aussi calme et d'aussi digne. N'est-ce pas la première fois que tous les cardinaux, à l'exception du cardinal de Hohenlohe, renoncèrent à faire venir leurs repas du dehors, parce qu'ils n'éprouvaient aucune défiance à l'égard de la cuisine du Vatican? Jamais enfin aucun conclave n'a été aussi libre que celui-ci.

Telle est l'impression qui se dégage avec une grande netteté de l'ouvrage de M. de Cesare et dont il n'est guère possible de contester l'exactitude historique. C'est là, si je ne me trompe, l'intérêt essentiel de sa publication; c'est là ce qui fera de ce conclave une page importante de l'histoire de la papauté, de même que, selon toute vraisemblance, le pape qui en est sorti marquera sa place dans l'histoire de l'Église à un double titre, d'abord par les actes de son pontificat, ensuite pour les facilités nouvelles qu'il a données à cette histoire en ouvrant les archives du Vatican, et pour les encouragements qu'il a prodigués aux hautes études dans le sein de l'Église catholique.

Jean Réville.

John Wyclyff, sa vie, ses œuvres, sa doctrine, par *Victor Vattier*, ancien professeur d'histoire, professeur de philosophie. 1 vol. in-8, de VI et 347 pages. Paris, Ernest Leroux, 1886.

Parmi tous ces hommes que l'histoire nomme, à bon droit, les Réformateurs avant la Réforme, Wicleff est un des plus illustres ; il est l'un des créateurs de cette langue anglaise que parlent aujourd'hui 80 millions d'hommes. L'Angleterre le vénère ; elle a magnifiquement solennisé le quatrième anniversaire centenaire de sa mort ; elle lui a consacré, dans la vieille église de son ancienne paroisse, un magnifique monument ; mais, par un singulier contraste, la vie de cet homme, qui a joué un si grand rôle et laissé de tels souvenirs est, en réalité, fort mal connue. Son véritable nom, du moins l'orthographe de ce nom, est ignoré. Les plus anciens documents l'écrivent d'une vingtaine de façons différentes et l'on ne sait quelle est la bonne. La date précise de sa naissance reste un mystère ; tout ce qu'on sait, c'est qu'elle doit probablement être fixée entre 1320 et 1324. Quant à son lieu d'origine, l'incertitude est à peu près pareille. On a cru longtemps, sur la foi de Leland, historien du XVIe siècle, que Wicleff était né à Spresswell, petit village près de Richmond, c'est-à-dire aux environs de Londres. Il est aujourd'hui démontré que le village en question n'a jamais existé et le plus probable est que le Réformateur était né dans le nord de l'Angleterre, sur les bords de la Tees, et que le nom sous lequel il est connu est celui d'une petite paroisse où il vit le jour.

L'histoire de sa vie présente de même une foule d'obscurités. A-t-il ou non siégé au parlement comme commissaire royal ? Comment se fait-il qu'il ait été un moment investi d'une sorte de mission diplomatique ? Quelles furent, à Oxford, ses diverses charges ? Quand ont commencé ses démêlés avec les ordres mendiants ? D'où vient qu'il ait si longtemps échappé aux « poursuites », lui, le fondateur et le chef de ces « pauvres prêtres », de ces prédicateurs ambulants que l'Église pourchassait ? Tout cela, et bien d'autres points de détail, reste encore passablement obscur, malgré de savantes et minutieuses recherches, et ne sera peut-être jamais complètement éclairci. Il en est un peu de même pour les nombreux écrits du Réformateur ; en dresser la liste exacte et complète est chose fort difficile ; s'il en est dont l'authenticité ne fait point question, pour beaucoup d'autres le doute s'élève.

M. Victor Vattier a fait de louables efforts pour dissiper, autant que possible, ces incertitudes ; il a étudié son sujet avec toutes les ressources d'une érudition étendue et d'une critique pénétrante et impartiale ; quand il n'arrive pas à élucider un de ces problèmes d'une façon suffisante, il l'avoue franchement, et les solutions auxquelles il s'arrête nous ont paru, en général, sinon démontrées sans réplique, du moins fort vraisemblables. Pour tout ce qui tient au côté purement historique du sujet, son livre est certainement ce que nous possédons, en français, de plus complet et de plus satisfaisant.

Aussi avons-nous été fort surpris de voir un historien auss érudit et compétent tomber dans la vieille erreur qui confond les Vaudois et les Albigeois. Dans le chapitre v de sa troisième partie, qui traite : *Des sources de la Doctrine de Wyclyff*, et qui est peut-être le moins satisfaisant de tout le volume, M. Vattier réunit dans un même paragraphe Vaudois et Albigeois et s'exprime ainsi : « Les Albigeois se composaient de diverses sectes particulières issues, pour la plupart, des Vaudois »... (page 281). Il est au contraire parfaitement établi aujourd'hui que les doctrines des Cathares (les purs), vulgairement appelés les Albigeois, avaient pour fondement le Dualisme qui a toujours été étranger aux Vaudois, dont l'hérésie était strictement évangélique [1]. Sans doute comme les Vaudois, comme les Lollards, comme Wicleff, comme tant d'autres, les Albigeois attaquaient l'Église, ses cérémonies, ses pratiques, son organisation hiérarchique, son clergé corrompu ; mais il n'en résulte pas qu'ils aient fourni aucun élément à la doctrine de Wicleff, dont le point de départ est tout différent du leur.

Quoiqu'il en soit de cette inadvertance, le travail de M. Vattier garde sa valeur historique. Nous avons déjà loué son impartialité. Il ne se laisse pas troubler par les violentes attaques des catholiques contre Wicleff ; il reconnaît que la célèbre profession de foi, présentée par le Réformateur, lors des poursuites dirigées contre lui en 1382, n'a, à aucun degré, quoiqu'on en ait dit, le caractère d'une rétractation (page 131) ; il rend un complet et sincère hommage à la pureté de sa vie privée (p. 341) et s'il estime qu'il s'est montré plus d'une fois aigre, violent, subtil dans la polémique, il reconnaît que c'étaient là plus encore les défauts du temps que ceux de l'homme. Il le loue également comme écrivain, sinon comme latiniste, et salue en lui un des créateurs de la prose anglaise, titre que lui mérite surtout sa traduction de la Bible.

On ne saurait donc soutenir que M. Vattier ait été injuste pour Wicleff et cependant nous devons bien ajouter qu'à notre sens il ne lui rend pas complète et entière justice. Il nous avertit, dès la première ligne de sa préface, que « son livre est avant tout un livre d'histoire et non l'œuvre d'un critique religieux », mais c'est là précisément, à nos yeux, le défaut du volume. Wicleff est un novateur religieux, un réformateur, un hérétique. Raconter sa vie, apprécier son influence sur ses contemporains, son rôle dans l'histoire sans discuter ce côté principal de sa carrière, sans se ranger parmi ses partisans ou ses adversaires, parmi ceux qui approuvent ou qui blâment son entreprise, c'est se condamner à passer à côté de ce que le sujet qu'on traite a de plus important.

Ainsi, pour ce qui est de cette traduction de la Bible, qui fut un des grands moyens d'action de Wicleff et lui attira les imprécations des catholiques, M. Vattier insiste à peu près uniquement sur le côté littéraire de la question. Il

1) Voyez C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*. 2 vol. in-8, Paris, 1848.

constate que cette traduction a exercé une puissante influence sur la formation de la langue anglaise, mais le lecteur qui s'en tiendrait aux informations qu'il donne ne comprendrait pas bien pourquoi et comment. La vérité c'est que Wicleff non seulement avait, à bien des égards, forgé lui-même l'instrument, le langage dont il se servait, mais surtout qu'il s'était nourri de la Bible, s'en était pénétré, et qu'il en a rendu le sens avec une étonnante fidélité. Un fait tout récent, postérieur à la publication du livre de M. Vattier, en témoigne. Tout le monde sait que l'Angleterre, et tous les pays de langue anglaise, ont fait longtemps et font encore usage d'une version biblique officielle, vulgairement nommée : la Version autorisée, qui fut faite sur les textes hébreu et grec par ordre du roi Jacques Ier et date de 1611. Ces dernières années elle a été revisée à fond par un comité où figuraient les premiers linguistes d'Angleterre et que secondait un comité semblable, aux États-Unis. Un pasteur américain, M. Ewell, a eu l'idée de comparer cette savante revision et la version autorisée elle-même, avec la traduction de Wicleff, et il a constaté que, dans bon nombre de passages, les linguistes du XIXe siècle, armés de tout l'appareil de la science moderne, ont abandonné le sens adopté par les traducteurs du roi Jacques, pour revenir à celui qu'avait donné Wicleff et qui se trouvait beaucoup plus conforme au texte. Le fait est d'autant plus remarquable que Wicleff, qui ne savait guère le grec et pas du tout l'hébreu (ainsi que le constate M. Vattier p. 15), n'a pas travaillé sur les originaux, mais a traduit en anglais la version latine, la Vulgate, elle-même si défectueuse. Malgré cet énorme désavantage, le Réformateur s'était si bien nourri de la Bible qu'il la comprenait mieux que les savants théologiens chargés plus tard par Jacques Ier de la traduire. C'est parce qu'elle avait ainsi une haute valeur religieuse, parce qu'elle répondait à un besoin religieux que sa traduction s'est répandue, popularisant du même coup, dans toutes les classes de la société, la langue nouvelle et meilleure que l'auteur avait comme créée pour les besoins de sa propagande. Ici donc l'action religieuse et l'action littéraire ne sauraient se séparer ; l'une explique l'autre ; l'œuvre du réformateur permet seule de comprendre l'influence de l'écrivain.

Le réformateur, M. Vattier l'a systématiquement, semble-t-il, laissé autant que possible de côté. Nulle part il ne se prononce pour ou contre. On dirait qu'il veut, avant tout, conserver la neutralité. Il rend justice à Wicleff dans les questions de détail ; il admire son caractère, son énergie, sa prodigieuse activité ; mais en même temps il semble garder l'arrière-pensée qu'après tout cet homme était un hérétique que l'Église n'avait pas tort de poursuivre.

Le défaut de ce système de neutralité à tout prix, c'est d'amoindrir singulièrement la personnalité du héros. Le portrait, minutieux comme une miniature, est ressemblant ; mais il n'atteint pas la grandeur naturelle. Wicleff a exercé une action beaucoup plus profonde et puissante, et il a fait beaucoup plus de bien ou de mal, selon l'opinion à laquelle on se range, que ne le dit M. Vattier.

Pour nous il n'est pas seulement l'un des créateurs de la langue anglaise, il est un des fondateurs des libertés anglaises. Il a contribué, plus puissamment que personne, à empêcher la papauté de mettre définitivement la main sur l'Angleterre. Il a préparé le terrain que ses successeurs ont labouré, il a jeté la semence que la réforme a fait croître et mûrir ; il a ainsi contribué, plus directement qu'aucun autre, à la création du premier peuple libre qu'ait vu l'Europe. M. Vattier, dans son livre, fait bien connaître le philosophe, le théologien, encore tout enveloppé de scolastique, l'écrivain, le polémiste ; nous regrettons qu'il ait beaucoup trop laissé de côté le Réformateur religieux, l'émancipateur des âmes, le libérateur.

Étienne Coquerel.

CHRONIQUE

FRANCE

L'enseignement de l'histoire des religions à Paris. — Le rapport sur les travaux de la Section des Sciences Religieuses à l'Ecole pratique des Hautes-Études pendant la première année de son existence (1886) a paru chez Delalain, à la suite des rapports présentés, pour la même période, par les quatre sections plus anciennes. Nous relevons dans ce document les lignes suivantes qui témoignent de l'accueil favorable que le nouvel enseignement de cette Section a rencontré auprès du public, malgré les défiances injustes de ceux qui, poussés par des passions religieuses ou antireligieuses, l'ont mise pour ainsi dire à l'index, tantôt comme un foyer antithéologique, tantôt comme le dernier refuge de la théologie abhorrée, alors qu'elle ne vise à rien d'autre qu'à faire modestement de l'histoire dans un domaine que l'on a trop souvent soustrait à l'histoire et à la critique :

« En général, les directeurs et maîtres de conférences n'ont eu qu'à se louer des excellentes dispositions qui ont constamment animé leurs auditeurs. L'enseignement nouveau créé à la Sorbonne a été favorablement accueilli. Cent treize auditeurs se sont fait inscrire pour suivre une ou plusieurs conférences. Tous, il est vrai, n'ont pas donné suite à leur projet, soit parce qu'ils ne pouvaient pas disposer de leur temps aux heures des conférences, soit parce que l'enseignement de l'École des Hautes-Études ne répondait pas à l'idée qu'ils s'étaient faite des études d'histoire religieuse, soit, enfin, parce qu'ils ne possédaient pas une préparation suffisante pour suivre les travaux avec profit. Mais chacune des nouvelles conférences a réuni, durant le cours de cette première année d'existence, un nombre suffisant d'auditeurs assidus et zélés. Il y a lieu de se féliciter d'autant plus de ce résultat que la nature particulière des sciences enseignées dans la cinquième section avait provoqué certaines appréhensions dans une partie du public. Le caractère exclusivement historique de l'enseignement et les bons rapports des auditeurs entre eux ou avec leurs professeurs ne se sont pas démentis un seul instant.

« Il a été tenu par onze directeurs ou maîtres quatorze conférences hebdomadaires d'une ou de deux heures. Elles ont été suivies assidûment par soixante-

quinze candidats-élèves ou auditeurs. La Section n'ayant pas un an d'existence, ne peut pas encore avoir d'élèves. Outre les auditeurs dont les noms sont mentionnés plus loin (dans la suite du rapport), un certain nombre de personnes, ayant pris leurs inscriptions, ont suivi les conférences d'une façon intermittente. »

Pour le semestre d'été de l'année courante (1886-1887) la plupart des directeurs et maîtres de conférence ont conservé les mêmes sujets qu'ils avaient traités pendant le semestre d'hiver et que nous avons déjà mentionnés dans une précédente chronique (T. XIV, p. 248-249). Nous nous bornons à signaler les modifications apportées au programme du premier semestre :

M. *Sylvain Lévi* étudié, les mercredis à neuf heures et demie, les Sectes indiennes vers le VIIIe siècle, d'après le Çankara-vijaya, et les samedis à dix heures et demie, il explique des textes bouddhiques dans la Chrestomathie pâli de Frankfurter.

M. *Maurice Vernes* continue ses travaux sur les origines nationales des Hébreux. Après avoir étudié le royaume de David et de ses successeurs, il s'attache, pendant le second semestre, à l'histoire des royaumes de Juda et d'Israël.

M. *André Berthelot* a substitué, dans sa seconde conférence, l'Histoire de l'Oracle de Delphes à l'Explication des hymnes homériques, et M. *Sabatier* se livre à l'Examen critique du contenu de l'Apocalypse de saint Jean et de ses origines, tandis que M. *Massebieau* traite des rapports de la littérature chrétienne primitive avec les OEuvres de Philon. Enfin, dans la conférence de Droit canon, M. *Esmein*, qui a expliqué la Pragmatique Sanction de Charles VII pendant le semestre d'hiver, développe une comparaison de ce document avec le Concordat de 1516.

L'enseignement de la religion de l'Égypte est momentanément suspendu, M. *Lefébure* ayant été nommé professeur à l'École supérieure des Lettres d'Alger. Mais les jeunes égyptologues, désireux de s'initier à l'étude des problèmes de la religion égyptienne, ne seront pas, pour cela, dépourvus de ressources. Notre éminent collaborateur, M. *Maspero*, consacre justement pendant ce semestre ses conférences de la Section des Sciences historiques et philologiques à l'étude de la religion égyptienne d'après les données fournies par les pyramides.

Au Collège de France, M. *Albert Réville* continue son cours sur la religion romaine et ses modifications sous l'influence de la civilisation grecque et des religions orientales.

Dans le programme de la Faculté de théologie protestante, nous relevons les modifications suivantes : M. *Philippe Berger* traite de l'histoire du peuple juif depuis la destruction de Jérusalem jusqu'à nos jours ; M. *Bonet-Maury* continue jusqu'à Charlemagne l'histoire de l'Église et des missions chrétiennes, qu'il avait menée jusqu'à l'époque de Grégoire le Grand, pendant le premier semestre.

M. Massebieau étudie le traité de Cyprien sur l'Oraison dominicale en le comparant aux traités analogues de Tertullien et d'Origène.

Les classifications des religions et le rôle de l'histoire des religions dans l'enseignement public. — Dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, du 4 avril, M. *Théodore Reinach* a consacré un article fort intéressant au récent volume de M. *Vernes* sur l'histoire des religions. Il y a tout intérêt pour nous à connaître le jugement d'un critique éclairé et désintéressé dans cette question déjà tant de fois discutée parmi nous. Après avoir noté les objections de M. Vernes contre les divers classements des religions proposés par les principaux hiérographes contemporains et en avoir reconnu la justesse, M. Reinach reproche à l'auteur d'avoir poussé trop loin sa défiance envers les classifications actuelles. A juste titre, il rappelle qu'une classification scientifique des religions ne saurait être artificielle, mais qu'elle devra reposer sur un principe de filiation. Et M. R. continue ainsi :

« ..... Lorsque l'examen scrupuleux des faits aura révélé entre les pratiques ou les croyances de deux peuples des ressemblances qui ne peuvent s'expliquer ni par le hasard, ni par l'emprunt, nous croyons que l'hypothèse d'une descendance commune s'impose et qu'elle fournit le principe d'une classification rationnelle.

« Je n'oublie pas toutefois que les éléments religieux, en voyageant d'un pays à l'autre, se métamorphosent, s'adaptent à leur nouveau milieu. Ce phénomène d'adaptation est commun aux langues, aux arts, aux religions, mais c'est en matière religieuse que son importance est la plus grande, parce que la religion tient de plus près aux racines mêmes de l'être moral d'un peuple. En réalité, il n'y a que les formes des religions qui voyagent, leur esprit leur est insufflé par les gens qu'elles visitent. Lorsque cet esprit demeure le même tout en changeant de milieu, c'est que l'emprunteur était arrivé au même point et au même genre de civilisation que le prêteur, mais cette transmission intacte est bien rare ; le fait général est la modification plus ou moins profonde : voyez ce qu'est devenu le bouddhisme en passant de l'Inde en Chine, le christianisme en passant de la Judée dans le monde gréco-romain. Dès lors on peut se demander s'il est légitime de considérer la religion, ainsi transformée par la greffe, comme le simple prolongement de la religion primitive; qui doit l'emporter dans la classification, la matière ou l'esprit? La question est embarrassante : je crois cependant qu'ici encore la linguistique doit servir de modèle. Il est fort possible que si nous connaissions la langue des anciens Gaulois, nous trouverions plus d'analogie entre la structure générale, le tour de cette langue et celui de la nôtre, qu'entre le français et le latin; de même, les érudits de la Renaissance ont déjà remarqué que sur beaucoup de points de syntaxe, le français est plus voisin du grec que du latin. Néanmoins il n'y a que des fous ou des rêveurs qui puissent songer, dans une classification rationnelle des langues, à ranger le français avec le celtique ou le grec plutôt qu'avec le latin,

qui lui a fourni les trois quarts de son vocabulaire et toutes ses flexions. Il en est de même des religions. Quelque transformation que le génie national fasse subir à une religion d'emprunt, la classification devra faire ressortir, avant tout, le lien d'origine, la filière, quitte à montrer qu'en matière d'évolution religieuse, comme ailleurs, les fils ne ressemblent pas toujours à leurs pères. En d'autres termes, dès que l'on admet une science des religions, c'est-à-dire qu'on envisage les religions comme des objets d'étude séparés, la *summa divisio* doit prendre pour base les rapports de filiation des diverses croyances; mais le savant ne doit jamais oublier que les religions, pas plus que les langues, ne constituent de véritables unités concrètes, qu'elles ne sont, au fond, que des organes ou des produits de la civilisation d'un peuple, isolés pour la commodité de l'étude ; que tout en vivant de leur vie propre, elles participent de la vie de l'ensemble organique auquel elles appartiennent; en un mot, l'hiérographe, comme le linguiste, ne peut se passer de l'historien, ou plutôt il faut qu'il soit lui-même un historien, ne s'absorbant jamais dans sa recherche particulière au point de perdre de vue l'objet général des sciences morales : l'homme présent et passé, dans toute sa complexité.

« Ceci me mène à dire deux mots du second sujet abordé par M. V. : la place que la science des religions doit occuper dans l'enseignement supérieur. Cette place, M. V. la trouve dans les facultés des lettres, et je ne puis qu'approuver cette opinion. Les facultés des lettres sont, au fond, des facultés d'histoire, en prenant ce mot dans le sens le plus large. De toutes les matières qui peuvent y être enseignées, la métaphysique est la seule qui ne rentre pas, par quelque endroit, dans la science de l'homme moral, laquelle se confond avec l'histoire; or la métaphysique ne s'enseigne guère, ou ne s'enseigne pas. Si l'on distribuait les chaires de la Sorbonne d'après un plan rationnel, on pourrait les grouper sous les chefs suivants : 1° étude de l'humanité actuelle (géographie politique, sociologie, psychologie, etc.); 2° étude générale de l'humanité dans le passé (histoire politique, histoire de la civilisation); 3° histoire des divers produits intellectuels de l'humanité : art, philosophie, langues, littératures. On voit que la religion se place tout naturellement sous cette dernière rubrique, et c'est bien ainsi que l'entend M. Vernes. L'existence de facultés spéciales pour les sciences religieuses n'avait de raison d'être que lorsque l'enseignement de ces sciences poursuivait un but essentiellement pratique, comme celui du droit et de la médecine. Du moment que l'État a renoncé à former lui-même les futurs prêtres — et M. V., qui n'a pas demandé la suppression des facultés de théologie catholique, s'en console assez aisément — la science des religions, devenue purement laïque et théorique, n'est à sa place qu'à la faculté des lettres, en contact intime avec les autres enseignements historiques, où elle doit sans cesse se retremper. L'existence de facultés de théologie laïcisées en Hollande s'explique historiquement, mais elle ne peut se justifier rationnellement.

« En ce qui concerne l'enseignement supérieur, M. V. a obtenu à peu près gain de cause, puisqu'outre la chaire du Collège de France, la science des religions est aujourd'hui professée dans une section de l'École des Hautes-Études, qui n'est qu'une annexe de la Faculté des lettres. Mais il ne se contente pas de ce résultat. Il réclame trois chaires d'histoire des religions dans chaque faculté des lettres (une chaire générale, une consacrée au judaïsme, une au christianisme). C'est beaucoup ; trouvera-t-on partout, dès à présent, *the right man for the right place?* Provisoirement, du reste, M. V. se contenterait dans la plupart des facultés de deux chaires ou même d'une seule, à la condition que cet enseignement eût une sanction : il demande que la licence et l'agrégation de philosophie comportent désormais une interrogation sur l'histoire religieuse. Je goûte peu, pour ma part, ce mariage de la philosophie et de la religion, qui n'ont jamais fait bon ménage ensemble que lorsqu'elles étaient, l'une ou l'autre, assez malades. Je goûte encore moins l'idée de M. V. de faire à l'histoire religieuse une part plus large dans l'enseignement secondaire et de l'introduire dans l'enseignement primaire. Le paragraphe qu'il propose d'insérer dans le programme d'histoire des lycées : « Jésus de Nazareth », ferait pousser les hauts cris aux ennemis de l'Université et suffirait à éloigner d'elle bien des familles timorées. Quant aux instituteurs primaires, comment supposer qu'ils aient assez de science et de tact pour enseigner cette *Histoire sainte laïcisée* que rêve M. V. après M. Astruc, sans tomber dans l'un ou l'autre écueil, ou de ressusciter l'ancien enseignement du catéchisme ou de froisser les consciences? Certes il est regrettable de voir des élèves quitter les bancs de l'école sans avoir jamais entendu parler de Moïse ni de Jésus, sans pouvoir rien comprendre, par conséquent, à tant de chefs-d'œuvre de l'art et de la littérature qui ont puisé leur inspiration dans la Bible et l'Évangile; mais dans l'état actuel des partis, je ne vois pas de remède à ce mal, et après tout, c'est une infime minorité d'enfants qui ne reçoit aucune instruction religieuse... »

A ces considérations en général fort justes nous nous permettons d'ajouter que, sans introduire ni dans l'enseignement secondaire, ni dans l'enseignement primaire des leçons spéciales d'histoire religieuse laïque, il nous paraît d'un grand intérêt de donner aux futurs maîtres dans ce double ordre d'enseignement quelques connaissances sérieuses d'histoire religieuse, afin que toutes les fois où les questions religieuses paraîtront dans leurs cours, — ce qui est inévitable, — ils sachent se tenir sur le terrain purement historique, aussi loin du fanatisme irréligieux que de la superstition. Nous nous sommes expliqué à ce sujet dans un article récent sur l'*Histoire des religions; sa méthode et son rôle* (t. XIV, p. 360 et suiv.).

Mélusine et le Folk-Lore. — La notice que nous avons consacrée, dans la précédente Chronique (p. 118-119), à l'étude du folk-lore en France et particulièrement aux travaux de M. Gaidoz, nous a valu de la part de notre

très honoré confrère en hiérographie quelques observations sur le rôle de *Mélusine* que nous nous empressons de faire connaître à nos lecteurs. En parlant des deux recueils mensuels qui, dans notre pays, sont exclusivement consacrés au folk-lore, la *Mélusine* et la *Revue des traditions populaires*, nous avions dit que la première de ces deux publications en est à sa troisième année d'existence. « Mélusine, nous écrit M. Gaidoz, est dans son troisième volume, par suite de son mode de publication et d'abonnement, mais elle est dans sa *onzième* année, son premier numéro portant la date du 5 janvier 1877. Elle a, il est vrai, interrompu sa publication en 1878, pour reparaître seulement au commencement de 1884 ; mais elle n'en a pas moins aujourd'hui onze ans d'existence, et elle a le droit de le rappeler au moment où les études dont elle a pris l'initiative se répandent de plus en plus en France. Nous disions en 1884, dans notre programme de réapparition : « L'initiative de *Mélusine* n'a pas été perdue ; elle « avait suscité un mouvement qui lui a survécu, et l'activité qui, depuis six « ans, a régné en France dans cet ordre d'études a continué son œuvre et com- « plété son programme. On pourrait donner le nom d' « *École de Mélusine* » à « ce noyau de folk-loristes qui dans ces dernières années ont entrepris l'explo- « ration des légendes de plusieurs de nos provinces. »

« Le développement de nos études et des publications qui prennent *Mélusine* pour modèle a justifié de plus en plus nos paroles de 1884. Nous nous en louons, mais nous pensons que la galerie se rendra compté de la chronologie et de la genèse du mouvement folk-lorique en France. »

Nous donnons acte, très volontiers, à *Mélusine* de sa réclamation. Nous n'avions pas compté au nombre de ses années d'existence les années où elle n'a pas paru. Mais nous ne demandons pas mieux que de lui tenir compte des années où elle a vécu invisible, à la façon des fées dont elle nous conte si bien les aventures. Qu'elle ait onze, quatre ou trois ans, personne ne lui contestera son rang de sœur aînée dans la famille des folk-loristes français.

Nous profitons de cette occasion pour la féliciter de la naissance d'une nouvelle petite sœur, la *Tradition*, organe de la Société des traditionnistes français, avec M. Henri Carnoy pour rédacteur en chef. Trois revues mensuelles de folk-lore, c'est peut-être beaucoup. La matière est abondante, mais le nombre de ceux qui s'entendent à l'extraire et à la travailler, n'est pas aussi considérable.

Publications. — 1° *Le Nouveau Testament provençal.* La Faculté des lettres de Lyon a entrepris de faire reproduire par la photolithographie le Nouveau Testament provençal conservé au palais Saint-Pierre à Lyon et que les auteurs du prospectus continuent à désigner sous le nom assez inexact de *Bible vaudoise*. Le travail sera exécuté par un excellent photographe lyonnais, M. Lumière, sous la direction de M. Clédat. La reproduction aura, comme le manuscrit, 482 pages in-8. Le prix de souscription est de 30 francs. L'initiative de la Faculté des lettres de Lyon sera fort appréciée de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la Bible au moyen âge et à celle de l'hérésie cathare.

2° *La stèle de Mésa.* M. Clermont-Ganneau a publié, en tirage à part, l'article du *Journal Asiatique* que nous avons déjà signalé dans un précédent dépouillement des périodiques, sous le titre de : *La stèle de Mésa, examen critique du texte* (Paris, Leroux, 1887 ; in-8 de 43 p.). C'est une réponse à l'édition du texte de la célèbre stèle par MM. Smend et Socin, que M. Carrière a présentée aux lecteurs de cette revue (t. XIV, p. 238 et suiv.). M. Clermont-Ganneau reproche aux éditeurs de n'avoir pas tenu compte d'un document essentiel, la copie faite par l'Arabe Selîm el-Qâri de sept lignes consécutives de l'original avant sa mutilation, d'avoir donné comme certaines des lectures qui sont hypothétiques. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail des discussions épigraphiques. L'un de nos collaborateurs reviendra sur le sujet. Dès à présent toutefois, il faut signaler dans la brochure de M. Clermont-Ganneau, le fac-similé de la copie partielle (lignes 13 à 20) prise par Selîm el-Qâri et la supposition de l'auteur qu'il serait possible à un explorateur habile de retrouver encore d'autres fragments de l'original, soit entre les mains des Bédouins qui leur attribuent une vertu magique, soit dans les matériaux de quelque construction postérieure.

Au moment de mettre sous presse, nous recevons la dernière livraison de la *Scottish Review* commençant par un article dans lequel le R. A. Löwy, secrétaire de l'Association anglo-juive, prétend démontrer le caractère apocryphe de l'inscription tant discutée. Pour lui, la pierre est ancienne, mais l'inscription moderne. Sa démonstration ne nous a pas convaincu. Mais il faut décidément que M. Clermont-Ganneau nous donne une édition définitive de ce texte.

3° *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, dirigé par MM. Daremberg et Saglio (Hachette). Le onzième fascicule de cette excellente publication, qui a paru au mois de mars, renferme plusieurs articles importants pour l'histoire des religions : la fin de l'article *Cupido* (Eros), par M. Collignon, *Cybèle*, par notre collaborateur M. Decharme, *Dæmon*, par notre collaborateur M. Hild, *Danaides* et *Danaus*, par M. Giraud Teulon, *Daphnephoria*, par M. P. Paris, *Deadia*, par M. Jullian, et *Delia*, par M. Homolle. Les illustrations sont toujours nombreuses et fidèles et les renvois aux sources rendent ce dictionnaire doublement précieux pour les travailleurs.

4° *L'Allemagne à la fin du moyen âge* (Paris, Plon, in-8 de XLIII et 603 p.). Tous ceux qui se sont occupés de l'histoire de la Renaissance et de la Réformation connaissent la célèbre *Histoire du peuple allemand depuis la fin du moyen âge*, par M. Janssen. C'est la traduction de cet ouvrage, aussi savant que passionné, que la librairie Plon nous offre, d'après la quatorzième édition de l'original et avec une préface de M. G.-A. Heinrich, doyen honoraire de la Faculté des lettres de Lyon, dans laquelle se reflète un esprit tout semblable à celui qui a inspiré l'original. Le livre de M. Janssen n'en est pas moins très riche en détails sur l'enseignement, les croyances et la vie populaires au commencement du XVIe siècle. A ce titre il est fort heureux que nous en possédions

une traduction. C'est un livre que l'on ne peut se dispenser de consulter, mais dont il est indispensable de contrôler les assertions.

5° Parmi les traductions d'ouvrages historiques de date récente, il nous faut signaler aussi l'*Histoire des réfugiés huguenots en Amérique*, de M. *C.-W. Baird*, traduite de l'anglais par MM. A.-E. Meyer et de Richemond. (Toulouse, Lagarde, 1887 ; in-8 de xx et 632 p. avec cartes et planches.)

ANGLETERRE

M. Gladstone et Poseidon. — M. Gladstone a repris avec une nouvelle ardeur ses études sur l'antiquité grecque et sur la civilisation homérique, depuis que de récentes controverses lui ont montré que les idées qui lui sont restées chères dans ce domaine, ne sont pas favorablement accueillies par la plupart des mythologues et des hellénistes. La revue anglaise *The Nineteenth Century*, du mois de mars, nous apporte un article de lui sur Poseidon qui semble devoir être la première d'une série de monographies sur les principaux dieux de l'Olympe homérique (*The greater gods of Olympos. I. Poseidon*). Voici le résumé de cet article :

Les grands dieux de l'Olympe homérique sont au nombre de cinq : Zeus, Hêrê, Poseidon, Apollon, Athênê. Chacune de ces divinités a une individualité nettement marquée et correspond à une conception déterminée. En Zeus, l'idée centrale est la puissance de gouverner (la politikê grecque) ; chez Poseidon, c'est la force physique ; chez Hêrê, la nationalité ; chez Athênê, la force spirituelle, et chez Apollon, la soumission à la volonté de Zeus. On se trompe sur le compte de Poseidon en le représentant comme l'*alter ego* de Neptune. Il est essentiellement un dieu terrestre, fort, indépendant, sensuel, jaloux et vindicatif. Il n'y a, à proprement parler, rien de divin en lui, hormis sa puissance. Ses attributions sont multiples et c'est justement l'analyse de ces attributions qui nous permet de nous débrouiller dans la question des origines achéennes. Après avoir établi sa thèse générale, M. Gladstone étudie successivement la situation de Poseidon parmi les dieux, son caractère, ses attributs et ses fonctions selon les indications fournies par les écrits homériques. Il est impossible, dit-il, de comprendre soit Poseidon, soit Hadès, à moins de reconnaître que chacun d'eux fut à l'origine un dieu suprême. La tâche du poète était de concilier les majestés de ces divers dieux suprêmes, en évitant de les mettre en conflit et en faisant ressortir la suprématie de chacun d'eux sur un point spécial. Poseidon n'est pas non plus une force de la nature personnifiée, mais une individualité qui exerce un pouvoir souverain sur un grand domaine de la nature, sans exclusion d'autres divinités. Ce pouvoir s'exerce sans doute sur la mer, mais il se manifeste aussi dans les tremblements de terre. Ce n'est pas comme dieu de la mer, que Poseidon est aussi le dieu des chevaux, c'est parce qu'il est le dieu d'une région où il y a beaucoup de chevaux. La même explication nous donne

la raison pour laquelle il est le dieu protecteur des constructions. C'est un dieu exotique acclimaté chez les Achéens. Ses cheveux noirs trahissent encore son origine méridionale et orientale. Le dieu des navigateurs, des Phéaciens, est devenu le dieu de la mer. Voilà la véritable genèse du Poseidon homérique ; aussi le rôle de ce dieu est-il beaucoup plus considérable dans l'Odyssée que dans l'Iliade.

M. Andrew Lang et Demeter. — La même revue qui a publié l'article de M. Gladstone nous donne, dans le numéro suivant (avril), une courte étude de M. *Andrew Lang*, intitulée *Demeter and the pig*. L'aimable et savant écrivain y signale une fois de plus le double caractère de la religion grecque, humaine et rationnelle, d'une part, sauvage et saturée d'éléments magiques, d'autre part, à propos de deux trouvailles faites par M. Newton dans le temple de Demeter à Cnide. Il s'agit d'une fort belle statue de Demeter et d'ossements de porcs trouvés, avec des statuettes représentant des porcs, dans une caverne souterraine voisine de l'emplacement où gisait la statue. Celle-ci est un des chefs-d'œuvre de la statuaire grecque, d'une expression touchante, une véritable Mater Dolorosa de l'Hellénisme. Que viennent faire auprès d'elle ces images vulgaires ? M. Lang rappelle à ce propos que chez les peuples les plus divers on a offert en sacrifice aux divinités de la terre des victimes humaines ou des porcs. On mélangeait, sur l'autel, leur chair et leur sang au grain pour obtenir des dieux la fertilité, tandis que l'on enterrait leurs os. Un passage du scoliaste de Lucien (dans le second Dialogue des courtisanes) nous permet d'établir qu'un rite tout semblable était pratiqué en Grèce aux Thesmophories, et nous avons ici une preuve de plus à l'appui de cette vérité qu'il faut chercher l'origine des rites bizarres des mystères grecs dans les pratiques des temps antérieurs à la civilisation.

M. Lang cite aussi un parallèle assez étrange de la légende de Demeter, inconsolable du rapt de Proserpine jusqu'à ce qu'elle soit réconfortée par une coupe de cycéon (mélange d'orge et d'eau) et par les farces grossières de la servante Iambé. C'est une tradition des Indiens de l'Amérique du Nord, rapportée par Schoolcraft de la façon suivante :

« Les Manitous étaient jaloux de Manabozo et de Chibiahos. Manabozo avertit son frère de ne jamais rester seul ; mais un jour celui-ci s'aventura sur le lac glacé et fut noyé par les Manitous. Manabozo se lamenta sur les bords du lac. Il engagea la guerre contre tous les Manitous..... Il appelait le cadavre de son frère. Il terrifiait toute la contrée par ses lamentations. Alors il enduisit de noir son visage et s'assit pour se lamenter pendant six ans, en prononçant le nom de Chibiahos. Les Manitous tinrent conseil afin de trouver un moyen d'apaiser sa tristesse et sa colère. Les plus anciens et les plus sages qui n'avaient pris aucune part à la mort de Chibiahos, offrirent de tenter la réconciliation. Ils construisirent une cabane sacrée à côté de celle de Manabozo et préparèrent un somptueux festin. Puis ils se réunirent, à la file, l'un derrière l'autre, chacun

portant sous son bras un sac de la peau de quelque animal préféré, tels que le castor, la loutre, le lynx, contenant toutes sortes de plantes médicinales rares et précieuses. Ils les lui montrèrent et l'invitèrent à festoyer par des paroles joyeuses et par des cérémonies. Immédiatement il leva la tête, se découvrit, nettoya les couleurs sombres dont il était enduit et les suivit. Ils lui offrirent une coupe de la liqueur préparée avec les plantes choisies, à la fois en guise de propitiation et comme cérémonie d'initiation. Il la but d'un seul trait et sa mélancolie disparut. Alors ils commencèrent leurs danses et leurs chants, avec des cérémonies variées. Tous dansèrent, tous chantèrent, tous remplirent leur rôle avec la plus extrême gravité, avec exactitude, régularité et justesse. Manabozo était guéri. Il mangea, dansa, chanta et fuma la pipe sacrée. C'est ainsi que furent introduits les mystères de la grande danse médicale. Alors les Manitous unirent leurs pouvoirs pour rappeler Chibiahos à la vie. Ainsi fut fait ; ils lui rendirent la vie, mais il était défendu de pénétrer dans sa cabane. A travers une ouverture ils lui passèrent un charbon brûlant et lui dirent d'aller présider la Région des âmes et de régner sur le pays des morts. Manabozo, dès lors, se retira loin des hommes ; il laissa à Misukumigakva ou la Mère de la terre le patronage des plantes médicinales et lui offrit des sacrifices. »

Le déchiffrement des inscriptions hittites. — M. J. Menant a mis récemment nos lecteurs au courant des problèmes soulevés dans le monde des orientalistes par les monuments et les inscriptions de l'Asie-Mineure que l'on désigne sous le nom de *hétéens* ou *hittites*. Voici que le président du *Palestine Exploration Fund*, le capitaine *Conder*, prétend avoir trouvé la clef de ces mystérieuses inscriptions. Il a annoncé sa découverte dans une lettre datée de Chatham et publiée par le *Times*, dont nous donnons ici la traduction :

« Depuis quelques années le déchiffrement des étranges hiéroglyphes découverts à Hamath, à Alep, à Karkemisch et, d'une façon générale, dans toute l'Asie-Mineure, se présente à nous comme l'un des plus intéressants problèmes de l'archéologie orientale. On a tenté plusieurs fois de les lire, mais aucune de ces tentatives ne pouvait réussir tant que la langue à laquelle ces textes appartiennent restait inconnue. J'ai eu la bonne fortune de découvrir ce mois-ci (en février) quelle est cette langue et je ne pense pas avoir beaucoup de peine à convaincre les orientalistes de la réalité de cette découverte, puisqu'il se trouve que non seulement les termes, mais aussi la grammaire de ces inscriptions appartiennent à une langue bien connue. La découverte, quand on la connaît, paraît à tel point simple et évidente que je m'étonne qu'elle n'ait pas encore été faite. La lecture complète des textes ne laisse pas, sans doute, d'offrir encore quelques difficultés, d'abord à cause des mutilations et du mauvais état des inscriptions, ensuite à cause des fautes des reproductions publiées. Dans certains cas le sens de quelques symboles que l'on ne rencontre qu'une ou deux fois doit rester obscur jusqu'à ce que l'on en découvre d'autres exemples. Je ne doute pas néanmoins que l'étude attentive des originaux ne fasse disparaître

un grand nombre de ces difficultés de détail, lorsqu'on aura reconnu la clef simple et évidente de ce langage. Je n'hésite pas à déclarer qu'il est dès à présent possible de comprendre le sens général et les caractères des dix principaux textes actuellement connus. On sait que ces caractères étaient en usage 1400 ans avant Jésus-Christ et qu'ils remontent, selon toute vraisemblance, à une beaucoup plus haute antiquité. Je prépare un mémoire dans lequel je me propose de donner une analyse complète du sujet et je m'attaque au déchiffrement des plus importantes de ces inscriptions qui sont certainement déchiffrables. Ce sont des invocations aux dieux du Ciel, de l'Océan et de la Terre, — exactement les divinités (y compris Set) que les monuments égyptiens et les textes cunéiformes nous font connaître comme objets d'adoration chez les Hittites et les autres tribus de l'Asie-Mineure. Nous aurions déjà dû le soupçonner, puisqu'en certains cas, ces inscriptions se trouvent sur les bas-reliefs où sont représentés des dieux. On éprouve, sans doute, quelque désappointement en constatant qu'elles ne fournissent pas de renseignements historiques ; mais je serai en état de montrer qu'elles permettent néanmoins d'établir des déductions historiques très importantes et qu'elles jettent un jour nouveau et vraiment étonnant sur l'ancienne histoire de l'Asie occidentale et de l'Égypte. Cette découverte provoquera sûrement une certaine incrédulité jusqu'à ce que l'on puisse en démontrer la justesse par de nombreuses preuves tirées de l'interprétation grammaticale ; c'est, en effet, la construction particulière des phrases qui explique pourquoi elles n'ont pas déjà été déchiffrées. Voilà pourquoi j'ai remis à deux orientalistes bien connus (MM. W. Wilson et C. Warren) un exposé des principes de la découverte, qui servira à montrer que la méthode adoptée n'est pas arbitraire et que les conclusions auxquelles elle aboutit, sont de la plus haute importance pour tous ceux qui étudient l'histoire d'Orient.

« Voici, sauf corrections ultérieures, le sens des textes les plus importants. Le premier est une prière au soleil :

« Puisse le saint, fort et puissant, entendre les prières qui montent. J'in-« voque le Très Haut... J'adore mon Seigneur... Brille, Seigneur. Grand « esprit, qu'il en soit ainsi. Il me donne la pluie du ciel. »

« Une seconde prière est adressée au dieu de l'Eau, du Firmament et de l'Océan :

« Je prie... mon Dieu de l'Eau, le majestueux Seigneur de l'Eau, le Dieu « du Ciel. Je fais une inscription en son honneur. Je l'exalte. Je provoque une « grande libation en guise de sacrifice. J'offre un sacrifice au Très Haut, le Roi « de l'Eau. J'invoque le (fort) Seigneur, le puissant. Le (fort) Roi, (forte) « lumière ; Dieu, chef du ciel... Je sacrifie à... Je crie... Je (le) glorifie « priant pour de l'eau. »

« Un troisième texte se lit de la façon suivante :

« A toi, le puissant... le fort, le chef, le Seigneur reconnu, soient adressées « les prières... Je crie avec prière au Saint, le grand Seigneur... à Dieu et

« à Déesse ensemble, je crie au grand (être) spirituel... Amen. Je... à mon « Dieu-Eau. Lui Set mon Dieu-Eau... chef... J'invoque. Au dieu bienfai- « sant de l'aurore... je crie... A mon Saint. [Puisse-t-il faire... ma sup- « plication ?] Offrant une libation au Dieu du Ciel. Je lui fais offrir une excel- « lente libation... Accepte mon excellente libation... La lune croissante « grandement je... »

« Ce texte est très mutilé et contient divers signes rares; mais le sens général est hors de doute. J'ai également traduit un long texte analogue, mais le mauvais état dans lequel il nous est parvenu fait qu'il y reste beaucoup de lacunes. Bref, j'ai appliqué ce langage à dix des textes principaux. Les sceaux et les pierres gravées recouverts des mêmes caractères ne sont pas difficiles à lire. Le cylindre trouvé à Babylone paraît être un cylindre magique, couvert de caractères, comme plusieurs autres déjà connus... »

Il importe de n'accepter ces traductions que sous bénéfice de contrôle. N'oublions pas, en effet, que le capitaine Conder est au moins le cinquième à proposer une clef pour l'interprétation des inscriptions hittites. Ceux de nos lecteurs qui désirent suivre de près l'histoire des tentatives de déchiffrement, trouveront un très intéressant aperçu des divers systèmes proposés jusqu'à ce jour, dans un nouveau recueil périodique anglais dont nous avons déjà annoncé la publication, mais que nous nous plaisons à signaler une fois de plus : le *Babylonian and Oriental Record* (Londres, Nutt, sous la direction du prof. de Lacouperie), livraison d'avril 1887.

Archéologues et philologues. — Puisque nous avons commencé le récit des découvertes du président du *Palestine Exploration Fund*, nous ne saurions négliger l'article qu'il a publié, peu de jours après la lettre précitée, dans la livraison de Mars du *Contemporary Review*, sous le titre de : *Old Testament : ancient monuments and modern critics*. C'est une vive attaque contre la méthode et les procédés de l'école critique d'interprétation de l'Ancien Testament. Le cap. Conder reproche aux hébraïsants de se renfermer trop exclusivement dans l'étude philologique des textes de l'Ancien Testament et de ne pas tenir un assez grand compte des découvertes de plus en plus importantes qui se succèdent dans le champ de l'archéologie sémitique et de l'égyptologie. Il prétend montrer par une série d'exemples portant sur la diffusion du nom de Jéhovah, le tabernacle, l'année hébraïque, les récits de la Genèse, les Rephaïm, les mœurs et les coutumes des Hébreux, etc., que les découvertes de l'archéologie et l'étude comparée des civilisations et des religions sémitiques condamnent un grand nombre des affirmations de l'École critique et que la défiance avec laquelle le public accueille les conclusions de celle-ci, est justifiée par la témérité des hypothèses et l'insuffisance de la documentation. C'est surtout à M. Wellhausen que le cap. Conder s'attaque.

Ce choix, il faut le reconnaître, est particulièrement malheureux. Le savant philologue et historien allemand sera sans doute étonné d'apprendre qu'il n'a

pas suffisamment étudié les religions sémitiques. Il n'aurait pas grand'peine à établir que les certitudes archéologiques auxquelles le cap. Conder attache une si grande valeur, ne sont pas toutes aussi évidentes que le prétendent leurs heureux inventeurs et que les conclusions que ce dernier en tire pour appuyer certains récits bibliques sont fort contestables. M. Robertson Smith, l'auteur d'un des plus beaux ouvrages qui aient paru sur les anciens Arabes, lui a vertement répondu dans la livraison d'avril de la même revue. Nous n'avons pas à prendre parti, lorsqu'il accuse le président du *Palestine Exploration Fund* de ne pas savoir l'hébreu et de n'avoir qu'une connaissance imparfaite de la philologie sémitique. Les éléments pour juger le différend nous manquent. Il n'est malheureusement plus rare de voir des critiques ignorant l'hébreu se mêler de disséquer les textes mêmes de l'Ancien Testament. Mais il faut bien reconnaître avec M. Robertson Smith que l'âpre critique de Wellhausen ne semble pas l'avoir lu avec suffisamment d'attention.

Nous retrouvons ici en réalité la nouvelle rivalité des folkloristes et des philologues, greffée sur l'ancienne rivalité des conservateurs et des critiques dans le domaine de l'exégèse sacrée. En s'adressant à des hommes comme MM. Wellhausen et Kuenen, le cap. Conder se trompe d'adresse. Son article renferme cependant un avertissement utile à recueillir pour bon nombre d'exégètes modernes de l'Ancien Testament. Il ne faut plus, dans l'état actuel des études sémitiques, se renfermer exclusivement dans la dissection des textes bibliques, comme si le développement de la religion d'Israel ne devait pas être éclairé par les travaux multiples des autres sections de l'histoire, de l'archéologie et de la philologie sémitiques.

Publications. — 1° *Ch. Bigg. The christian Platonists of Alexandria* (Oxford, Clarendon Press, 1886; in-8 de xxvii et 304 p.). Sous ce titre le Dr Ch. Bigg a réuni les huit conférences qu'il a prononcées à Oxford, en 1886, sur l'invitation du comité chargé de gérer le legs du Rev. Bampton. La première est consacrée à Philon et aux gnostiques, les cinq suivantes traitent de Clément et d'Origène, la septième a pour objet la Renaissance païenne et la dernière expose l'action des deux grands docteurs alexandrins sur le développement ultérieur de la pensée chrétienne. L'auteur n'a pu épuiser le sujet en quelques conférences; mais il a traité Clément et Origène avec une connaissance approfondie de leurs écrits et avec cette sympathie intellectuelle qui provient d'une certaine affinité de son esprit avec le leur. Les *Platonistes chrétiens d'Alexandrie* font un digne pendant à l'*Organisation des Eglises chrétiennes primitives* du Dr Hatch qui ont déjà été publiées, il y a quelques années, comme conférences Bampton.

2° *Dictionary of religion.* La librairie Cassell vient de publier une encyclopédie des doctrines chrétiennes et des enseignements d'autres religions, comprenant l'histoire des sectes, hérésies, dénominations ecclésiastiques et la biographie des hommes qui ont exercé une action quelconque dans le domaine religieux.

Ce dictionnaire est l'œuvre du Rev. William Benham.

3° *Arthur Lillie. Buddhism in Christendom or Jesus the Essene.* — (Londres, Kegan Paul, 1887 ; in-8 de XII et 410 p.). M. Lillie est l'auteur de la Vie populaire du Bouddha. Il nous donne ici un parallèle du Bouddha et du Christ. D'après lui, on ne comprend les origines du christianisme que par le bouddhisme. L'auteur, d'ailleurs, ne manque pas d'imagination.

4° On annonce la publication d'un nouveau volume de M. *W. J. Wilkins*, l'auteur d'un bon traité de Mythologie hindoue. Ce nouvel ouvrage est intitulé *Modern Hinduism*. C'est une exposition populaire de la vie quotidienne des Hindous dans l'Inde septentrionale. A signaler particulièrement les chapitres sur les castes, sur le culte et sur les sectes. L'éditeur est M. T. Fisher Unwin.

Nouvelles diverses. — 1° Le *Codex Amiatinus*. L'hypothèse de M. de Rossi, d'après lequel le célèbre manuscrit de la Vulgate de la Bibliothèque Laurentine à Florence était l'œuvre, non pas du moine bénédictin Servandus (541), mais d'un abbé anglais de Wearmouth (Northumberland), nommé Céolfrid, vient de recevoir une éclatante confirmation de la part de M. Hort, professeur à Cambridge. M. de Rossi avait cru reconnaître dans les parties grattées de l'inscription du manuscrit, au verso de la première page, le nom de ce Céolfrid qui, d'après Bède, apporta en 716 au pape un manuscrit de la Bible copié par ses soins. M. Hort a eu l'idée que, — chose étrange, — personne n'avait encore eue, d'ouvrir la vie anonyme de Céolfrid qui est imprimée à la suite des œuvres de Bède, dans le tome VI de l'édition Giles. Il y a lu, non seulement que Céolfrid avait fait copier les trois beaux manuscrits mentionnés par Bède, mais encore l'inscription même qui se trouve au verso de la première page du Codex Amiatinus. L'origine de ce manuscrit est donc certaine; il date de l'an 716 et vient d'Angleterre.

2° *Hibbert-Lectures*. Les conférences de la fondation Hibbert ont lieu cette année, comme d'habitude, à Londres et à Oxford. Le conférencier est M. Sayce; il a choisi pour sujet la *Religion de l'Assyrie et de la Babylonie*. L'*Academy* annonce aussi que le comité de la fondation Hibbert publiera très prochainement un volume de l'un de ses pupilles, de Cambridge, intitulé : *La cosmologie du Rig-Veda*.

3° *Manuscrits sanscrits*. La Bibl. bodléienne a récemment acquis une précieuse collection de 465 manuscrits formée par M. Hultzsch pendant son dernier voyage en Cachemire. Une vingtaine seulement de ces manuscrits appartiennent à l'ancienne littérature des Brahmanas et des Upanishads. Il y a aussi une vingtaine de textes de Puranas. C'est la littérature jaïne surtout qui est largement représentée dans cette collection. Elle n'y compte pas moins de cent pièces.

4° *Nécrologie*. On annonce la mort du Rév. James Long à l'âge de 73 ans. Il avait passé une grande partie de son existence comme missionnaire aux Indes

où il faisait beaucoup de bien. Peu de temps avant sa mort, il a donné la somme de cinquante mille francs à la *Church Missionnary Society* pour qu'elle organise pendant sept années consécutives une série de conférences populaires sur les religions du monde oriental.

ALLEMAGNE

Publications. — 1° *Ludwig Pastor. Geschichte der Päbste seit dem Ausgang des Mittelalters.* I (Fribourg, Herder, 1886 ; in-8 de XLVIII et 723 p.). Ce premier volume d'un ouvrage qui doit en former six permet d'augurer une excellente histoire des papes, faite sans doute au point de vue catholique, mais animée d'un esprit relativement large. L'auteur a tiré grand profit des archives du Vatican ; c'est même l'utilisation des documents fournis par ces archives qui donne à ce livre un caractère nouveau et un intérêt de premier ordre. M. Pastor se meut avec une véritable aisance au milieu des renseignements de tout ordre qu'il a accumulés avec une grande patience ; son histoire est à la fois concise et complète. Le premier volume que nous annonçons ici est consacré aux papes de la Renaissance et s'arrête à l'élection de Pie II.

2° *E. Pfleiderer. Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee* (Berlin, Reimer, 1886 ; in-8 de x et 384 p.). M. Pfleiderer, bien connu de nos lecteurs par ses travaux sur l'histoire et la philosophie des religions, s'est attaqué dans ce livre à l'un des problèmes les plus obscurs de la philosophie antique. Il s'acquitte de sa tâche avec la vaste érudition et la persévérance au travail que nous lui connaissons de longue date. Il y a deux propositions saillantes dans ce livre. La première, c'est que la philosophie d'Héraclite, considérée comme un *panzoismos*, ne s'explique ni par l'influence des philosophes ioniens ni par celle des éléates, mais par l'action des principes enseignés dans les mystères religieux. M. P. signale surtout, à cet égard, le principe de l'indestructibilité de la vie à travers ses manifestations changeantes et temporaires. La seconde thèse à noter, c'est que l'auteur croit pouvoir retrouver l'action de la philosophie d'Héraclite dans l'Ecclésiaste, dans la Sapience et jusque dans le prologue du quatrième évangile.

3° *Das altindische Thieropfer mit Benützung handschriftlicher Quellen* bearbeitet von Dr *Julius Schwab* (Erlangen, Deichert, 1886 ; gr. in-8 de XXIV et 168 p.). M. Julius Schwab, attaché à la Bibliothèque nationale du Grand Duché de Bade, à Carlsruhe, nous offre dans ce livre une étude très minutieuse du sacrifice des animaux selon le vieux rituel hindou. Pour permettre au lecteur de se reconnaître dans ce chaos de prescriptions rituelles avec leurs variantes, l'auteur a divisé son ouvrage en un grand nombre de petits paragraphes. Dans une introduction, il nous fait connaître les sources et la littérature du sujet, la signification et le caractère général du sacrifice animal, ainsi que l'époque du sacrifice. Le corps proprement dit de son étude comprend trois parties : la

préparation au sacrifice, les préparatifs du sacrifice, son accomplissement et les offrandes qui s'y rattachent. Par sa nature même un ouvrage de ce genre ne saurait être analysé dans une courte notice. C'est presque un catalogue, mais un catalogue qui nous paraît fait avec beaucoup de soin et qui trahit une grande érudition. L'utilité de pareils travaux pour l'étude critique des relations, entre les écrits auxquels l'auteur emprunte ses documents, paraît incontestable.

4° *C. Pesch. Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums.* Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft. — (Herder, Fribourg en Brisgau, 1886; in-8 de x et 144 p.). Nous avons affaire ici à une tentative de plus pour établir le monothéisme primitif au moyen d'une argumentation et d'une documentation très nourries. L'auteur étudie la notion de dieu successivement chez les peuples de langue sémitique et chez quelques autres peuples moins connus de l'antiquité. On peut supposer que ce travail ne gagnera pas un grand nombre de nouvelles recrues à la thèse de l'auteur.

5° *Gustav Krüger. Lucifer, Bischof von Calaris und das Schisma der Luciferianer* (Leipzig, 1886, Breitkopf et Härtel.; in-8 de vi et 130 p.). Voici une bonne et consciencieuse monographie d'un personnage et d'un mouvement ecclésiastiques, dont l'importance intrinsèque n'est peut-être pas bien considérable, mais dont l'histoire éclaire d'un jour caractéristique les dispositions de l'Église chrétienne dans la seconde moitié du IV[e] siècle. M. Krüger expose dans un premier chapitre l'histoire de l'évêque de Cagliari. Le second chapitre contient la description du schisme intransigeant des Lucifériens. Un appendice, qui n'est pas la partie la moins intéressante du livre, contient une étude critique des écrits de Lucifer.

6° Nous avons reçu le tirage à part d'un excellent article publié par M. *E. Lucius*, professeur à l'université de Strasbourg, dans la *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* (II, 1), une nouvelle revue allemande consacrée, comme son titre l'indique, à l'histoire des missions modernes et à l'histoire des religions des peuples chez lesquels le christianisme se répand. C'est pour le moment la seule revue allemande consacrée à l'histoire des religions. L'article de M. Lucius est intitulé : *Die geschichtlichen Voraussetzungen des Sieges des Christenthums im Römischen Reich*. L'auteur y étudie les conditions philosophiques, religieuses, morales et sociales qui ont amené la société antique au christianisme.

7° *Gustav Teichmüller. Religionsphilosophie* (Breslau, Kœbner, 1886; in-8 de XLVI et 558 p.). Voici comment l'auteur, qui prétend renouveler à la fois l'histoire des religions et la philosophie par une nouvelle théorie de l'entendement, explique le but de son ouvrage (p. XXXII) : « Il s'agit d'une chimie logique de la vie religieuse ; les religions reconnues d'une façon empirique sont décomposées en leurs éléments qui forment des coordonnées constantes. De là la possibilité de définitions précises et déterminées et des subdivisions exactes. »

Après un premier chapitre sur les définitions de la religion et sur la nature des fonctions de l'âme, l'auteur donne une classification des religions, toute métaphysique, en religions projectives où l'homme sépare Dieu de lui-même et le pose en face de lui comme objet extérieur à lui, religions panthéistes où le dieu objectif est reconnu comme inséparable du sujet pensant, et enfin le christianisme dans lequel la personnalité du sujet est maintenue en face de l'objet sans projectivité. — On voit que les beaux jours de la métaphysique dans l'histoire des religions ne sont pas encore passés.

8° *Bellarmin's Selbstbiographie*, lateinisch und deutsch, herausg. von *J.-J. Döllinger* und *F. H. Reusch* (Bonn, Neusser, 1887 ; in-8 de VI et 352 p.). MM. Döllinger et Reusch ont rendu service à l'histoire en publiant cette autobiographie du célèbre cardinal qui n'avait pas encore paru, malgré le grand intérêt qu'elle présente, parce que l'ordre des Jésuites avait tout mis en œuvre pour en prévenir la publication.

9° Nous lisons dans la *Revue Historique* (t. XXXIII, p. 456-457) que la Société pour l'histoire de la réforme allemande, qui compte aujourd'hui plus de 6000 membres et dispose d'un revenu annuel de 20.000 marcs, a publié dans ses *Jahresberichte* de 1885-1886 un intéressant mémoire de M. *Th. Schott* sur Francfort considéré comme asile des réfugiés protestants. Les publications de la Société, depuis 1885, sont les suivantes : *Schott*, Die Aufhebung des Ediktes von Nantes (1685) ; *Gothein*, Ignatius von Loyola ; *Iken*, Heinrich von Zutphen ; *Holstein*, Die Reformation im Spiegelbilde der dramatischen Litteratur des XVI° Jahrh. ; *Walther*, Luther im neuesten rœmischen Gericht ; *Sillem*, Die Einführung der Reformation in Hamburg ; *Kalkoff*, Die Depeschen des Nuntius Aleander.

Nécrologie.— La science allemande a perdu cet hiver deux de ses serviteurs les plus dévoués. M. *W. Henzen* est mort à Rome le 27 janvier à la suite d'une paralysie pulmonaire. Il laisse dans les volumes du *Corpus inscriptionum latinarum* qui concernent la ville de Rome un monument qui lui survivra pendant longtemps. Tous ceux qui ont été en rapport avec lui conserveront un bon souvenir de sa courtoisie et de sa bienveillance.

Avant lui, au mois de novembre, est mort à Kœnigsberg, à l'âge de cinquante-quatre ans seulement, M. *H. Jordan*, le continuateur de la Mythologie romaine de Preller, l'auteur de nombreux travaux sur l'archéologie et la topographie de l'ancienne Rome, l'un de ceux qui connaissaient le mieux les questions encore si obscures qui se rattachent à l'ancienne religion romaine.

HOLLANDE

Manuels d'histoire des religions. — Tandis que M. le professeur *Tiele* prépare la seconde édition de son *Manuel* désormais célèbre auprès de quiconque s'occupe d'histoire religieuse, nous recevons le premier volume

d'un beau manuel de l'histoire religieuse rédigé en allemand par son collègue d'Amsterdam, M. *P.-D. Chantepie de la Saussaye*. (*Lehrbuch der Religionsgeschichte*, I. Fribourg, J.-C-B. Mohr, 1887; grand in-8 de x-465 pages). Ce livre auquel nous nous proposons de consacrer sous peu un compte rendu spécial fait partie de l'excellente collection de Manuels théologiques publiés par la maison Mohr, de Fribourg, parmi lesquels nous avons déjà signalé avec tous les éloges qu'ils méritent l'Introduction au Nouveau Testament de M. *Holtzmann* (dont la 2e édition vient de paraître!) et le premier volume de l'Histoire des Dogmes de M. *A. Harnack*.

ASIE

Société Asiatique du Bengale. — Nous empruntons à une revue anglaise quelques fragments du rapport annuel lu par M. E.-T Atkinson devant la *Société Asiatique du Bengale*, dont il est le président, à la séance générale du 2 février dernier.

« L'excellente collection de manuscrits thibétains offerte à la Société par M. B.-H. Hodgson a été mise en ordre et collationnée par un lama bouddhiste du district thibétain de Hor-Tol. Le catalogue en est sous presse, il s'imprime sous la direction du Babou Pratapa Chandra Ghosa. Il a été fait aussi des démarches en vue de publier des passages choisis de ces manuscrits, sans qu'il soit question, pour le moment du moins, d'en faire une édition. L'on ouvrirait ainsi aux savants européens une source de renseignements trop longtemps négligée. Ils sont rares en Europe et plus rares encore aux Indes, ceux qui font du thibétain l'objet spécial de leurs études, et la principale raison en est, sans doute, l'absence de textes... Un grand nombre de ces textes thibétains sont d'anciennes traductions du sanscrit, faites par des pandits hindous du xe au xiie siècle; elles paraissent présenter souvent un texte plus pur et plus correct que ceux des originaux tels qu'ils existent aujourd'hui aux Indes, tandis que pour plusieurs les originaux ont disparu. Le Babou Sárat Chandra Das, nommé récemment membre de cette Société pour ses travaux sur la littérature thibétaine, rédige une liste des termes philosophiques et des autres expressions techniques, en thibétain, avec leurs équivalents en sanscrit et en anglais. A cet effet il a été autorisé à se servir de l'excellent manuscrit de Csoma de Körös, que la Société possède, et qui contient, de la main même de Csoma, un vocabulaire très considérable de mots thibétains avec leurs équivalents sanscrits et anglais. Il dispose aussi d'un manuscrit birman rare, sur le même sujet, qui se trouve dans la bibliothèque de la Société...

« Les manuscrits birmans et siamois possédés par la Société ont aussi été examinés. Les premiers ont été catalogués par un moine de la Haute-Birmanie. La liste de ces manuscrits est sous presse et sera publiée sous la direction de Moung Hla Oung. Notre nouveau pandit achève le catalogue de nos manuscrits

sanscrits et un Malwie de Madras travaille à la liste de nos manuscrits arabes et perses, suivant un système établi par le Dr Hoernle. »

Passant aux explorations et aux fouilles, le président s'exprime ainsi :

« A Gaya, sous la direction du général Cunningham, M. Beglar a creusé à un endroit en deçà de l'ancien *garh* ou fort. Il y a découvert les restes d'une construction que l'on est en droit d'identifier avec l'un des grands monastères mentionnés par Fah Hien, le voyageur chinois du ve siècle. A Patna, l'examen du mur du fort, le long de la rivière, a conduit M. Beglar à la conclusion que les fondations contiennent des restes des murs de la forteresse qui existait en cet endroit au temps d'Asoka. On a dressé aussi le plan et les coupes de la mosquée d'Adina, dans le district de Malda, le plus ancien et le plus important des monuments musulmans au Bengale. On s'est également préoccupé de conserver, dans une certaine mesure, les constructions qui entourent le lieu du fameux arbre *bo*, à Gaya, et l'on va recueillir dans le Musée Indien un choix des ruines éparses qui en ont été retrouvées. L'idée de M. Edwin Arnold que le détenteur actuel du temple hindou à Gaya soit invité à abandonner ses droits pour que le lieu, si sacré pour les bouddhistes, soit confié aux soins de bouddhistes de Ceylan, sera sans doute exaucé ; mais nous ne devons pas oublier à ce sujet que nous avons, en Birmanie même, un nombre encore plus grand de sujets bouddhistes dont il convient de tenir compte... »

« ... En examinant le registre de la littérature indigène, je trouve que dans l'année 1885-1886, il y a 2572 déclarations nouvelles, soit 762 ouvrages concernant l'éducation et 1810 ouvrages portant sur d'autres sujets. Pendant le premier trimestre de 1886, il y a eu 523 publications, sur lesquelles 60 0/0 sont entièrement ou partiellement en bengali, le reste en anglais, en sanscrit, en uriya et en hindou. Sur ce nombre, il y a 83 publications périodiques et 145 ouvrages d'éducation, en comprenant sous cette dénomination les livres scolaires, les anthologies pour les examens des indigènes et les traités de législation et de médecine. Au Bengale, comme d'ailleurs dans l'Inde en général, le travail littéraire, en dehors de ce qui est consacré à l'instruction publique, se porte sur la religion plus que sur tout autre sujet. Ce phénomène ressort avec évidence de la statistique que nous avons devant nous ; non seulement on y remarque les efforts soutenus pour faire revivre l'hindouisme lui-même, mais encore une réaction, très sensible dans la littérature indigène des dernières années, contre l'esprit rationaliste et l'influence européenne. Quoique plusieurs de ces ouvrages ne soient que des rééditions de récits du Mahabharata ou du Ramayana, — fort habilement appropriées aux gens peu instruits ou aux orthodoxes, — il y en a néanmoins qui ont une valeur originale ; telle *Krishna Charitrâ* de Bankim Chandra Chhatarji, qui contient une critique des mythes de Krishna. Dans la partie de l'ouvrage déjà publiée, l'auteur montre que la conception de Krishna dans le Mahabharata est celle de l'homme parfait, de l'idéal humain dans son acception la plus large. R.-C. Datta dans son *Sansâr*

nous dépeint avec fidélité la vie de la classe moyenne des Bengalis, et Sasadhar Tarkachurâmani, dans son *Dharma Vyâkhhya*, essaie de donner une description scientifique des rites et des doctrines de l'hindouisme. Rajanikânta Gupta a publié une partie de son histoire de la guerre des cipayes, T. N. Mukharji, une partie de son encyclopédie; Shyâm Lâl Goswami, un dictionnaire mythologique; et Râma Nârâyana Vidyâratna publie la suite de divers ouvrages sanscrits avec traduction en bengali, appartenant surtout à la littérature vaishnava. En hindou Bihâri Damodar Sastri a rendu compte de ses travaux dans l'Inde méridionale et en Uriya, le fakir Mohan Senapati, le poète bien connu, continue sa version en vers du Mahabharata. La fiction, la poésie, le drame, les essais sociaux et politiques occupent une place importante; toutes les écoles y sont représentées; il y a des conservateurs, des progressistes, des libéraux, des radicaux et même des révolutionnaires. Il n'y a guère de tendance de quelque importance qui ne soit pas représentée dans ces listes; mieux qu'aucune autre indication, elles font connaître les influences et les aspirations qui agissent en ce moment... »

Littérature parsie. — *M. James Darmesteter* a fait une conférence à Bombay, le 2 février, pour exhorter les Parsis à publier les trésors de leur littérature qui se perdent jusqu'à présent dans des manuscrits inutilisés. Cette littérature inédite renferme des textes pehlvis, perses et en gujarati. Il estime que l'on n'a pas rendu suffisamment justice à l'immense valeur historique de la littérature pehlvi. C'est ainsi qu'il y a à Bombay deux manuscrits du Bundehesch original qui sont les plus anciens et les plus complets de ceux que nous possédions, car ils contiennent le double du Bundehesch fragmentaire qui a été publié, traduit et commenté tant de fois en Europe, et ils fournissent une abondance de renseignements nouveaux sur certains points très discutés de la doctrine zoroastrienne.

La crémation d'un lama kalmouk. — Le 14 décembre passé a eu lieu sur la rive droite du Volga, dans le voisinage de la bourgade de Vettranka, la crémation de la dépouille mortelle du lama du peuple kalmouk, mort le 5 décembre. Pendant sept jours, le corps du lama est resté exposé dans le *khouroul*, assis sur un fauteuil en fer auquel il était attaché par un fil d'archal. Le jour de la crémation, le fauteuil a été porté trois fois autour du *khouroul*. On l'a déposé ensuite sur une espèce d'esplanade et l'on a construit tout autour une espèce de four en briques. Ce four a été rempli de combustible, qu'on a allumé au son d'une musique kalmouke. La cérémonie de la crémation s'est accomplie devant une assistance très nombreuse, dans laquelle on voyait beaucoup de Russes.

Le défunt lama était très aimé pour sa bienfaisance et sa bonté. Il était toujours prêt à rendre service à tous ceux qui s'adressaient à lui. Il n'aura pas de successeur, car il a été décidé de supprimer la dignité sacerdotale dont il était revêtu.

Une superstition chinoise. — Des témoignages dignes de foi établissent que les pirates chinois qui ont assailli récemment M. Haïtce, attaché à la commission de délimitation du Tonkin, sur la frontière chinoise, à Monkay, ont mangé son cœur et son foie et bu son fiel délayé dans de l'eau-de-vie de riz. Ils espéraient faire passer ainsi le courage du jeune Français dans leur corps, à eux. Voici un exemple de plus d'une pratique et d'une superstition dont on retrouve la trace dans la plupart des religions.

Les Fêtes du Têt et les tombeaux royaux en Annam. — Le journal le *Temps*, du 3 avril, a publié une correspondance de l'Annam qui contient quelques détails intéressants sur les mœurs et les superstitions des Annamites. Nous en extrayons les passages suivants :

« Il y a trois jours (la lettre est datée de Hué, 30 janvier) une salve de dix coups de canon a annoncé que le roi venait d'inaugurer en personne la cérémonie « des bambous » et le peuple tout entier a suivi l'exemple royal. Devant la plus humble case on voit une maigre tige de bambou plantée au milieu du petit enclos que les ambitieux décorent du nom de jardin. Presqu'au sommet de cette tige est une petite cage grossièrement tressée, avec un petit jouet accompagné quelquefois d'un fruit ou d'un gâteau. Tout cela est destiné à apaiser le diable et à lui fournir matière à amusement. Pendant qu'il prendra ses ébats sur le bambou, on pourra soi-même s'égayer en paix, se réunir et festoyer paisiblement dans les cagnas autour du plat de riz ou de nuoc-man, sans crainte que ce fâcheux s'en vienne réclamer sa part et troubler le bonheur des braves gens, en curieux qu'il est. Ne rions pas trop vite, songeons que nous sommes dans un pays où la superstition religieuse est un rouage politique essentiel et que, si enfantine qu'elle se fasse, elle a derrière elle un peuple prêt à se lever pour elle.

« Quand on discutait avec la cour, il y a deux mois, le projet d'installation de la nouvelle concession française au Mang-Ka et le creusement du canal qui devait la délimiter, le roi et ses ministres cherchaient à abriter leurs résistances politiques derrière des scrupules religieux. « Ne craignez-vous pas, disait le « plus sérieusement du monde S. M. Dang-Kangh, d'atteindre et de blesser en « creusant ainsi la terre les griffes du dragon qui veille sur la citadelle ? » On promit de prendre toutes les précautions possibles et on calma à grand'peine ces scrupules royaux.

Tous les pétards qu'on tire sur le fleuve et à bord du moindre sampan ont pour mission de chasser les mauvais génies et d'obtenir d'eux la paix pour l'année qui s'ouvre. La légation de France, elle aussi, a tenu à chasser les mauvais génies; l'avenir dira si elle a réussi. Pendant plus d'une demi-heure, pétards et pièces d'artifice ont fait rage dans la cour d'honneur. Les Annamites, ivres de joie, couraient à travers les tourbillons de la fumée âcre, se disant qu'un peuple était bien heureux qui était assez riche pour pouvoir chasser si loin tous les diables et s'assurer une si durable félicité...

« Aussitôt après la réception du personnel européen, les mandarins de tout rang et de tout degré, en habit de gala, sont venus à leur tour dans la grande salle d'audience lui faire leur *laïs*, c'est-à-dire se mettre à genoux et par cinq fois se prosterner en joignant les poignets et frappant la terre du front.

« Le lendemain, dès la première heure, le roi s'est embarqué sur la grande jonque de gala qui ne sert guère qu'une fois l'an, et, remorqué par des sampans à trente ou quarante rameurs, il a lentement remonté le fleuve pour aller faire ses dévotions au tombeau de Tu-Duc et adorer les mânes de son père adoptif. Ainsi le veut le rite royal, ainsi le veut aussi cette religion dans laquelle le culte des ancêtres figure au premier rang des dogmes.

« Il m'a été donné de visiter dernièrement ces tombeaux royaux dont la plupart, — Tu-Duc, Mingh-Mang, Tieu-Try, — s'échelonnent tout le long de la rivière, dans un rayon de quatre ou cinq lieues de Hué à peine. Vous ne sauriez vous imaginer et je ne saurais peindre moi-même l'impression de solennelle grandeur qui se dégage de ces tombeaux. Ce sont d'immenses enceintes de plusieurs kilomètres de tour, de grands parcs royaux enfouis dans le mystère de la plus merveilleuse verdure, ornés d'arbres gigantesques et de pièces d'eau qui dorment entourées dans une ceinture de rampes de bronze merveilleusement fouillé ou de faïence aux mosaïques de mille couleurs. Un peuple entier, — quinze ou vingt mille soldats, — a travaillé à édifier cela pendant des années, à opérer ces terrassements, à construire ces pagodes, à violenter la nature pour faire d'elle la complice du respect dû à la majesté royale. Un peuple y habite. C'est presque comme une ville de soldats, de femmes et de gardiens qui veille autour du roi défunt et le défend.

« L'usage veut que le vulgaire — et nous en faisions partie — ne sache point exactement où repose la dépouille royale. On nous montre bien de superbes mausolées, des monolithes qui sont réputés l'abriter. Erreur ! Ne vous y arrêtez pas. Vous en seriez pour vos frais de respect et d'émotion. Les restes du roi reposent dans un petit coin perdu et solitaire de l'enceinte, où les outrages des révolutions seront impuissants à les deviner et à les troubler et que, seuls, connaissent les membres de la famille royale. Des dois (mandarins militaires) préposés à la garde de ces tombeaux, en ont fait obligeamment les honneurs et permis d'en visiter les moindres détails, tandis qu'un de nos amis se hâtait d'installer, au milieu d'une curiosité un peu encombrante, ses appareils photographiques et de prendre des vues. On ne sait auquel de ces tombeaux donner la préférence, ni lequel l'emporte pour la beauté du site. Il faut être vraiment roi, et roi oriental, pour s'offrir un semblable régal de pittoresque posthume.

« Non loin du mausolée sont de vastes salles tapissées de nattes où de hauts stores de bambou entretiennent un demi-jour éternel. Là sont déposés les objets qui ont servi au roi défunt : voici son grand lit de repos à bois rouge fouillé d'or, entouré de lourdes draperies en baldaquin, où sont brodées avec un grand art des sentences confucistes; voici des vases, des coupes, des

robes de gala dont la splendeur fanée parle d'une époque d'opulence et des belles heures de l'ancienne majesté royale; des diadèmes, des sceptres en jade; à côté, un vase de Sèvres, présent apporté jadis par quelque ambassade française, détonne parmi ces reliques orientales; et comme il faut que le comique conserve toujours sa place, même en pareil lieu, des objets de la plus plaisante vulgarité dorment là d'un majestueux sommeil, entourés des hommages des fidèles. A Ming-Mangh, apercevant dans la salle des reliques royales un tableau suspendu à la muraille, je me suis approché gravement et avec tout le respect requis. O profanation! C'étaient deux fleurs banales dessinées, l'une en blanc, l'autre en noir, avec inscription en français : « *Etudes aux deux crayons, lith., Paris,* » et entourées d'un cadre innocent de buis à fil ets noirs, comme ceux au milieu desquels se prélassent encore dans nos petites auberges rustiques de France, Flore, Cérès et Pomone. Par quel miracle ce naïf produit de notre esthétique occidentale est-il venu s'échouer là et s'égarer en pareille compagnie? C'est un mystère que je n'ai pas eu le temps de pénétrer.

« Toujours est-il qu'on sort de la visite de ces tombeaux profondément ému, surpris au fond que ce peuple de si petite taille, où tout semble étriqué et minuscule, qui construit de petites maisons dans lesquelles il faut se baisser pour pénétrer, ait su faire de si vastes choses et montrer un pareil sentiment de la grandeur. C'est que ce jour-là il obéissait au double sentiment qui alimente toute sa vie religieuse et sociale ; le culte des morts uni au culte de la majesté royale. »

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 18 février.* Élection de M. Léon Gautier. — Signalons parmi les livres présentés : *P. Pierling*, Bathory et Possevino, documents inédits sur les rapports du Saint-Siège avec les Slaves, et *A. de Bourmont*, Index processuum canonizationis et beatificationis qui asservantur in Bibliotheca nationali parisiensi.

Séance du 25 février. Élection de sir *Henry Rawlinson* comme associé étranger de l'Académie, en remplacement de M. Madvig. — M. *Le Blant* signale de Rome diverses curiosités archéologiques, entre autres une pierre funéraire sur laquelle on voit un squelette humain conduisant une danse avec une double flûte; un autre squelette, dans l'attitude de la danse, a été trouvé à côté du précédent, mais il est brisé. C'est le premier exemple d'une danse macabre dans l'art romain. — M. *Homolle* signale une nouvelle inscription de Délos, dans laquelle un certain Iomilcos ou Iéchomélekh, déjà connu par d'autres inscriptions du IVe siècle, est qualifié de Carthaginois. M. Six a donc eu tort d'identifier ce personnage avec un roi de Byblos mentionné au *Corpus Inscriptionum semiticarum* (I, 8, pl. I), dans un texte paraissant à d'autres égards provenir de l'époque des Achéménides. M. Homolle, au contraire, avait raison de voir dans le Iomilcos de Délos, consacrant deux couronnes d'or à Apollon et à Artémis, un ambassadeur carthaginois mentionné, sous le nom de Odmilcas, dans une inscription incomplète d'Athènes datant du IVe siècle.

Séance du 4 mars. M. *Heuzey* entretient l'Académie de la nouvelle série de monuments d'Asie-Mineure, dits « hittites », que l'on constitue en ce moment au Louvre, et dont les éléments les plus précieux sont dûs à la libéralité de M. Sorlin-Dorigny. Il décrit plusieurs cylindres et pierres gravées provenant

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

des environs de Tralles. Voici, en particulier, la description de l'un de ces cylindres, telle qu'elle est donnée dans le compte rendu du journal *le Temps :*

« C'est un morceau d'hématite taillé et poli avec une rare perfection ; on y sent la main d'un graveur habile. La décoration, presque microscopique, est exécutée avec un soin remarquable. Le style se rapproche manifestement du travail assyro-babylonien. La scène qui y est gravée nous montre une présentation à la divinité. Trois personnages, dans l'attitude de l'adoration, tenant à la main un objet qui semble une pique ou une crosse, ayant sur la tête une étoile, les deux premiers vêtus du kaunakès, le troisième portant un vêtement court et des chaussures recourbées, sont conduits par le dieu à double visage. En face est la déesse, devant elle une table d'offrandes ; elle tient un bouquet composé de trois fleurs ; un sceptre est appuyé au dossier de son siège. Derrière elle, une autre divinité apparaît, de taille plus petite, assise sur un trône porté par un bouquetin ; elle a des chaussures recourbées. A ses côtés sont deux génies ailés. Elle est suivie de deux personnages, dont l'un tient un vase d'où jaillit un double flot, dont l'autre semble nager. Cette glyptique a certainement son prototype dans la Chaldée ; mais elle présente ici des caractères distinctifs, principalement dans l'ornementation qui accompagne la scène religieuse. Cette scène est encadrée par une double bordure formée d'ornements compliqués. On remarque, en haut, de riches entrelacs ; en bas, l'encadrement est aussi très beau. C'est à tort que ces motifs de décoration ont été attribués à l'art de la Chaldée ou de l'Assyrie ; ils sont propres à l'art de l'Asie-Mineure. Il y a là des enroulements superposés qui rappellent certains plafonds égyptiens ou des détails de l'orfèvrerie mycénienne, mais qui ont une originalité suffisante pour caractériser un groupe d'objets d'art et une école. Ce beau cylindre appartient à une série dans laquelle on remarque aussi un large cachet portant des signes idéographiques, au nombre d'une trentaine ; le style en est le même que celui du cylindre ; il semble que les deux monuments sont de la main du même ouvrier. M. Heuzey cite encore un cube d'hématite sur lequel sont représentées des divinités assises sur des animaux, tenant dans leurs mains élevées le croissant lunaire. En comparant à ces objets le monument bien connu qui représente l'androgyne et qu'on a attribué tantôt à l'art persan, tantôt à l'art chaldéen, on est conduit avec certitude à le rapporter à l'art héthéen de l'Asie-Mineure. »

Séance du 11 mars. M. *de la Blanchère* envoie une note sur les travaux exécutés en Tunisie par le service beylical des antiquités et des arts pendant l'année 1886. Il signale des épitaphes nouvelles trouvées sur l'emplacement de l'ancien cimetière chrétien de Leptis (aujourd'hui Lamta), la découverte d'une catacombe à Sullectum (Arch Zara) et, à Taphrura (aujourd'hui Sfax), les restes d'une importante nécropole chrétienne, comprenant une église, des mosaïques, un baptistère. — M. *J. Delaville Le Roulx* présente un mémoire sur les statuts de l'ordre militaire de l'Hôpital de Saint-Jean de Jérusalem (appelé aussi ordre de Rhodes ou de Malte). A la règle de Saint-Benoît succéda bientôt une nou-

velle règle, en dix-neuf chapitres, édictée par Raymond du Puy avant le milieu du XIIe siècle et confirmée en 1185 par le pape Lucius III. Cette règle subit une série de modifications sur l'initiative du chapitre général de l'ordre. — M. *Julien Havet* explique comment il a trouvé la clef de l'écriture secrète de Gerbert, qui fut pape sous le nom de Sylvestre II (999-1003).

Séance du 18 mars. M. *Mowat* présente le moulage d'une des stèles en terre cuite trouvées aux environs de Capoue et conservées au Musée Britannique, de forme quadrangulaire, avec inscriptions osques de deux à trois lignes et moulures en relief (par exemple un Apollon avec casque, une Minerve, etc.). L'inscription incomplète se lit *Vireium... vesulia... deivin*. Ce sont vraisemblablement des textes votifs sur lesquels ont été moulés d'anciennes monnaies italiques. — Parmi les ouvrages présentés, nous signalons : *Katyayana*, Sarvânukranani of the Rig-Veda, with extracts from Shadyurucishya's commentary, édition de M. A.-A. Macdonell dans les *Anecdota Oxoniensia*, Aryan series, I, 4; *E. Senart*. *Inscriptions de Piyadasi*,, vol. II.

Séance du 25 mars. Élection de M. Saglio comme membre libre. — M. *Léon Heuzey* présente le plan d'un remarquable pilier en briques trouvé par M. de Sarzec à Tello, en dehors du palais, en 1881. Cette découverte prouve que les architectes chaldéens connaissaient les supports. La colonne dont il s'agit est composée de quatre colonnes circulaires assemblées, construites, avec une réelle habileté, en briques rondes, triangulaires ou échancrées. On a découvert sur ces briques deux lignes de plus que sur les inscriptions ordinaires du patesi Goudéa, désormais célèbre. Les assyriologues y voient la mention d'un lieu où se prononçaient des oracles. Il s'agit, en effet, d'un fragment du sanctuaire de Nin-Ghirsou, le grand dieu local assimilé au dieu assyrien Ninip. Ce sanctuaire, d'après les inscriptions, devait être en bois de cèdre; les fouilles ont, en effet, mis à découvert des fragments de ce bois. La découverte de nouvelles colonnes semblables derrière un large perron permet de reconstituer une entrée monumentale. M. Heuzey signale à ce propos divers rapprochements avec l'architecture hébraïque (les deux colonnes à l'entrée du temple de Jérusalem et le portique aux lambris de cèdre du palais de Salomon) et rappelle les colonnes égyptiennes à quadruple tige, ainsi que les piliers à faisceaux de nos cathédrales. — M. *Senart* présente l'édition de *Vallabhadheva*, the Subhâshitâvali, par Peter Peterson et le pandit Durgaprasada, dans la *Bombay Sanskrit séries*.

Séance du 1er avril. M. *Philippe Berger* étudie une inscription de Tamassus, bilingue, en phénicien et en chypriote, contenant une dédicace à Apollon d'Hélos, dieu du Péloponèse. Les deux principaux dieux phéniciens de l'île de Chypre étaient Résef Amykolos et Résef Aloïtès. L'inscription de Tamassus montre l'origine grecque du second; le premier est évidemment le même que l'Apollon d'Amyclée, non moins célèbre dans le Péloponèse. Ces deux divinités ont donc été importées à Chypre par les Achéens et identifiés avec le Résef ou Arsouf phénicien.

Séance du 6 avril. M. *Philippe Berger* signale une nouvelle inscription chypriote, une dédicace à la déesse Anath par les rois Baalmelek I, Azbaal et Baalmelek II. Cette inscription est surtout importante pour l'histoire politique de Chypre. — M. *Le Blant* envoie de Rome la description d'un sarcophage chrétien inédit qui se trouve au musée du Campo santo dei Tedeschi : une femme, debout, en prière, entre deux arbres sur chacun desquels est une colombe. A droite, le bon pasteur portant une brebis. La partie gauche, mutilée, représente le pasteur posant la main gauche sur une corbeille remplie de pains et touchant de la main droite un sarcophage. C'est l'illustration de cette parole du Christ : « Je suis la résurrection et la vie ».

Séance du 15 avril. M. *Salomon Reinach* propose une nouvelle interprétation d'un bas-relief en marbre, du Musée Britannique, représentant l'apothéose d'Homère. On y voit ordinairement les neuf muses avec Apollon et la Pythie. M. Reinach se prévaut d'une figure exactement semblable trouvée récemment sur une terre cuite de Myrrhina, pour établir que la prétendue Pythie est une muse. La même conclusion s'impose pour une autre personne du bas-relief. Il y aurait ainsi dix muses ; M. Reinach en distingue une, la plus grande, en qualité de Mnémosyne, mère des muses, celle-là même que l'on prend ordinairement pour Melpomène. La muse qui descend du Parnasse serait Calliope, et la prétendue Pythie serait Thalie, qui, d'après la légende, aurait été la mère des Corybantes, aimée d'Apollon.

II. Académie des Sciences morales et politiques. — *Séance du 26 mars.* Une partie de la séance est consacrée à des présentations de livres, parmi lesquels nous relevons l'*Ancien Monde et le Christianisme*, de M. de Pressensé, et une étude de M. Jean Réville sur l'enseignement de l'histoire des religions. — *Séance du 2 avril* (compte rendu du journal *le Temps*). *Les biens de l'Église et la dîme sous Richelieu*, tel est le titre de l'étude historique et économique dont M. *G. d'Avenel* poursuit la lecture devant l'Académie. Sous l'ancien régime, deux sources alimentaient les revenus du clergé : d'une part, le produit des terres qui lui appartenaient en propre ; d'autre part, la dîme paroissiale, dont la quotité varie suivant les lieux et la nature des objets dîmés du treizième au vingtième, au cinquantième. Les dépenses du clergé étaient le service du culte, la réparation et la construction des édifices religieux, des aumônes obligatoires et un léger impôt qu'il payait à l'État sous le nom de *don gratuit*, afin de maintenir le principe qu'il n'était tenu à aucune contribution envers le pouvoir temporel. Tel est, dans sa structure générale, ce qu'on pourrait appeler « le budget des cultes au XVIIe siècle ». Il est impossible (M. d'Avenel en fait justement la remarque) d'ajouter foi aux chiffres officiels qui établissent, il y a deux siècles, ce budget ; ces chiffres sont intentionnellement diminués ; par conséquent, l'histoire en est réduite à des hypothèses, lesquelles cependant, contrôlées les unes par les autres, confinent à la certitude. Un mémoire fait par Richelieu, en 1625, estime que le clergé possède le tiers des biens du royaume.

M. d'Avenel les évalue au minimum au quart en 1640 et au cinquième en 1789. Si, pour atteindre la vérité sur ce point, on néglige, comme il convient, les chiffres fantaisistes de Vauban, qui estime, en 1695, à 134 millions le produit des dîmes ecclésiastiques, et les évaluations exagérées de l'auteur de la *Théorie de l'impôt*, qui porte leur valeur en 1760 à 164 millions, on peut accorder crédit au *Secret des finances*, imprimé en 1581, et qui les considère comme donnant annuellement 25 à 30 millions. D'autre part, calculées en moyenne au dix-huitième, elles passent, en 1789, pour coûter à l'agriculture 133 millions. Ces deux chiffres, quoique très différents en apparence, concordent en réalité. Selon le poids du métal, 30 millions de livres de 1580 font 80 millions de 1789. L'augmentation du revenu des terres de la fin du XVIe siècle à la fin du XVIIIe, le nombre des terres défrichées durant cet intervalle, l'agrandissement de la France, qui compte sept ou huit provinces de plus, suffisent à élever les 80 millions au delà de 130.

« Il est extrêmement difficile de déterminer d'une manière générale les ressources très variables du curé de chaque paroisse. Toutefois, une centaine de dîmes relevées par M. d'Avenel dans quinze de nos départements, sous le ministère de Richelieu, ressortaient l'une dans l'autre à 650 livres environ. Dans le diocèse de Rennes, le revenu moyen est de 750 livres; dans celui du Puy, de 420 livres; dans celui du Mans, de 400 livres. Ce sont là des chiffres officiels, par conséquent atténués, et peut-être faudrait-il porter de 900 à 1,000 livres la moyenne générale des produits de la dîme dans chaque paroisse. D'ailleurs, ces produits ne constituent qu'une partie des revenus de la cure; il y a encore le domaine de la cure, ses biens propres, d'une importance beaucoup moindre sans doute. L'histoire des biens ecclésiastiques et de leurs revenus, depuis Louis XIII jusqu'à la révolution française, en tenant compte de l'augmentation du prix des terres et des nombreuses mises en valeur de terres incultes, montre ce que pouvait être la fortune de l'Église au jour de la spoliation. Soixante-quinze millions de livres représentaient, à 5 0/0, taux ordinaire de l'intérêt des immeubles, un capital de quinze cent millions de livres, ou deux milliards huit cent cinquante millions de francs. Mais la valeur de ces terres, comme de toutes les autres, est deux fois et demie plus grande en 1789 qu'à l'avènement de Louis XIV et arrive, en dernier compte, à *sept milliards* !

« Quelque élevé que le chiffre paraisse, il ne constituait plus, dit M. d'Avenel, le quart de la fortune foncière française, incontestablement supérieure alors à 28 milliards.

« Le revenu du clergé, de 1640 à 1789, n'a pu augmenter dans la même proportion que la valeur de son capital. Le taux de l'intérêt avait baissé d'une époque à l'autre, pour les immeubles comme pour toute espèce de bien. De 5 0/0, l'intérêt des terres était tombé à 3,5 environ. De 75 millions de livres (142 millions de francs), sous Louis XIII, les rentes du clergé avaient dû s'élever seulement, en 1790, à 245 millions de francs. »

III. Revue historique. — *Mars-avril : Charvériat.* Les affaires religieuses en Bohême au XVIe siècle. (Compte rendu par *E. Denis*; ce livre est l'erreur d'un homme qui s'est fourvoyé dans un travail pour lequel il n'était nullement préparé.)

IV. Journal des Savants. — *Février : Perrot.* Les statues de Diane à Délos.

V. Nouvelle Revue. — *15 février : d'Avenel.* Richelieu et les protestants français après La Rochelle. = *1er mars : Loti.* Kioto, la ville sainte.

VI. Controverse et Contemporain. — *15 février : Paul Allard.* La persécution d'Aurélien (fin). = *15 mars : de Harlez.* La religion populaire de la Chine. — *Gust. Contestin.* La croix et le crucifix. — Mgr *Ricard.* L'abbé Maury et Mirabeau, les luttes doctrinales à la Constituante.

VII. Correspondant. — *10 février : V. de Chevigny.* Correspondance de Marie d'Agreda et de Philippe IV. = *10 mars :* Vicomte *Mayol de Lupé.* Un pape prisonnier. Rome, Savone (voir le n° suivant). — Comte *de Pontmartin.* Le cardinal de Bonnechose.

VIII. Mélusine. — *5 mars : H. Gaidoz.* L'anthropophagie (voir le n° suivant). = *5 avril : H. Gaidoz.* Corporations, compagnonnages et métiers. — *L.-F. Sauvé.* Superstitions relatives au mariage.

IX. Revue des traditions populaires. — *25 mars : Paul Sébillot.* Les tremblements de terre. — *Aug. Gittée.* Le folklore en Flandre. — *L.-F. Sauvé.* Traditions de la Basse-Bretagne (Les soldats de Saint-Cornély. Les danseurs maudits.)

X. Vie chrétienne. — *Janvier : A. Viguié.* Bonaventure des Périers et la Réforme française. — *G. Bonet-Maury.* La religion d'Edgar Quinet.

XI. Revue historique de l'Ouest. — *II. 5 : Vallette.* Petites pages d'histoire vendéenne. Les établissements religieux de Fontenay-le-Comte (suite). — *Audiat.* Un déporté, évêque de Saint-Brieuc, Mathias Legroing de la Romagère (suite). — *Dubois de la Patellière.* Sur la paroisse de Couëron.

XII. Muséon. — *Avril : E. Beauvois.* La légende de saint Colomba. — *F. Robiou.* La religion égyptienne.

XIII. Academy. — *12 février : John Sarum.* The date and history of the great latin Bible of Monte Amiata. (Voir notre Chronique; — voir, dans les nos suivants, la longue et intéressante discussion de MM. *W. Sanday, Martin Bule, J. White, Maunde Thompson* et *Warren.*) — *Am.-B. Edwards.* The sarcophagus of Anchnesrâneferab. (A propos du livre de M. E.-A. Wallis Budge.) = *19 février : Edouard Naville.* Egypt exploration fund. (Rapport sur ses fouilles à l'est de Zagazig entre Tell-el-Kebir et Belbeis). = *19 mars : Fr.-T. Marzials.* The reformation in France. = *26 mars : Georges Bertin.* Babylonian astronomy. = *9 avril : L.-C. Casartelli.* The etymology of the name Zarathustra. — Discovery of a tomb-temple at Sidon. (Description du monument retrouvé par le Dr H. Jessup de Beyrouth.)

XIV. Athenæum. — *12 mars : Rob.-K. Douglas.* Fa-Hien's description of the image of Maitreya Buddha. (Voir les articles de M. *James Legge* dans les nos du 19 mars et du 2 avril, celui de M. *Douglas*, 26 mars, et celui de M. *S. Beal*, 2 avril.) = *19 mars : Sp.-P. Lambros.* Notes from Athens. (Voir le no suivant.) = *9 avril : W. Leaf.* Notes from Athens.

XV. Contemporary Review. — *Février : A.-M. Fairbain.* Theology as an academic discipline. — *Mars :* Capt. *Conder.* The Old Testament : ancient monuments and modern critics. — *Avril : Emilio Castelar.* The call of Savonarola. — *Robertson Smith.* Capt. Conder and modern critics.

XVI. Nineteenth century. — *Mars : Gladstone.* The greater gods of Olympus. I. Poseidon. — *Avril : Matthew Arnold.* A friend of God. — *Andrew Lang.* Demeter and the pig.

XVII. National Review. — *Mars :* The church question in Scotland. — *Helen Zimmern.* Plato and theosophy. — *R.-S. Gundry.* India and Thibet.

XVIII. Church quarterly Review. — *Avril :* The Massoretic text of the Old Testament. — The empress Eudocia. — The early christian ministry and the Didache. — The language spoken by Christ and the apostles.

XIX. China Review. — *XV. 2 : Allen.* Similarity between Buddhism and early Taoism. — *Stanton.* To the folklore of China.

XX. Archaeological Journal. — *No 172 : Pullan.* The iconography of angels. — *Hodgson.* On the differences of plan alleged to exist between churches of austin canons and those of monks.

XXI. Historisches Jahrbuch. — *VIII. 2 : Schanz.* Das Jahr der Gefangennahme des heil. Apostels Paulus (avec une réponse du professeur Kellner). — *Denifle.* Quellen zur Disputation Pablos Christiani mit Mose Nachmani zu Barcelona (1263). — *Unkel.* Die Coadjutorie des Herzogs Ferdinand von Bayern im Erzstift Köln (premier article).

XXII. Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters. — *III. 1 et 2 : Ehrle.* Die Vorgeschichte des Concils von Vienne (fin). — *Denifle.* De origine et progressu juris scolastici Paduani.

XXIII. Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde. — *XII. 1 : G. Waitz.* Ueber den ersten Theil der Annales Fuldenses. — *S. Herzberg-Fränkel.* Ueber das älteste Verbrüderungsbuch von Sanct-Peter in Salzburg. — *H. Hahn.* Die Namen der Bonifazischen Briefe im Liber vitæ ecclesiæ Dunelmensis. — *O. Holder-Egger.* Zur Translatio S. Benedicti. = *XII. 2 : Bruno Krusch.* Chlodovechs Sieg ueber die Alamannen. = *XII. 3 : Bruno Gebhardt.* Die Confutatio primatus papæ.

XXIV. Mittheilungen des k. deutschen archaeol. Instituts. Athenische Abth. — *XI. 3 : F. Duemmler.* Mitteilungen von den griechischen Inseln. IV. Aelteste Nekropolen auf Cypern. — *Lolling.* Lesbische Inschriften mit Anhang von Petersen. — *Doerpfeld.* Der Tempel von Korinth. — *Petersen.* Athenasstatuen von Epidauros.

XXV. Pædagogium. — *IX. 5 : Morf.* Salzmann als Reformator des Religionsunterricht.

XXVI. Philologus. — *XLV. 4 : Scotland.* Die Hadesfahrt des Odysseus. — *Bornemann.* Pindars VII nemesische Ode als Siegertotenlied.

XXVII. Zeitschrift für Assyriologie. — *II. 1 : Jensen.* Hymnen auf das Wiedererscheinen der drei groszen Lichtgötter, I.

XXVIII. Globus. — *N° 8 :* Der Nestorianismus in Asien. — *N° 10. Keller.* Volkselemente und Volksleben in Madagascar (premier article).

XXIX. Oesterreichische Monatsschrift für den Orient. — *N° 2 : Temple.* Ein Menschenopfer in Rajputana.

XXX. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.— *1887. N° 3 : Graetz.* Die Bedeutung der Priesterschaft für die Gesetzgebung während der zweiten Tempelzerstörung. — *Perlitz.* Rabbi Abahu. Charakter und Lebensbild eines Palästinensischen Amoräers (suite).

XXXI. Archiv für das Studium der neueren Sprachen. — *LXXVII. 3 et 4 : Rudolf.* Der germanische Lichtgott Balder und der heilige Johannes. — *Veckenstedt.* Die Llorona, das weinende Mädchen der Mexicaner und ihre Schwestern bei den Ariern und Mongolen.

XXXII. Archiv für slavische Philologie. — *IX. 4 : Kotschubinskü.* Eine serbische Evangelienhandschrift vom Jahre 1436 aus Zeta. — *Jagić.* Ein serbischer Beitrag zur Georgiuslegende. — *Novahovitch.* Ueber die Entstehung mancher Volkslieder. — *Wolter.* Mythologische Skizzen.

XXXIII. Zeitschrift für exacte Philosophie. — *XV. 1 : Flügel.* Die Sittenlehre Jesu.

XXXIV. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. — *II. 1 : Ahles.* Buddhismus und Christenthum. — *Lucius.* Die geschichtlichen Voraussetzungen des Sieges des Christentums im Römischen Reich. — Das Christenthum in Japan.

XXXV. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *XXX. 2 : Kuttner.* Die religiöse Gewissheit und das Bewustsymbolische in der Religion. — *Weiss.* Ein neuaufgefundenes Kanon-Verzeichnis. — *Dräseke.* Zum Hirten des Hermas. (A contrôler au sujet de cet article le travail de M. *A. Harnack*, dans la « Theologische Literaturzeitung » du 9 avril, intitulé : Ueber eine in Deutschland bisher unbekannte Fälschung des Simonides.) — *A. Hilgenfeld.* Zu dem griechischen Schlusse des Hermas Hirten. — *Nöldechen.* Tertullian vom Fasten. — *Görres.* Arianer im officiellen Martyrologium der Römischen Kirche.

XXXVI. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft. — *1887. N° 1 : Zöckler.* Die biblische Litteratur des Jahres 1886. A. Altes Testament. (Voir le N. T. dans le n° suivant.) *Zietlow.* Der Baum des Lebens. — *Grote.* Wo liegt Golgatha ?

XXXVII. Deutsche evangelische Blætter. — *1887. N° 3 : Beyschlag.*

Aus Dr von Schulte's Geschichte des deutschen Altkatholicismus. — *Bacmeister*. Luther und Loyola. — *Weitbrecht*. Noch einmal die Hexenbulle Innocenz' VIII.

XXXVIII. Katholik. — *Février :* Wann waren Petrus und Paulus in Rom ? — Die Körperlehre des Thomas von Aquin. — Der Primat in der Kirche Galliens und der VIe Kanon des Nicänum.

XXXIX. Evangelisches Missionsmagasin. — *Avril* : Missionsarbeit in Malabar. — Heiratsgesetz und Hochzeitfeier im Kurgland.

XL. Revista de Espana. — *N° 450 :* El templo de Esculapio en Atenas.

XLI. Theologisch Tijdschrift. — *Mars : J.-H.-A. Michelsen*. Kritisch onderzoek naar den oudsten tekst van Paulus'Brief aan de Romeinen. — *J.-A. Bruins*. Nog eens de Basilica Novorum of Novarum te Carthago.

BIBLIOGRAPHIE[1]

GÉNÉRALITÉS

M. Dods. Mohammed, Buddha and Christ. Four lectures in natural and revealed religion. — Londres, Hodder, 1887, in-8, de 226 p.

Richard Andree. Die Anthropophagie, eine ethnographische Studie. — Leipzig, Veit, 1887, in-8, de VI et 105 p.

A. Lillie. Buddhism in Christendom, or Jesus the Essene. — Londres, Paul, 1887, in-8 de 424 p.

E. Höhne. Das Neue im Christenthume gegenüber dem altklassischen Heidenthume. — Leipzig, Ronge, 1887, in-8, de IV et 206 p.

CHRISTIANISME

G. F. G. Heinrici. Erklärung der Korintherbriefe. II, Das zweite Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinthier. — Berlin, Besser, 1887, in-8 de X et 606 p.

W. Brückner. Die vier Evangelien nach dem gegenwärtigen Stande der Evangelienkritik. — Hambourg, Richter, 1887, in-8 de 96 p.

A. Chiappelli. Studii di antica letteratura cristiana. — Turin, Lœscher, 1887, in-8, de VIII et 240 p.

Louis Salles. Les frères de Jésus. — Paris, Moquet, 1887, in-8, de 52 p.

G. Volkmar. Paulus von Damascus bis zum Galaterbriefe. — Zurich, Schröter, 1887, in-8, de VIII et 120 p.

H. R. Haweis. Christ and christianity : the story of the Four. — Londres, Burnet, 1886, 2 vol. in-8, de 200 p.

1) En dehors des nombreux ouvrages mentionnés dans la *Chronique* et dans le *Dépouillement des périodiques*.

C. Bigg. The christian Platonists of Alexandria ; eight lectures preached before the university of Oxford in the year 1886. — Londres, Frowde, 1886, in-8, de xxvii et 304 p.

E. Gaiser. Des Synesius von Cyrene ägyptische Erzählungen oder über die Vorsehung. — Wolfenbüttel, 1886; in-8, de iv et 36 p.

G. Frick. Die Quellen Augustins im xviii Buche seiner Schrift De civitate Dei (Progr.). — Höxter, 1886, in-8, de 83 p.

Th. Gollwitzer. Observationes criticæ in Juliani imperatoris contra christianos libros. — Erlangen, 1886, in-8, de 50 p.

Ed. Clausier. Saint Grégoire le Grand, pape et docteur de l'Église, sa vie, son pontificat, son temps (540-604). — Lille, Desclée de Brouwer, 1887, in-8, de xxiv et 303 p.

G. Schepps. Die ältesten Evangelienhandschriften der Würzburger Universitätsbibliothek. — Wurzbourg, Stuber, 1887, in-8, de 38 p.

Jules Zeller. — Entretiens sur l'histoire du moyen âge, 2e partie, t. I (Sylvestre II, Grégoire VII, Urbain II, les Croisades, etc.). — Paris, Didier, 1887, in-18.

F. Salles. Annales de l'ordre teutonique ou de Sainte-Marie de Jérusalem. — Paris, Palmé, 1887.

C. A. Fetzer. Voruntersuchungen zu einer Geschichte des Pontificats Alexanders II. — Strasbourg, Heitz, 1887.

M. Faucon. — La librairie des papes d'Avignon : sa fondation, sa composition, ses catalogues (1316-1420), t. II. — Paris, Thorin, 1887.

A. Steffens. Der heil. Arnoldus von Arnoldsweiler. — Aix-la-Chapelle, Barth, 1887, in-8, de 139 p.

A. Morsch. Der Italienische Kirchengesang bis Palestrina. — Berlin, Oppenheim, 1887.

M. Creighton. A history of the papacy during the period of the Reformation, vol. 3 et 4. — Londres, Longmans, 1887, in-8, de 630 p.

R. Stæhelin. Zwingli als Prediger. — Bâle, Detloff, 1887, in-8, de 23 p.

J. M. J. Hoog. De martelaren der hervorming in Nederland tot 1566. — Schiedam, Roelants, 1886, in-8, de xvi et 256 p.

R. Heath. The reformation in France, from its dawn to the revocation of the Edict of Nantes (illustré). — Londres, Religious Tract Society, in-8, 1886.

Bellarmin's, card., Selbstbibliographie, lateinisch und deutsch mit geschichtlichen Erläuterungen, herausg. von. J. J. v. Döllinger und F. H. Reusch. — Bonn, Neusser, 1887, in-8, de vi et 352 p.

J. T. Ball. The reformed church of Ireland (1537-1886). — Dublin, Hodges, 1887, in-8, de 346 p.

L. Schwabe. Studien zur Geschichte des zweiten Abendmahlstreit. — Leipzig, Serig, 1887, in-8, de iii et 133 p.

A. Venetianer. Die evangelisch-reformierte Kirche Cristo Salvatore zu Triest. — Trieste, Dase, 1887, in-8, de 115 p.

A. Baum. Magistrat und Reformation in Strassburg bis 1529. — Strasbourg, Heitz, 1887, in-8, de xxiii et 212 p.

C. L. Frossard. Étude historique et bibliographique sur la discipline ecclésiastique des Églises réformées de France. — Paris, Grassart, 1887, in-8, de 48 p.

A. F. Mitchel. Catechisms of the second reformation. With historical introduction and biographical notices. — Londres, Nisbet, 1887, in-8, de 380 p.

Will. Stubbs. Lectures on the study of mediæval and modern history. — Oxford, Clarendon Press, 1886.

J. A. Doyle. The English in America; the Puritan colonies. — Londres, Longmans, 2 vol.

H. Chotard. Le pape Pie VII à Savone. — Paris, Plon, 1887, in-18.

A. Gazier. Études sur l'histoire religieuse de la Révolution française. — Paris, Colin, 1887.

Besson. Vie du cardinal de Bonnechose, archevêque de Rouen. — Paris, Retaux-Bray, 1887, 2 vol. de x-516 et 684 p.

Raphael de Cesare. — Le Conclave de Léon XIII. — Paris, Calman-Lévy, 1887, in-8, de 346 p.

W. F. Martin. Martin memorials : life and work of William and Gavin Martin, missionnaries in Rajputana, India. — Edimbourg, Elliot, 1887, in-8, de 320 p.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

M. Vernes. Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome, examen des vues de M. G. d'Eichthal. — Paris, Leroux, 1887, in-8, de 53 p.

T. K. Cheyne. Job and Salomon, or the wisdom of the Old testament. — Kegan, Paul. Londres, 1887, in-8, de 300 p.

K. Furrer. Die hebräische Sprache als Sprache der Bibel. — Zurich, Schulthess, 1887, in-8, de 26 p.

T. Whitelaw. The patriarchal times. — Londres, Nisbet, 1887, in-8, de 306 p.

V. Ryssel. Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha. Ein kritischer Commentar zu Micha. — Leipzig, Hirzel, 1887, in-8, de viii et 284 p.

E. Le Savoureux. Études historiques et exégétiques sur l'Ancien Testament. — Paris, Fischbacher, 1887, in-8, de lxxi et 403 p.

A. Epstein. Beiträge zur jüdischen Alterthumskunde I. — Vienne, Lippe, 1887.

D. Cassel. Die Armen-Verwaltung im alten Israel. — Berlin, Verein für jüdische Geschichte, 1887, in-8, de 25 p.

De Broglie. L'histoire religieuse d'Israël et la nouvelle exégèse rationaliste. — Paris, Annales de philosophie chrét., 1887, in-8, de 30 p.

R. Steck. Der Koran. — Bâle, Schwabe, 1887, in-8, de 29 p.

R. Finsler. Darstellung und Kritik der Ansicht Wellhausens von Geschichte und Religion des Alten Testamentes. — Zurich, Schulthess, 1887, in-8, de 91 p.

LES RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

G. Hirschfeld. Die Felsenreliefs in Kleinasien und das Volk der Hittiter II, Beitrag zur Kunstgeschichte Kleinasiens. — Berlin, Reimer, 1887.

A. Enmann. Kritische Versuche zur ältesten griechischen Geschichte I, Kypros und der Ursprung des Aphroditekultus. — Saint-Pétersbourg, 1887.

O. Kramer. De Pelopis fabula I. — Leipzig, Fock, 1887.

I. von Bojnicic. Denkmäler der Mithras-Cultur in Kroatien. — Agram, Hartmann, 1887.

E. H. Meyer. Homer und die Ilias. — Berlin, Oppenheim, 1887.

C. de Harlez. Coup d'œil sur l'histoire et l'état actuel des études avestiques. — Bruxelles, 1886, in-8, de 43 p.

A. Meyer. De compositione Theogoniæ Hesiodeæ. — Berlin, Inaug. Dissert.

Albert Gemoll. Die homerischen Hymnen herausgegeben und erläutert.

B. Anderson. Nordisk mythologi, II. — Christiania, Cammermeyer, 1886.

G. Læschke. Boreas und Oreithyia am Kypseloskasten (Progr.). — Dorpat, 1886, in-4, de 12 p.

RELIGIONS DE L'ASIE

L. Scherman. Philosophische Hymnen aus der Rig-und Atharva-Veda Sanhita verglichen mit den Philosophemen der älteren Upanishads. — Strasbourg, Trübner, 1887.

G. Bühler. The laws of Manu translated with extracts from seven commentaries (vol. XXV des Sacred Books of the East). — Oxford, Clarendon Press, 1886, in-8, de LXXXVIII et 620 p.

H. Oldenberg. The Grihya Sûtras, rules of Vedic domestic ceremonies translated (vol. XXIX des Sacred Books of the East). — Oxford, Clarendon Press, 1886, in-8, de 440 p.

W. J. Wilkins. Modern Hinduism, being an account of the religion and life of the Hindus in Northern India. — Londres, Unwin, 1887, in-8, de 488 p.

E. Senart. Études sur les inscriptions de Piyadasi, t. II. — Paris, Leroux, 1887.

Léon de Rosny. Chrestomathie religieuse de l'Extrême-Orient. — Textes chinois extraits du Yih-King, du Chou-King, du Chi-King, du Li-Ki, du Tso-Tchouen, du Hiao-King. — Paris, Maisonneuve, 1887, in-8, de 52 p.

FOLK-LORE

E. Schreck. Finnische Märchen uebersetzt. — Weimar, Böhlau, 1887.

Ch. Chabaneau. Sainte Marie-Madeleine dans la littérature provençale. — Paris, Maisonneuve, 1887.

R. H. Busk. Folk-songs in Italy. — Londres, Sonnenschein, 1887.

A. Clouston. Popular tales and fictions, their migrations and transformations. — 2 vol. Édimbourg, Blackwood, 1887.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

BULLETIN CRITIQUE

DE LA

RELIGION ÉGYPTIENNE

LE LIVRE DES MORTS

Ed. Naville. *Das Aegyptische Todtenbuch der XVIII bis XX Dynastie*, aus verschiedenen Urkunden zusammengestellt und herausgegeben von Edouard Naville, mit Unterstützung des Königlich Preussischen Ministeriums der Geistlichen, Unterrichts- und Medicinal-Angelegenheiten, Berlin, Asher und Cᵉ, 1886, *Einleitung*, in-4, v-204 p.; 1ᵉʳ Band, *Text und Vignetten*, in-folio, ccxii pl., 2ᵉ Band, *Varianten*, 447 p.

Le 19 septembre 1874, les égyptologues, réunis à Londres, à l'occasion du deuxième Congrès International des Orientalistes, décidèrent qu'il y avait lieu de publier « une édition de la *Bible* des anciens Égyptiens, — le *Rituel*, comme Champollion l'appelait, ou le *Livre des Morts*, comme l'intitule Lepsius, — aussi critique et aussi complète que possible. Cette édition devait fournir une triple récension de ce vénérable monument de la langue, de l'archéologie et de la religion égyptiennes ; en d'autres termes, nous donner le *Livre des Morts*, tel qu'il était : — 1° Sous l'ancien empire ; 2° sous les dynasties thébaines du nouvel empire ; 3° sous les Psammétiques (XXVIᵉ dynastie)[1]. » M. Naville voulut bien se charger de

1) *Transactions of the Second Session of the International Congress of Orientalists, held in London in September 1874*, Londres, Trübner, 1876, p. 442.

rassembler les matériaux; M. Lepsius assura à l'œuvre l'appui de l'Académie de Berlin et du gouvernement prussien; un comité s'organisa, qui fut composé de MM. Birch, Chabas, Lepsius et Naville. Dès les premiers jours, on dut reconnaitre que le projet présentait des difficultés d'exécution presque insurmontables. Si les textes de l'ancien empire sont rares et incomplets, ceux de la XXVI[e] dynastie sont trop nombreux et contiennent si peu de variantes réelles, que la collation de vingt papyrus, pris au hasard, donne des résultats insignifiants. Le comité modifia son plan primitif, et M. Naville déclara, au Congrès de Florence, qu'il bornerait désormais ses recherches aux manuscrits de l'époque thébaine. L'ouvrage, tel qu'il le concevait, n'était pas une édition critique avec un texte reconstitué artificiellement, mais un recueil méthodique des documents nécessaires à qui voudrait ensuite entreprendre une édition critique. « Il devra donc se composer, en premier lieu, d'une introduction donnant tous les renseignements voulus sur les matériaux employés, puis d'un texte de base qui sera la reproduction exacte de chaque chapitre pris dans un cerain papyrus, puis de toutes les variantes recueillies, enfin d'un lexique complet de tous les mots du *Livre des Morts*[1]. » Cette édition restreinte, M. Naville nous l'a donnée en 1886, douze ans après la décision du Congrès international de Londres. La mort avait dans l'intervalle dissous le comité : Chabas partit le premier, puis Lepsius, puis Birch. M. Naville a exécuté fidèlement le plan qu'il s'était tracé en 1878. Il a eu la chance de rencontrer dans sa propre famille un ouvrier incomparable, qui a dessiné figures et inscriptions avec une fidélité et une élégance qu'on ne saurait trop admirer. Aussi le volume de textes et de vignettes est d'une fort belle venue. Celui des variantes est d'un trait moins fin et moins sûr, mais suffisamment net et très lisible encore. Dans l'introduction, qui forme un tome à part de format plus petit que les autres, M. Naville a rendu pleine justice à ses devanciers, et l'histoire qu'il trace des différentes publications ou tentatives d'interprétation qui ont précédé la sienne, pour être brève, n'en est pas moins instructive. Sur un point seulement, il me parait avoir commis une méprise; c'est quand il attribue à E. de Rougé l'idée

1) *Atti del IV Congresso Internazionale degli Orientalisti, tenuto in Firenze nel Settembre 1878*, Firenze, Lemonnier, 1880, t. I, p. 95.

« que les papyrus funéraires étaient écrits primitivement en cursive, et que les textes hiéroglyphiques ne sont que la transcription des textes hiératiques. Il fallait donc, d'après lui, commencer l'étude par ces derniers, et beaucoup de fautes des textes hiéroglyphiques s'expliqueraient d'elles-mêmes dès qu'on connaitrait bien les textes hiératiques[1]. » Je pense que M. Naville a compris d'une manière trop générale les expressions de M. de Rougé. Celui-ci ne prétend pas que tous les textes hiéroglyphiques du *Livre des Morts* sont des transcriptions de l'hiératique. « Nos musées possèdent, dit-il, de magnifiques exemplaires de l'ancien style, qui sont *toujours* écrits en hiéroglyphes linéaires disposés en colonne; malheureusement les tableaux et les vignettes semblent y jour le rôle principal; l'écrivain a passé fréquemment des mots, des phrases, des demi-chapitres tout entiers; il semble n'avoir eu pour but que de remplir matériellement sa page, dans un travail qui, une fois achevé à l'occasion des funérailles et déposé avec la momie, ne devait jamais être contrôlé par les regards d'aucun homme vivant. Les transcriptions opérées entre les manuscrits des diverses sortes d'écritures, devinrent une autre source d'inexactitudes. *Ainsi le bel exemplaire hiéroglyphique de Turin est rempli d'erreurs qui prouvent suffisamment que le copiste travaillait d'après un manuscrit cursif; son calame exercé le transcrivait en beaux hiéroglyphes*, mais cet excellent calligraphe n'était pas un savant; on remarquera, en effet, que les signes qui, dans l'écriture cursive, se ressemblent jusqu'à la confusion, sont précisément ceux qui ont donné lieu à des méprises[2]. » Le passage est bien clair. M. de Rougé, après avoir déclaré que les papyrus d'ancien style sont *toujours* en hiéroglyphes, constate que le papyrus hiéroglyphique de Turin, publié par Lepsius et qui est d'époque saïto-grecque, a dû être copié sur un texte hiératique, et que beaucoup des fautes qu'il renferme s'expliquent, si on suppose un original cursif mal interprété par un scribe ignorant. Il me parait avoir pleinement raison en cela, mais il aurait tort que le passage où il développe cette idée ne comporterait pas le sens que Naville lui a attribué. Il cite un cas particulier, il ne pose pas une règle générale. Comme Naville, il reconnaissait l'importance

1) *Einleitung*, p. 3 sqq.
2) *Étude sur le Rituel funéraire des anciens Égyptiens*, p. 7-8.

des textes thébains en hiéroglyphes : s'il s'est attaché surtout à l'étude des textes saïtes en hiératique, c'est que le Louvre et les musées d'Europe renferment un nombre considérable de manuscrits de l'époque saïte contre quelques douzaines de manuscrits de l'époque thébaine. C'est là une critique de détail qui n'enlève rien à la valeur de l'introduction. Après avoir exposé les vicissitudes diverses par lesquelles son entreprise a passé depuis 1874, M. Naville apprécie brièvement l'histoire du *Livre des Morts* et de ses éditions successives [1], décrit et classe les manuscrits dont il s'est servi, ajoute quelques détails sur le sujet de chaque chapitre et sur la place qu'il occupe dans chaque exemplaire : le tout se termine par une table des chapitres avec leurs titres hiéroglyphiques. Le texte original de l'introduction était naturellement en français ; comme les frais de publication étaient à la charge de l'État prussien, M. Ludwig Stern a donné du français de Naville une traduction allemande fort soignée. L'ouvrage est digne, en tous points, et des grands savants qui en ont surveillé l'exécution, et du gouvernement qui l'a pris à son compte.

Le *Livre des Morts* a déjà été traduit deux fois en entier, en anglais par Birch, il y a vingt ans [2], en français par Pierret, il y a six années à peine [3]. Si estimables et si utiles que ces œuvres aient été à leur heure, l'apparition du livre de Naville leur a enlevé beaucoup de leur importance : elles ont été faites l'une et l'autre d'après le texte de Turin et ne représentent qu'une leçon souvent inintelligible de l'ouvrage égyptien. Je ne puis songer à en publier ici une traduction nouvelle, mais peut-être ne sera-t-il pas inutile d'en donner une analyse exacte. Le *Livre des Morts* était destiné à instruire [4] l'âme de ce qu'elle doit faire après la vie. C'est un recueil d'incantations, ou, si ce mot effraie trop les personnes qui

1) *Einleitung*, p. 18-46.

2) Dans le grand ouvrage de Bussen, *Egypt's place in Universal History*, t. V, 1867, p. 123-333.

3) P. Pierret, *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens*, in-18. Paris, 1881, t. XXXIII de la *Bibliothèque Orientale elzévirienne* de E. Leroux. Brugsch en avait entrepris une traduction allemande dont les quinze premiers chapitres ont seuls été publiés : *Das Todtenbuch der Alten Aegypter* dans la *Zeitschrift*, 1872, p. 65-72, 129-134.

4) *Saqrou*.

ne peuvent pas s'habituer encore à reconnaître dans les rites égyptiens quelque chose qui ressemble plus à la magie qu'à la religion, un recueil de prières, dont les unes ont pour objet de donner à l'homme des renseignements généraux sur le sort qui l'attend au delà du tombeau, et dont les autres s'appliquent à des cas particuliers de l'existence funéraire. La première condition à remplir, pour en saisir le sens et la composition, est donc de rechercher quelle idée ceux qui l'ont compilé se faisaient de l'âme et du milieu dans lequel elle tombait en quittant le corps. Point n'est besoin de l'étudier pendant longtemps pour découvrir que cette idée n'est ni une, ni simple. Ce qui survit de l'homme est traité parfois comme un double (*ka*), parfois comme une ombre (*khaïbit*), parfois comme un esprit lumineux (*khou*), parfois comme un épervier à tête humaine, comme un vanneau, comme une grue (*ba*), parfois enfin comme un personnage composite qui tient à la fois du double et de l'ombre, de l'esprit et de l'oiseau. Le lieu où réside cet être mal défini est, pour les uns, le tombeau même qui renferme le corps, pour d'autres, notre monde entier ou celle des régions de notre monde où il lui plaît se transporter, pour beaucoup, un monde différent du nôtre et qu'on atteint après un voyage plus ou moins pénible. J'ai parlé déjà et du double et du sort qui l'attendait dans son tombeau[1] : je n'ai pas eu encore l'occasion d'exposer ce que c'était que cette *autre terre* que les textes mentionnent souvent. La description complète ne s'en trouve nulle part, mais, en réunissant ce que nous apprend le *Livre des Morts* aux enseignements que contiennent les autres livres religieux, on parvient à en recomposer le tableau général et, par conséquent, le système de l'univers tel que les Égyptiens l'avaient imaginé.

Au commencement, « quand il n'y avait pas encore de ciel, qu'il n'y avait pas encore de terre, qu'il n'y avait pas encore d'hommes, que les dieux n'étaient pas encore nés, qu'il n'y avait pas encore de mort[2], » le *Nou* seul existait, l'eau principe de toute chose, et dans cette eau primordiale, Toumou, le père des dieux[3].

1) Cfr. *Revue de l'histoire des religions*, t. XII, p. 123 et suiv.

2) Pepi Ier, l. 664, dans le *Recueil*, t. VIII, p. 104.

3) *Livre des morts* (éd. Naville), ch. xvii, l. 3-4. Dans le passage de Pépi que j'ai cité, Toumou est aussi le dieu primordial et a pour femme Nouit. (l. 664 sqq.).

Le jour de la création arrivé, Shou souleva les eaux sur l'escalier qui est dans Khmounou[1]. La terre s'aplanit sous ses pieds, comme une longue table unie, le ciel apparut au-dessus de sa tête, comme un plafond de fer sur lequel roulait l'Océan divin[2]. Hor et ses fils Hapi, Amsit, Tioumaoutf, les dieux des points cardinaux, allèrent aussitôt se poster aux quatre coins de la table inférieure, et reçurent les quatre angles du firmament sur la pointe de leurs sceptres[3]; le soleil apparut à la voix du dieu, le premier jour se leva et le monde fut désormais constitué, tel qu'il devait rester à jamais. On avait cru d'abord de bonne foi que les quatre supports étaient des poteaux fourchus au sommet, comme ceux qui étayaient le toit des maisons, et l'on craignait sans cesse qu'ils ne fussent renversés au milieu de quelque tourmente, pendant laquelle le ciel s'abattrait sur la terre : les mots qui désignent l'orage, la tempête, les pluies torrentielles, ont pour déterminatif le signe du ciel détaché de ses quatre soutiens et tombant. Plus tard, on en modifia la nature et la forme. On imagina d'entourer la terre d'une ceinture de hautes montagnes, sur le sommet desquelles le firmament s'appuyait de tous côtés, plat selon les uns, légèrement voûté selon les autres[4]. Quatre pics marquaient les quatre points cardinaux : le nom de celui qui se dressait au nord est encore inconnu, ceux du sud, de l'est et de l'ouest, s'appelaient *Apitto*, la corne du monde[5], *Bâkhou*, le mont de la naissance, *Manou* ou *Onkhit*, la montagne de vie[6]. Bâkhou et

1) *Livre des morts* (éd. Naville), ch. XVII, l. 4 sqq. C'est de là que vient son nom *Shou*, de la racine *Shou*, soulever. Ce n'est, je crois, que plus tard, et par calembourg, qu'il devint le *Lumineux*.

2) Les peintures et les figurines en terre émaillée nous montrent deux moments dans l'acte de Shou. Il est d'abord à genoux et soulève péniblement la masse des eaux ; puis il paraît debout, les jambes écartées, les bras allongés au-dessus de la tête et soutenant le ciel sans effort apparent. C'est l'illustration très exacte d'un passage de l'hymne à Râ-Harmakhis : « Tu as élargi la terre à l'écartement de tes enjambées ; tu as élevé le ciel à la longueur de tes bras », où Râ-Harmakhis, selon la doctrine syncrétique de l'époque Ramesside, joint à son rôle propre celui de Shou et des autres dieux.

3) Cfr. Ounas, l. 474, Teti, l. 232-233. Deux de ces sceptres-piliers sont figurés sur beaucoup de stèles, à droite et à gauche de l'inscription ou du tableau.

4) C'est ainsi que le signe du ciel, qui surmonte beaucoup de stèles funéraires ou historiques, s'arrondit et suit le cintre de la pierre.

5) Cfr. l'expression géographique des Grecs Νότου κέρας.

6) Sur *Bâkhou* et *Manou*, voir Brugsch, *Ueber den Ost-und Westpunkt des*

Manou, qui marquaient le lever et le coucher du soleil, étaient de beaucoup les plus importants. Bâkhou n'était pas une montagne fictive. Le pays situé entre le Nil et la mer Rouge renferme plusieurs pics, dont quelques-uns s'élèvent à près de deux mille mètres et sont visibles de la vallée. L'un d'eux, qui est souvent mentionné dans les listes géographiques, s'appelait Bâkhou, Bâshou, et est identifié par Brugsch avec le *Mont des Émeraudes* des géographes anciens[1]. Sans insister sur l'identification, on peut admettre que le pilier oriental du ciel a été placé, par les plus anciens habitants de l'Égypte, sur l'un de ces pics qu'ils apercevaient à l'horizon lointain, et derrière lequel le soleil paraissait naitre : de là, ce nom de *Bâkhou*, *enfantement*, qu'ils lui donnèrent. Plus tard, quand le cercle de leurs connaissances géographiques s'agrandit, le nom resta à la montagne, mais on supposa qu'il y avait, bien loin à l'est, une autre montagne Bâkhou, qui était le soutien véritable du firmament. Ce pic fabuleux avait, disait-on[2], trois cent soixante-dix perches de haut et cent quarante coudées de large[3]. Il était gardé par le serpent *Amihahouf*[4], long de trente-cinq coudées, et dont la tête avait trois coudées de section[5]. Les dieux de l'Occident et des ténèbres, Toumou, Sovkou le crocodile, Hathor, y attendaient l'arrivée du soleil[6]. Le dieu sortait par un portail immense qui faisait communiquer le paradis, les jardins d'Ialou, avec notre monde. Le portail confinait vers le nord à l'*Étang des mille oies*, vers le Sud au *Ruisseau des oies*, et deux sycomores, tout en pierres précieuses de couleur verte[7], l'encadraient de chaque côté. C'est entre ces deux sycomores que le soleil paraissait, d'après certains

Sonnenlaufes nach den Altægyptischen Vorstellungen dans la *Zeitschrift*, 1864, p. 73-76, article rédigé sur des indications de J. Dümichen.

1) *Die altägyptische Völkertafel* dans les *Verhandlungen des 5ten Orientalisten-Congresses*, t. II, *Afrikanische Section*, p. 62-63.

2) *Livre des morts* (édit. Naville), ch. CVIII, pl. CXIX, l. 1-2. Les chiffres varient selon les exemplaires.

3) Environ sept cent quarante mètres de haut et soixante-treize de large, en prenant, avec Lepsius, la perche pour six pieds métriques et la coudée pour cinquante-deux centimètres ou à peu près.

4) Litt. : « celui qui est dans sa flamme. »

5) Environ dix-huit mètres et demi de long et un mètre et demi de section.

6) *Livre des morts* (édit. Naville), ch. CVIII, pl. CXIV, l. 15.

7) *Livre des morts* (édit. Naville), ch. CIX, pl. CXX, l. 2-6; ch. CXLIX, pl. CLXVIII, l. 9-14.

mythes qui identifiaient le ciel, sa mère, avec une vache, sous la forme d'un veau qui vient de naître [1]. Le pic de Manou avait probablement répondu, vers l'origine, à quelque colline du désert libyque dont on apercevait la cime des bords du Nil, mais nous ne pouvons pas encore, comme pour Bâkhou, affirmer ce fait avec assurance. Il était un peu moins haut et un peu moins large que le pic de l'Orient, mais le serpent qui le gardait, *Sittisou*, avait soixante-cinq coudées de long. Les vignettes du chapitre CLXXXVI [2] nous en montrent les talus abrupts, recouverts de sable comme ceux de la chaîne Libyque. Au pied, la déesse Hippopotame, Apit ou Touirit, debout sur ses pattes de derrière, une courbache [3] ou un sceptre [4] à la patte de devant, veille le museau tourné vers l'Orient. Au sommet, un fourré de lotus jaillit brusquement de la pente aride, et la vache Hathor passe la tête ou le train de devant par une fente de la montagne. A mi-côte, on aperçoit quelquefois un mince croissant de lune nouvelle [5], quelquefois, un buste de femme sans tête et deux longs bras blancs qui s'étendent pour saisir le disque solaire : c'est la *cime de Manou* [6], qui reçoit son père Râ en son coucher. Le dieu, parvenu à l'extrémité de sa course, entrait dans la montagne, d'après les théologiens d'Abydos, par une fente (*poka*), d'après d'autres écoles, par une porte analogue à la porte d'Orient, et qu'on appelait la *porte des couloirs, Ro-Staou*. La vignette d'un papyrus, qui appartenait jadis à la collection Minutoli [7], le représente à ce moment critique de son existence. L'avant de la barque a déjà plongé dans les profondeurs de la montagne ; la poupe n'a pas disparu encore, et les deux déesses, Isis et Nephthys, se retournent pour jeter un dernier regard sur le monde qu'elles vont quitter.

1) *Livre des morts* (édit. Naville), ch. CVIII, vignette.
2) *Livre des morts* (édit. Naville), ch. CLXXXVI, pl. CCXII.
3) *Livre des morts*, pl. CCXII, L, b.
4) *Livre des morts*, pl. CCXII, A, p.
5) *Livre des morts*, pl. CCXII, A, p.
6) *Livre des morts*, pl. CCXII, L, a ; D, a ; l. 15.
7) Ce papyrus a été publié à Paris, il y a cinquante ans environ, mais je n'ai pu réussir à me procurer un exemplaire de l'édition. Je ne le connais que par une photographie très réduite, qui accompagne le catalogue de la vente Minutoli : *Catalog der Sammlungen von Müsterwerken der Industrie und Kunst zusammengebracht durch Herrn Freiherrn Dr Alexander von Minutoli*, Cologne, 1875, p. 263, n° 5378, avec une notice de H. Brugsch.

Le soleil sortait donc du ciel à son coucher, comme il y était entré à son lever. S'il fallait en croire la plupart des égyptologues, le chemin qu'il suivait pendant la nuit l'aurait mené sous terre, et ce serait sous terre que nous devrions chercher le *douaout*, les *jardins d'Ialou* et toutes les contrées qu'il parcourait. Cette erreur provient, comme beaucoup d'autres, de la confusion qui s'établit presque invinciblement dans notre esprit, entre l'idée qu'on se fait aujourd'hui de l'univers et celle que pouvaient en avoir les anciens Égyptiens. La barque solaire, une fois entrée dans la montagne, ne descendait pas sous le monde des vivants. Elle continuait sa course, en dehors du ciel, dans un plan parallèle à celui de la terre, et courait vers le Nord, cachée aux yeux des vivants par les montagnes qui servaient d'appui au firmament. Elle voyageait le long d'une vallée dont le fond était occupé par un grand fleuve, l'Ourounas[1], et qui était divisée, par des murs munis de portes, en douze régions correspondant à chacune des douze heures de la nuit. La première de ces régions n'avait pas de porte d'entrée : la première porte de l'autre monde s'ouvrait au commencement de la seconde heure. Au sortir de la sixième heure, la barque du soleil franchissait la porte septentrionale, puis revenait à l'Orient, afin de gagner le pic de Bâkhou et le portail de l'Est. Cet itinéraire est décrit très clairement au chapitre XVII du *Livre des Morts*[2] : « V. 14. Je vais, dit l'âme, par la route que j'ai appris à connaître sur le lac des Deux-Vérités ; — V. 15. J'arrive à la terre (*Var.* au lac) des habitants de la montagne d'Horizon, et je sors par la Porte Sacrée. » La route que le mort connait sur le lac des Deux-Vérités, « c'est, explique la glose du verset 14, la région de la porte des couloirs (Ro-Staou), dont la porte méridionale est à *Anroutef* et la porte septentrionale au domaine d'Osiris ; quant au lac des Deux-Vérités, c'est Abydos. — En d'autres termes, c'est la route par laquelle Toumou s'avance, lorsqu'il se dirige vers les *jardins d'Ialou.* » Le texte et la glose décrivent donc le chemin que la barque solaire parcourait jusqu'à l'entrée du *jardin d'Ialou*, c'est-à-dire, comme l'affirment d'autres textes, jusqu'à la fin de la sixième heure de la nuit. La navigation commençait à Abydos, sur

1) Birch a, il y a longtemps, comparé l'Ourounas à l'Οὐρανός des Grecs. (*Description of the Papyrus of Naskhem*, p. 6.)

2) *Livre des morts* (édit. Naville), ch. XVII, l. 23-28, pl. XXIII et p. 45-49.

e *lac des Deux-Vérités*, aussitôt après la disparition du dieu derrière l'Horizon, et se faisait à ciel ouvert pendant la première heure, heure du crépuscule où le firmament conserve encore le reflet de l'astre. L'entrée dans l'autre terre s'accomplissait au début de la seconde heure, à la première porte de la région des couloirs, porte qui était, selon la glose, au lieu appelé *Anroutef*. Anroutef est le nom de la nécropole de Hnès, Héracléopolis Magna [1]. La porte de la seconde heure de la nuit, c'est-à-dire, en réalité, la porte de l'autre monde, était donc à la hauteur de Hnès. D'Abydos à Héracléopolis, le soleil avait marché vers le Nord. Et ce n'est pas tout. Le chemin que le soleil parcourait durant cette première heure était évalué à la distance qui sépare Abydos d'Héracléopolis. Comme chaque heure avait un domaine de longueur égale [2], peut-être avons-nous le droit d'estimer que la longueur totale du monde entre Abydos et la *Porte Sacrée* équivalait à six fois l'espace qui sépare Abydos d'Héracléopolis : si ce calcul est exact, combien était borné l'horizon géographique des Égyptiens à l'époque où le mythe prit naissance ! La glose du verset 15 complète les renseignements que celle du verset 14 nous avait fournis. La terre des habitants de la montagne d'Horizon, à laquelle le mort arrive, est « le jardin d'Ialou, où des dieux qui sont derrière le sarcophage produisent les provisions [3]. Quant à cette porte Sacrée, c'est la porte où Shou soulève le ciel [4], — en d'autres termes, *c'est*

1) Brugsch, *Dictionnaire géographique*, p. 346-347.

2) Le papyrus sans nom que Devéria a traduit (*Catalogue des manuscrits égyptiens*, p. 21 sqq.) et que Pierret a publié en transcription hiéroglyphique (*Recueil d'Inscriptions inédites*, t. I, p. 103 sqq.), nous donne les dimensions du domaine de chacune des trois premières heures de la nuit. Chacune d'elles avait un champ long de trois cent neuf *atourou* (1,866,785 m.), large de cent vingt (763,800 m.). Le domaine des autres était de même longueur, comme on le voit par d'autres documents.

3) Ces dieux, que les vignettes du ch. XVII (édit. Naville, pl. XXVIII) montrent en effet derrière le catafalque sous lequel repose la momie du mort, sont, ou bien les deux Nils du nord et du sud, ou bien le Nil et sa forme féminine Mirit, les maîtres de l'inondation.

4) La Porte Sacrée est représentée dans les vignettes, tantôt ouverte et laissant paraître entre ses deux montants le disque solaire ou le dieu Toumou à forme humaine, tantôt fermée et verrouillée (*Livre des morts*, édit. Naville, pl. XXVIII). Le texte dit que les *soulèvements de Shou* s'y accomplissent, c'est-à-dire que Shou y commence à soulever la déesse Nouit chaque matin. J'aurai plus loin l'occasion d'expliquer ce que signifie cette phrase.

la porte Nord du Douaout, — en d'autres termes, c'est la porte à deux battants par laquelle s'avance Toumou, lorsqu'il s'avance vers la montagne Orientale du ciel. » La terre à laquelle arrive le mort est donc le domaine propre d'Osiris, le jardin d'Ialou, le paradis où il vivra désormais nourri des mêmes provisions que les dieux. La porte par laquelle il pénètre dans ce jardin, la Porte Sacrée, est placée par les deux gloses au nord du ciel, au point où Shou commence à relever la déesse Nouit et à préparer le jour. Si l'on veut savoir à quel moment précis de la nuit le soleil arrive à la porte, et par suite à quel endroit précis de l'autre monde la porte se dresse pour le recevoir, nous devons nous adresser au *Livre de savoir ce qu'il y a dans le Douaout*. Là, les douze heures sont partagées en deux séries, dont chacune est décrite sur un mur opposé du tombeau. Les six premières sont tracées sur le mur du sud, c'est-à-dire sont rattachées à la fois au sud et à l'occident ; les six dernières sont dessinées sur le mur du nord, c'est-à-dire sont rattachées à la fois au nord et à l'orient [1]. Quand le soleil parvient au domaine de la sixième heure, il y rencontre Osiris, qui siège sur son tribunal pour le juger comme il juge tous les morts, hommes ou dieux [2]. La sentence rendue, l'âme humaine ou divine pénètre dans la septième heure, où elle subit sa destinée. Osiris est établi, comme on voit, en avant de son domaine, pour en interdire l'accès à l'âme dont les lettres de créance ou le passeport ne lui paraîtront point valables. Ses domaines propres, les jardins d'Ialou, commencent avec la septième heure. La porte Sacrée est la porte qui sépare la sixième de la septième heure ; et, puisqu'elle est la porte septentrionale du Douaout, le point extrême de la course du soleil, celui à partir duquel il se dirige vers l'orient, est placé juste au milieu du Douaout, à égale distance de Bâkhou et de Manou. Le système est à la fois grossier et compliqué, pas plus cependant que ne l'étaient les théories des auteurs de cosmogonie et des premiers philosophes chez les Grecs [3]. On en retrouve chez les apo-

1) Pierret, *Recueil d'Inscriptions*, p. 112-113, où le texte égyptien n'est pas traduit.

2) Cfr. Lefébure, *The Book of Hades*, dans les *Records of the Past*, t. X, p. 111 sqq.

3) Cfr. l'exposé du système d'Anaximène dans Hippolyte, *Sur les Hérésies*, I,

logistes chrétiens de langue grecque et latine, qui ne sont pas beaucoup plus raisonnables[1]. Ajoutons que la mythologie donnait à ces idées une forme plus extravagante encore que celle dont les revêtait la science égyptienne. D'après la théorie très ancienne à laquelle j'ai déjà fait allusion, le ciel est une vache au ventre étoilé, dont les quatre jambes représentent les quatre piliers du monde, et le soleil nait au matin par les voies naturelles sous la forme d'un veau[2]. Ce veau devient, au cours de la journée, le taureau de Râ, ou le soleil-taureau, taureau qui a quatre cornes, comme le bélier d'Amon ou d'Osiris a quatre têtes, une corne et une tête pour chacun des quatre points cardinaux[3]. Ce taureau-soleil était le Mnévis d'Héliopolis qui, de même qu'Hapis de Memphis, devenait après la mort un Osiris-taureau, c'est-à-dire Osiris, taureau de l'Occident, et renaissait le lendemain matin, sous forme de veau, des flancs de la vache céleste. D'après une autre doctrine, le ciel était une déesse à corps de femme, étendue sur le dieu-homme Sibou, la terre. Chaque matin, vers l'emplacement de la Porte Sacrée[4], Shou arrachait la déesse aux embrassements de son époux et la soulevait graduellement : les deux pieds et les deux mains demeuraient attachés au sol et figuraient les quatre étais du firmament. A la fin de la douzième heure de la nuit, elle enfantait le soleil, qui, sortant d'entre ses cuisses[5], naviguait le long du ventre et de la poitrine jusqu'à la bouche de sa mère, par

7 : οὐ κινεῖσθαι δὲ ὑπὸ γῆν τὰ ἄστρα λέγει καθὼς ἕτεροι ὑπειλήφασιν, ἀλλὰ περὶ τὴν ἡμετέραν κεφαλὴν στρέφεται τὸ πιλίον, κρύπτεσθαι τε τὸν ἥλιον οὐχ ὑπὸ γῆν γενόμενον, ἀλλ' ὑπὸ τῶν τῆς γῆς ὑψηλοτέρων μερῶν σκεπτόμενον, καὶ διὰ τὴν πλείονα ἡμῶν αὐτοῦ γενομένην ἀπόστασιν. Qu'Anaximène ne fût pas seul à penser de la sorte, cela résulte du passage d'Aristote (*Météorol.*, II, 1, 354, *a*, 28) : τὸ πολλοὺς πεισθῆναι τῶν ἀρχαίων μετεωρολόγων τὸν ἥλιον μὴ φέρεσθαι ὑπὸ γῆν, περὶ τὴν γῆν καὶ τὸν τόπον τοῦτον κ. τ. λ. Sur ces opinions, v. Zeller, *La philosophie des Grecs* (trad. Boutroux), t. I, p. 250 sqq.

1) Voir à ce sujet Letronne, *Des opinions cosmographiques des Pères de l'Église, rapprochées des doctrines philosophiques de la Grèce*, dans ses *Œuvres* (édit. Fagnan) IIe partie, t. I, p. 382 sqq.

2) Cfr. plus haut p. 271-272.

3) Ounas, l. 577-578 dans le *Recueil*, t. IV, p. 70.

4) *Livre des morts* (édit. Naville), ch. xvii, l. 26-27, pl. XXIII ; cfr. plus haut, p. 274 et note 4.

5) Cette idée est fort ancienne, car on la trouve déjà exprimée très crûment dans les textes des Pyramides, par exemple, dans Teti, l. 31-35.

laquelle il disparaissait le soir. Pendant la nuit, la déesse se rabattait de nouveau sur Sibou, qui la fécondait : elle accouchait au matin, et les différentes fonctions de sa vie, répétées régulièrement de vingt-quatre en vingt-quatre heures, devaient s'exercer aussi longtemps que durerait la vie de l'univers et des dieux [1].

Dans un monde construit de la sorte, où était la place des morts ? Selon les uns, elle était sur terre, dans les chambres du tombeau : ils y subsistaient tant bien que mal des offrandes réelles qu'on leur apportait à certaines fêtes, puis des provisions fictives qu'on dessinait sur les murs de la chapelle funéraire, sur les parois du sarcophage et jusque sur les ais du cercueil. Que la survivance fût un double, une ombre, un oiseau, cela ne changeait rien à sa condition : elle pouvait sortir de son tombeau, y rentrer, se promener ou se reposer pendant le jour à l'ombre des arbres de son jardin, y respirer le vent frais du nord, voyager par toute l'Égypte, et même s'envoler vers le ciel, mais son point d'attache, celui auquel elle devait sans cesse revenir, ce que nous aurions le droit d'appeler son domicile légal, était le caveau où reposait son corps embaumé. D'autres ne se tenaient point pour satisfaits de cette conception. Ils pensaient que le mort restait en Égypte le temps nécessaire à l'embaumement et à la mise au tombeau, mais, qu'aussitôt après les funérailles, il abandonnait son corps momifié et quittait sa patrie pour aller chercher fortune au loin. On l'envoya d'abord dans quelque partie de notre terre inconnue aux vivants. Pour les Égyptiens comme pour les Grecs de la première époque classique, le séjour des hommes était une île ceinte de tous les côtés par l'*Ouaz-oïrit*, la *Grande Verte*, le fleuve Océan. Un conte populaire, dont le manuscrit a été découvert au musée de Saint-Pétersbourg par M. Golénischeff [2], parle d'un vaisseau qui remonta le Nil jusqu'au point où, selon les croyances du temps, il prenait sa source dans la mer mystérieuse, et aborda à l'*île du Double*, qui parait avoir été l'une des régions réservées par la

1) Pour les représentations figurées de ce mythe, voir, entre autres, Lanzone, *Dizionario di Mitologia Egizia*, pl. CLVI sqq.

2) *Sur un ancien Conte Égyptien, Notice lue au Congrès des Orientalistes à Berlin*, par W. Golénischeff, 1881, sans nom d'éditeur, in-8, 21 p. Imprimerie de Breitkopf et Härtel à Leipzig. Reproduit dans le t. II des *Verhandlungen des 5ten internationalen Orientalisten-Congresses gehalten zu Berlin*, 1882, *Africanische Section*, p. 100-122.

volonté des dieux aux âmes désincarnées. Elle était gardée, comme les îles de Bâkhou et de Manou, par un serpent gigantesque, et ressemblait assez aux îles Fortunées de la tradition grecque. Il n'était pas donné à tout le monde d'en trouver le chemin, et les vivants étaient sans doute peu nombreux qui y avaient abordé. Quiconque en sortait n'y pouvait plus rentrer : elle se résolvait en vagues et fondait au sein des flots[1]. Les quatorze îles de l'Amenti[2], qui sont énumérées au chapitre CXLIX du *Livre des Morts*[3], et dont les vignettes du chapitre CL représentent au naturel la forme exacte[4], étaient probablement, elles aussi, situées jadis au milieu de l'Océan qui entourait notre monde, et ont été transportées après coup dans l'autre monde, comme plus tard les *îles Fortunées* d'Homère dans l'enfer romain. Encore à l'époque des premières dynasties, cette conception du séjour des âmes était des plus répandues. Dans beaucoup de tombeaux memphites, il est question du *lac d'Occident*, du *lac d'Occident excellent*, du *lac d'Occident très excellent*. Le mort, embarqué à bord d'un grand bateau, commande lui-même la manœuvre, et « cingle vers le *Champ d'Offrandes*, » ou « croise dans l'Amenti excellent, » ou « va, en remontant le courant, pour rejoindre le marais verdoyant d'Hathor, dame de l'Occident[5]. » Ce voyage, une fois commencé, ne tarda pas à entrainer l'âme au delà des limites de notre terre, dans une *autre terre*[6] inaccessible aux vivants. Les Égyptiens ne la plaçaient pas au-dessous du sol, comme ont fait beaucoup de peuples de l'ancien et du nouveau continent. La nature particulière du pays qu'ils habitaient ne se prêtait pas au développement

1) Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, p. LXXII-LXXIX.

2) Le terme *ait* qui sert à désigner les localités énumérées dans ce chapitre, est rendu d'ordinaire par *demeure* (Pierret, *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens*, p. 507 sqq.). Le mot signifie également *île* dans bien des cas, et la description de chacune des *ait* correspond plus à l'idée qu'on se fait d'une île qu'à celle qu'on se fait d'une demeure. Ces îles furent plus tard transportées dans les *Jardins d'Ialou;* elles sont figurées, comme l'a déjà vu Birch (*The Funereal Ritual*, p. 145) dans la vignette du chapitre IX (*Édit. Naville*, pl. CXXIII).

3) *Livre des Morts* (édit. Naville), pl. CLXVIII-CLXXI.

4) *Livre des Morts* (édit. Naville), pl. CLXXII.

5) Maspero, *Études égyptiennes*, t. I, p. 123-126.

6) C'est l'expression de la stèle d'Antouf (C, 24, l. 2) au Louvre (Gayet, *Musée du Louvre : Stèles de la XII[e] dynastie*, pl. XVII).

d'une conception de ce genre. Le terrain cultivable est si précieux aux bords du Nil, qu'à part certains cantons situés au cœur du Delta, on n'y enterrait point. Les cadavres étaient transportés au désert dans la montagne, surtout dans la montagne d'Occident : le cimetière, le pays des morts, n'était pas sous les pieds des vivants, mais à côté de leur domaine. On supposa donc qu'il y avait, dans les montagnes de l'Occident, des cavernes *ammahit*, des couloirs *staou*, des galeries de carrière ou de mine *khrit*, coupées d'espace en espace par d'immenses chambres voûtées, qu'on appelait des fours (*qririt*), à cause de leur forme. Cette mine, cette carrière divine, *khrinoutri*, communiquait avec notre terre par la *porte des couloirs*, *Ro-staou* ; elle servit plus tard de modèle aux tombeaux que les Pharaons se creusèrent dans la *vallée des Rois*. Une dernière théorie, la plus répandue à l'époque historique, sans doute parce qu'elle se conciliait mieux que les autres avec l'hypothèse astronomique d'un firmament, plaçait le royaume des morts au delà des frontières du monde. Le soleil, en sortant de notre terre et de notre ciel, traversait les montagnes de l'Occident, et pénétrait dans une terre nouvelle, dans un ciel nouveau, le *Douaout*[1], qu'il parcourait pendant les heures de notre nuit : c'était la demeure des âmes. Ces imaginations diverses, si opposées qu'elles fussent, ne se détruisaient pas l'une l'autre : elles subsistaient pêle-mêle dans les mêmes cerveaux, et se fondirent tant bien que mal au cours des siècles. L' « au delà » des Égyptiens est une sorte d'enfer éclectique, où l'on trouvait réunies les conceptions les plus contradictoires. Tous les mots qui marquaient soit la tombe même, soit les îles bienheureuses, soit les souterrains, soit l'autre monde, sont employés indifféremment à le désigner dans les textes du *Livre des Morts*, et le conflit perpétuel qu'on rencontre dans la plupart des chapitres entre ces différents termes et les idées, souvent irréconciliables qu'ils expriment, s'est opposé dès le début et s'opposera longtemps encore à ce qu'on en comprenne aisément toutes les parties.

Ceux qui pensaient que le ciel était supporté par quatre piliers, mais qui ne faisaient pas de l'âme un oiseau muni d'ailes assez fortes pour s'élever jusqu'au firmament, n'avaient pas hésité à se

1) C'est le mot qu'on traduit de façon très inexacte par l'expression de *C inférieur*.

servir d'une échelle pour franchir la distance qui séparait les deux étages du monde. Cette échelle, dont on déposait encore un modèle dans le tombeau à l'époque gréco-romaine [1], les uns croyaient qu'elle était établie à demeure sur la berge occidentale de la terre, les autres que chaque mort devait la dresser lui-même ou obtenir par les prières de ses parents qu'elle fût dressée spécialement pour lui : « Après que le roi Teti s'est lavé sur cette même berge de la terre où se lave Râ, priant, il hausse l'échelle, et les habitants de la Grande-Demeure (les habitants du ciel, dieux (?) ou morts ?) lui tendent la main » pour l'aider à monter [2]. L'échelle était parfois consacrée à Hathor, parfois identifiée avec Hathor elle-même, et qualifiée fille de l'Amenti, don de Thot [3]. Elle appartenait également à Sibou, à Hor, à Sit, à Râ ; ces dieux la dressaient et en assuraient les montants de leurs mains, afin que l'homme pût sortir au ciel sans obstacle [4]. En quittant l'échelle, il arrivait au *lac de l'Autel*, où le génie Niou lui accordait franc passage, puis, après s'être concilié, les bonnes grâces du taureau à quatre cornes de Râ, il entrait au *champ des Offrandes*, où il vivait en paix des provisions que ses amis donnaient aux dieux à son intention [5].

Ce procédé naïf était en faveur aux très anciennes époques ; mais, dès le temps des dynasties memphites, on ne le trouve mentionné que dans un petit nombre de textes, toujours les mêmes, dont deux ou trois seulement ont été encore copiés à la XIIe dynastie [6], et sous les Saïtes [7], par des amateurs de religions antiques.

1) Témoin la petite échelle que j'ai découverte en 1884, dans un tombeau de la nécropole d'Akhmîm, et qui est aujourd'hui déposée au musée de Boulaq. J'ai trouvé depuis des débris d'échelles semblables, mais plus grandes, et même des troncs fourchus de doum, analogues à ceux que les Arabes emploient encore et qu'ils qualifient du nom de *sellem*, *échelle*, dans des hypogées de la XIIIe et de la XXe dynastie, à Drah abou'l Neggah et à Gournèt-Mourraï.

2) Teti, l. 36-37, dans le *Recueil*, t. V, p. 7 ; cfr. dans Pepi Ier, l. 200-201 (*Recueil*, t. V, p. 197), l'invocation aux dieux qui apportent l'échelle.

3) Ounas, l. 575-576, dans le *Recueil*, t. IV, p. 69-70 ; Dümichen, *Der Grabpalast des Patuamenemap*, t. II, pl. XXIX, l. 30.

4) Ounas, l. 579-583, dans le *Recueil*, t. IV, p. 70-71 ; Pepi Ier, l. 192-196, 199-202, dans le *Recueil*, t. V, p. 194-198.

5) Ounas, l. 575-579 dans le *Recueil*, t. IV, p. 69-70 ; Dümichen, *Der Grabpalast des Patuamenemap*, t. II, pl. XXIX, l. 30-32.

6) Lepsius, *Aelteste Texte*, pl. XXXVIII, l. 33-69.

7) Dümichen, *Der Grabpalast des Patuamenemap*, t. II, pl. XXIX, l. 30-32

La substitution d'une chaine de montagnes aux colonnes permettait, en effet, qu'on se passât de l'échelle. Les morts n'avaient qu'à se rendre, à pied ou en barque, au point précis où l'entrée de l'autre terre s'ouvrait dans la montagne. Selon la légende osirienne, ce point était à l'occident d'Abydos, sur le prolongement d'une gorge creusée dans la chaine Libyque, un peu à l'ouest-nord-ouest de la ville, et dans laquelle le soleil parait s'enfoncer, quand on le voit se coucher du site où le temple d'Osiris s'élevait jadis [1]. La *gorge de la Fente* menait au *territoire de la Fente*, domaine de la première heure de la nuit [2], et les morts y accouraient en foule de tous les points de l'Égypte pour sortir de notre monde. La vignette qui accompagne le chapitre CXVII du *Livre des Morts* les représente en route pour la *porte des Couloirs*. Le bâton de voyage à la main, ils posent le pied sur la pente de la montagne et commencent l'escalade [3]. La porte ne s'ouvrait pas sans difficulté ; on n'en franchissait le seuil qu'après s'être assuré l'appui de plusieurs dieux influents [4]. Une fois entré, que trouvait-on au-delà ? L'âme égyptienne, sous quelque forme qu'on se l'imagine, double, ombre, oiseau, esprit, était sujette à la souffrance, à la faim, aux accidents, à la mort, comme le vivant dont elle était le reste. Encore le vivant pouvait-il se procurer, par sa seule énergie, des armes, de la nourriture, des vêtements, des talismans contre les dangers qui le menaçaient. Au contraire, le mort ne pouvait plus rien par lui-même ; tout ce qu'il avait, il le devait à la piété de ses amis et de ses proches, ou à la prévoyance qu'il avait eu de se préparer pendant la vie un viatique et comme un pécule. De même qu'il n'était qu'un vivant amoindri et dégénéré, le monde où il s'agitait était moins riche et moins hospitalier que

1) C'est la vallée dont il est question dans la *Description de l'Égypte, Antiquités*, t. IV, p. 7, et à laquelle Jomard attribue l'ensablement des ruines d'Abydos. Elle mène à l'Oasis Thébaine et sert encore parfois de route aux caravanes.

2) Le nom de *territoire de la Fente* est, je crois, appliqué dans le mythe d'Abydos, à la partie du monde de la nuit que le soleil parcourait à ciel ouvert, pendant la première heure, avant d'entrer dans la région des Portes (Cf. pp. 273-274).

3) *Livre des morts* (édit. Naville), ch. CXVII pl. CXXVIII, *Aa*, *Ai*.

4) Cfr. à ce sujet les chapitres CXVII et CXIX du *Livre des morts* (édit. Naville), pl. CXXIX-CXXX.

celui qu'il avait quitté : « L'Occident est une terre de sommeil et de ténèbres lourdes, une place où restent ceux qui y sont! Dormant en leurs formes de momies, ils ne s'éveillent plus pour voir leurs frères, ils n'aperçoivent plus leur père, leur mère ; leur cœur oublie leurs femmes et leurs enfants. L'eau vive que la terre a pour quiconque est en elle, c'est de l'eau croupie avec moi ; elle vient vers quiconque est sur terre, et elle est croupie pour moi l'eau qui est près de moi[1]. » Le monument qui nous a conservé cette plainte lugubre est contemporain de César Auguste ; le tableau qu'il nous retrace est d'une haute antiquité, et les éléments s'en retrouvent épars à toutes les époques. L'Amenti était vraiment le pays des ténèbres épaisses : le soleil, pendant les douze heures qu'il y passait, était un soleil verdâtre[2], sans ardeurs et sans éclat. L'eau y était chaude à ne point la boire, ou croupie et infecte, l'atmosphère lourde, pesante, chargée de tempêtes. Partout des serpents venimeux, des animaux nuisibles, des génies aux formes effrayantes, qui se nourrissaient du cœur et du sang des morts, de leurs âmes et de leurs ombres. Quelques oasis étaient éparses dans cette contrée sinistre, le *champ des Offrandes*, les *Jardins d'Ialou*, mais quelles chances l'âme avait-elle d'y atteindre saine et sauve? A bien considérer les choses, je suis tenté de croire qu'au début les hommes ne survivaient guères à la mort, et que la perpétuité de l'âme au delà de la vie était le privilège d'un petit nombre, rois, riches ou nobles. Non qu'il y eût différence de nature entre ce qui subsistait des uns et des autres, mais les esclaves et les pauvres n'avaient pas d'ordinaire les moyens d'*instruire* (*saqrou*) et d'*équiper* (*âprou*) leur âme aussi complètement et aussi sûrement que les gens de bonne maison[3]. Avant d'arriver aux *Jardins d'Ialou*, il fallait affronter des grottes obscures et des lieux déserts ou peuplés de bêtes féroces, franchir des torrents d'eau bouillante et des lacs barrés de filets, traverser des pylones, des châteaux, dont les portes étaient gardées

1) Maspero, *Études égyptiennes*, t. I, p. 187-188.

2) Un *disque de Mafkait*, c'est-à-dire de pierre verte, selon l'expression des textes.

3) Sur la distinction entre le *Khou instruit* et le *Khou équipé* ou *muni*, voir G. Maspero, *Rapport sur une mission en Italie*, dans le *Recueil*, t. III, p. 105-106.

par des démons affamés. L'âme n'avait d'espoir que si elle savait opposer à chacun de ces dangers le talisman qui convenait le mieux, pour échapper au poison des serpents, à la dent des crocodiles, aux mailles des filets, aux mains avides des génies malfaisants. Elle devait avoir des provisions, ou les charmes nécessaires à se procurer des provisions de bouche. Les pauvres connaissaient rarement toutes les formules indispensables ; les mets et les libations qu'on offrait pour eux étaient rares et insuffisants. Leurs âmes étaient piquées par les serpents, dévorées par les crocodiles, mises en pièces par les génies, ou bien souffraient la soif et la faim, se repaissaient d'excréments humains et d'urine, seule nourriture qu'elles eussent à leur portée, et succombaient d'inanition. De toute façon, c'était pour elles la seconde mort, c'est-à-dire le néant. Les riches ou les nobles, parvenus aux *champs d'Offrandes* et aux *Jardins d'Ialou*, y étaient désormais à l'abri de l'infortune et de la mort. Ce paradis était des plus grossiers. La description qu'en font les textes nous donne l'idée d'une sorte d'Égypte céleste, d'une fertilité inépuisable. Le blé y avait sept coudées de haut, dont deux pour l'épi. Des canaux, sans cesse remplis d'eau, y entretenaient la fécondité et la fraicheur. Les morts y passaient leur temps à manger, à boire, à jouer aux dames. On n'exigeait d'eux que la culture des champs et les travaux de la moisson, qu'ils faisaient par corvées, comme les fellahs ordinaires ; encore pouvait-on les exempter de ce labeur, en leur procurant des remplaçants, ces petites figures en terre émaillée ou en pierre qui sont si nombreuses dans nos musées. Osiris, le *Maître de tout*, régnait sur eux et n'exigeait pour les admettre à sa suite que la connaissance de certaines incantations et le don d'offrandes abondantes. Plus tard seulement, on imagina de tenir compte au mort des actions bonnes ou mauvaises qu'il avait commises pendant la vie, et, l'idée de la rétribution se répandant Osiris imposa aux âmes l'obligation de se confesser à lui avant d'entrer au jardin, et décida de leur vie ou de leur mort en les pesant dans la balance du jugement. Plus je considère les données relatives aux *Jardins d'Ialou*, au sort des morts qui l'habitent, aux attributs du dieu qui y règne, Osiris, et de ses assesseurs, moins je puis y reconnaitre une forme du mythe de Râ ou de l'un des dieux solaires. Osiris, au début, était un dieu des morts et n'était que cela. Son histoire, telle que nous la connais-

sons par les livres classiques et par le témoignage des monuments, est comme l'histoire idéale de l'homme pendant la vie terrestre et pendant la vie d'au delà. Ce n'est pas ici le lieu de développer cette idée ; je me bornerai à rappeler ici le dernier trait de ce mythe, la confusion entre le dieu et l'âme qui fait que tout mort devient un Osiris.

D'autres doctrines avaient cours, dont les traces ne sont pas toujours faciles à reconnaitre. Le passage de l'âme humaine dans un corps de bête, la métempsychose, était encore admis généralement, à l'époque où l'Égypte entra en contact avec la Grèce civilisée, et il semble bien que les chapitres du *Livre des Morts* relatifs aux transformations en vanneau, en serpent, en hirondelle, en oie, aient été primitivement rédigés pour répondre à une idée de ce genre. Ces théories tombèrent en discrédit ou disparurent même presque entièrement lorsqu'on imagina de comparer le cours du soleil à la vie de l'homme, et par suite, de donner au soleil la même destinée qu'on prêtait aux âmes. Le soleil se lève ou nait le matin à l'Orient, pour se coucher ou mourir à l'Occident ; il sort du ciel et nous laisse dans l'obscurité pendant la nuit pour renaître et mourir de nouveau le jour suivant. Il semble que le privilège de monter sur sa barque, de parcourir avec elle le Ciel et le Douaout, d'y vivre de ce dont il vivait, d'y partager ses triomphes et ses périls, ait été d'abord réservé au roi, fils et représentant de Râ sur la terre[1]. Puis le simple particulier fut admis à l'honneur de se mêler à l'équipage divin, en se présentant, il est vrai, comme un Pharaon. Puis, de même que le suivant d'Osiris s'était peu à peu identifié avec Osiris et était devenu un Osiris aux siècles antérieurs à l'histoire, le suivant de Râ s'identifia avec Râ et devint un Râ, vers la XX[e] dynastie au plus tard[2]. Ici encore, je n'insisterai pas : les images et les textes qui nous révèlent cette doctrine sont familiers aux égyptologues. Il est certain d'ailleurs qu'elle se mêla très tôt, dès avant l'époque où furent rédigées les prières gravées dans les caveaux des Pyramides, avec toutes les doctrines qui

1) Ainsi la vignette du chapitre XVII où la barque est dirigée par six rois, trois de la Basse-Égypte à l'avant, trois de la Haute-Égypte à l'arrière. Cfr. E. de Rougé, *Études sur le Rituel funéraire*, p. 49.

2) G. Maspero, *Rapport sur une mission en Italie*, dans le *Recueil*, t. III, p. 104-106.

avaient cours sur l'âme de l'homme et sur l'autre monde. Il résulta de ce mélange un ensemble de théories confuses, formées de fragments empruntés à droite et à gauche, impliquant des idées contradictoires. Le même mort qui montait au ciel par l'échelle, dans un endroit de son tombeau, s'y transportait sous forme d'oiseau dans un autre. Ici, on nous affirme qu'il vit dans son tombeau, à côté de sa momie; là, on nous la montre assis dans les *Jardins d'Ialou* ou traversant le *lac de l'Autel*; plus loin, il rame dans la barque du soleil et parcourt avec Râ le ciel de jour et le ciel de nuit. On aurait tort de s'effrayer de ces dissonances et d'essayer de les écarter en torturant les mots et les phrases pour en extraire un sens symbolique dont la vague sublimité permît de tout concilier. Il faut prendre la pensée égyptienne telle qu'elle est, avec ses obscurités et ses absurdités sans fin, trop heureux si les textes nous permettent de la saisir partout et de la présenter à nos contemporains dans toute sa simplicité.

Le *Livre des Morts* reflète fidèlement cette confusion de doctrines. Les formules qu'il contient ont toutes un objet commun, prolonger la vie de l'âme et l'empêcher de s'éteindre, mais les moyens qu'elles emploient à cet effet montrent qu'elles ont été écrites sous l'influence des conceptions très diverses que j'ai exposées brièvement, et se contrarient souvent l'une l'autre par l'idée qu'elles reflètent de la survivance humaine et du milieu dans lequel ses destinées se continuent après la mort. Les unes tiennent pour démontré que l'âme est un double et lui donnent à manger dans son tombeau[1], les autres supposent qu'elle voyage en ce monde et lui procurent un bon accueil dans Pou[2] ou dans Héracléopolis[3]; ici, elle monte sur la barque de Râ et se laisse emporter dans sa course journalière[4], là elle s'établit à jamais dans le royaume d'Osiris[5]. Chacune de ces conceptions, poursuivie

1) Ch. cv : Chapitre d'approvisionner le double. Ch. cvi : Chapitre de donner l'abondance chaque jour au défunt, dans Memphis.

2) Ch. cxii : Chapitre de connaître les âmes de Pou.

3) Ch. xlii : Chapitre de repousser la destruction dans Khninsouten.

4) Ch. cxxxiv: Chapitre d'aller à la barque de Râ, pour être parmi les suivants du dieu. Ch. cxxxvi A : Chapitre de travailler à la manœuvre dans la barque de Râ.

5) Ch. cxlvi : Chapitre de connaître les pylones du palais d'Osiris dans les Jardins d'Ialou

jusque dans ses moindres détails, fournit prétexte à des prières nouvelles : les Égyptiens portèrent en cette matière cette même prudence minutieuse que j'ai souvent signalée ailleurs[1]. Partant du principe que l'âme doit agir dans l'autre monde comme elle agissait en celui-ci, il ne leur suffit pas de lui accorder d'une manière générale le droit « d'aller et de sortir[2] ; » ils s'inquiétèrent de lui procurer tous les organes qui lui étaient nécessaires à ces fonctions, et eurent des chapitres spéciaux pour lui rendre la bouche[3], le cœur[4], les jambes[5]. Ce n'était pas tout de lui restituer ces organes, on voulut l'empêcher de les perdre à nouveau, et on chercha des prières dirigées contre les puissances qui voudraient les lui enlever, lui dérober son cœur[6], lui crever les yeux[7], lui trancher le cou[8] : on ne lui accorda pas seulement de vivre[9], on lui procura de ne point mourir[10]. C'était, pour chaque homme, le même travail de recomposition qu'Isis avait accompli pour Orisis, après qu'elle eut ramassé ses membres épars. Comme certaines formules ne paraissaient pas assez efficaces, on en inventa d'autres, puis, comme après tout on n'était pas bien sûr que les formules d'autrefois eussent perdu leur valeur, on continua à les employer à côté des plus récentes. Le nombre en fut bientôt si considérable que l'âme n'aurait pu se les rappeler et faire son choix parmi elles, si on ne les avait classées préalablement de manière à lui rendre moins difficile la tâche de les retenir. Champollion avait déjà songé à partager le *Livre des Morts* en trois sections d'inégale longueur[11]. Charles Lenormant y avait cru reconnaître une vaste composition dramatique dont l'action se passait

1) Cfr. *Revue des religions*, t. XV, p. 163-164.

2) Ch. xii : Chapitre d'entrer et de sortir au *Khri-noutri*.

3) Ch. xxi, xxii, xxiii : Chapitre de donner ou d'ouvrir la bouche du mort.

4) Ch. xxvii : Chapitre de donner le cœur au mort.

5) Ch. lxxiv : Chapitre de remuer les jambes et de sortir sur terre.

6) Ch. xxvii, xxviii, xxix, xxxi.

7) Ch. xli : Chapitre de ne point trancher les yeux du mort dans le *Khrinoutri*.

8) Ch. xliii : Chapitre de ne point trancher la tête du mort dans le *Khrinoutri*.

9) Ch. xxxviii A, xxxviii B.

10) Ch. xliv : Chapitre de ne point mourir une seconde fois.

11) Il fait perpétuellement allusion à cette division dans ses écrits, mais n'en a jamais publié le détail exact.

partie sur la terre, partie dans le ciel[1]. Un examen rapide des titres de chaque chapitre nous permettra peut-être de mieux reconnaître les procédés mis en pratique par les prêtres égyptiens pour assembler les formules et en composer un seul ouvrage.

Les quinze premiers chapitres forment une section à part. Champollion l'avait déjà démontré, et M. de Rougé avait reconnu que « cette division était conforme à l'intention des hiérogrammates, car ils ont terminé cette portion par une vignette verticale (Ch. XVI de Lepsius) qui interrompt le texte et coupe habituellement tout le manuscrit : elle contient des scènes relatives au texte du chapitre XV. Les quatorze premiers chapitres sont couronnés par une même vignette et par un même titre qui sert d'introduction au livre tout entier[2]. » Ce titre se lit dans les manuscrits d'époque saïte : « Commencement des chapitres de sortir pendant le jour, d'accomplir les rites pour sortir et entrer au *Khri-noutri.* » Dans les manuscrits d'époque thébaine, il est remplacé presque toujours par le titre suivant : « Chapitre d'aller vers les gardes d'Osiris[3]. » On est porté à conclure de ce fait qu'il ne saurait s'appliquer à l'ensemble de la collection, mais seulement aux chapitres qui le suivent immédiatement de I à XVI. On sait en effet que les Égyptiens commençaient très souvent un ouvrage par l'expression collective *Hâ m*... « Debut de... » : « *Hâ m st'otou* début des chants » de victoires destinés à célébrer les exploits d'un Pharaon ; « *Hâ m sbaïou*... Début des instructions » d'un sage à ses élèves ou à ses enfants ; ici « *Hâ m roou*... Début des portes, des chapitres » composés pour l'instruction du mort. A chaque collection nouvelle, la même formule reparait ; ainsi au chapitre XVII « *Hâ m stesou*... Début des accomplissements de rites pour sortir et entrer au Khri-noutri, » au chapitre CX « *Hâ m roou*... Début des chapitres du Jardin des Offrandes, et des chapitres de sortir pendant le jour, N. » Le nom de *Livre de sortir pendant le jour* qu'on a appliqué au *Livre des Morts entier* est donc inexact : il faut le réserver pour la première section du livre, celle qui contient

1) Fr. Lenormant, *Les Livres chez les Égyptiens*, 1857, p. 9-20.
2) E. de Rougé, *Études sur le Rituel funéraire*, p. 10.
3) De tous les textes réunis par Naville, le papyrus *Ag* (*British Museum*, n° 9901), a seul le premier titre.

les chapitres que Champollion avait déjà séparés du reste. Ils ont en effet un objet unique, une tendance commune, qui nous explique pourquoi on les récitait le jour des funérailles. Ils traitent en général des procédés à employer pour transporter le mort de cette vie dans l'autre et pour lui assurer en gros une existence tranquille et confortable : ils lui concèdent l'autorisation d'accomplir ce qu'on appelait le *pirou-m-harou*. Ces mots ont été traduits de vingt façons différentes, et M. Naville l'interprète, après Dévéria, par *sortir du jour* : « C'est, dit-il, la traduction qui se rapproche le plus de la signification habituelle du verbe *pirou* et de la préposition *m*. D'ailleurs divers textes prouvent qu'on désignait par l'expression *le jour d'un individu*, la durée de sa vie sur terre. *Sortir du jour* ou *de son jour* ne signifie point quitter la vie et perdre à jamais l'existence,— il y avait aussi une vie *onkh* de l'autre côté de la tombe, — mais franchir les limites de la vie terrestre, n'avoir plus ni commencement ni fin, mener une existence que ne bornent plus ni le temps ni l'espace ; aussi la phrase *sortir du jour* est-elle souvent complétée par les mots *sous toutes les formes qu'il plaît* le défunt revêtir[1]. » L'interprétation me paraît être bien subtile, et ne pas répondre à ce que nous savons des idées des Égyptiens sur l'autre monde. Dans toutes les formules que nous connaissons jusqu'à présent, l'âme égyptienne, comme l'âme grecque, redoute surtout les ténèbres de la nuit et appelle à grands cris la lumière. Elle demande à pouvoir « entrer à volonté dans sa syringe et en sortir, se rafraichir à son ombre et boire l'eau de son lac chaque jour..., se promener sur son lac chaque jour, sans cesse, se poser sur les arbres du jardin qu'elle s'est fait à elle-même, prendre le frais sous ses sycomores[2] », toutes actions qui montrent qu'elle continue à séjourner, si elle le veut, sur cette terre, et à *sortir pendant le jour* du tombeau où elle a été déposée au temps des funérailles[3]. La traduction *sortir pendant le jour, sortir de jour*, a été proposée par M. Lefébure il y a une quinzaine d'années[4], et les raisons dont il l'appuie concordent si bien

1) *Einleitung*, p. 23-24.

2) Stèle C 55 du Louvre.

3) Ainsi au ch. XXXI, l. 11-12 (édit. Lepsius, pl. XVI) : Le mort *sort pendant le jour* et marche sur terre avec les vivants.

4) *Le Per-m-hrou, Étude sur la vie future chez les Égyptiens* dans les *Mélanges Égyptologiques*, de Chabas, IIIe série, t. II, p. 218-241.

avec mes propres recherches que je l'adopte sans hésiter. Ce que les seize chapitres du début valaient au mort qui les avait appris; c'est cette faculté de *sortir pendant le jour* dont la possession décidait du bonheur de l'âme.

Le premier chapitre l'introduisait parmi les compagnons d'Osiris ou, comme le veut une rédaction abrégée publiée par Naville [1], fait entrer la momie dans l'autre monde le jour de l'enterrement. Dès le second et le troisième chapitre, elle obtient l'autorisation de « sortir pendant le jour et de vivre après être mort [2], » à quoi les *Rituels* de l'époque saïte joignent un sauf-conduit pour « cheminer au ciel et sur terre [3] ». Toutefois cette permission n'aurait pas suffi à elle seule. Les morts étaient corvéables comme les vivants : à l'appel de leur nom, ils étaient obligés de labourer les champs divins, de moissonner, de transporter les grains. Le chapitre v avait pour objet de les « dispenser de faire les travaux dans le *Khri-noutri* », ce qui leur procurait le loisir nécessaire pour sortir, et, comme les dieux n'étaient pas d'humeur à laisser leurs domaines improductifs, le chapitre vi leur rendait les ouvriers que le chapitre v leur avait enlevés. C'étaient ces petites figures de pierre, de faïence ou de bois qu'on ramasse par milliers dans les cimetières : armées de la houe et du sac à grains, non seulement elles gardaient le personnage dont le nom était tracé sur leur corps, et écartaient de lui ce qui aurait pu lui nuire [4], mais elles répondaient en ses lieu et place, d'où leur nom d'*ouashbiti*, les répondants, et couraient piocher la terre ou manier la rame [5]. Dans le chapitre vii, le mort « passait sur le dos du serpent Apôpi, ce maudit [6] » qui lui barrait le chemin, et après l'avoir percé de sa lance, il « sortait pendant le jour et pénétrait au Douaout » par la vertu des chapitres viii et ix [7]. Les prières suivantes insistent sur le même

1) Naville, t. I, pl. V, et *Einleitung*, p. 116.

2) Naville, t. I, pl. VI, et *Einleitung*, p. 116-117.

3) Lepsius, *Todtenbuch*, ch. iv, pl. II.

4) Maspero, *Sur une tablette appartenant à M. Rogers*, dans le *Recueil*, t. II, p. 16 sqq.

5) Chapitre v, de *dispenser le défunt de faire les travaux au Khrinoutri* (Naville, t. I, pl. VII; *Einleitung*, p. 117); chapitre vi, de *faire exécuter par les ouashbiti les travaux du mort dans le Khrinoutri* (t. I, pl. VIII, *Einleitung*, p. 117-118).

6) Naville, t. I, pl. IX.

7) Chapitres viii et ix, Naville, t. I, pl. X, *Einleitung*, p. 118-119.

ordre d'idée que le chapitre VII, mais en se tenant toujours dans les généralités : elles assurent au mort la justesse de voix nécessaire à prononcer les invocations [1] qui lui vaudront la victoire sur les ennemis [2], lui accordent une fois de plus « d'entrer au *Khrinoutri* et d'en sortir » à volonté [3], « d'entrer dans l'Occident et d'en sortir [4], » elles « détruisent tout ce qui pourrait soulever le dégoût contre lui dans le cœur du dieu [5]. » Ces quatorze formules suffisaient amplement et composaient un volume complet, terminé par un quinzième chapitre analogue, pour le sens et pour l'intention, à celui que nous rencontrons à la fin du livre entier, un hymne au Soleil [6]. La grande vignette (ch. XVI de Lepsius), qui sépare la première section du reste de l'ouvrage, en est le complément nécessaire : elle montre le Soleil se levant le matin, puis accueilli le soir par les divinités de l'Occident et prêt à s'enfoncer dans la nuit, comme l'homme dans la tombe, au milieu des acclamations des génies célestes [7].

La seconde section commence, elle aussi, par un chapitre de généralités, le dix-septième du Recueil complet, mais ce ne sont déjà plus des généralités vagues comme celles qui ont précédé, des « incantations pour sortir et aller dans le Khri-noutri, pour être glorieux dans l'Occident excellent, pour sortir pendant le jour. » Le titre seul ajoute des détails de nature plus précise, où se révèle l'esprit minutieux des Égyptiens : il parle de « jouer aux dames, de s'asseoir dans le kiosque de plaisance, de prendre toutes les formes qu'on veut, de sortir comme âme en vie après le

1) Le chapitre X de Lepsius (pl. III) : *Chapitre de sortir en juste de voix*, ne se trouve jusqu'à présent à l'époque thébaine que dans le papyrus *Aa* (n° 9,900 du *British Museum*) et a été reporté par Naville (*Einleitung*, p. 119, t, I, pl. LXIII) au chapitre XLVIII avec lequel il se confond.

2) Le chapitre II de Lepsius (pl. III) : *Chapitre de sortir contre les ennemis dans le Khrinoutri*, ne s'est pas rencontré jusqu'à présent dans les manuscrits d'époque thébaine (Naville, *Einleitung*, p. 119).

3) Chapitre XII, Naville, t. I, pl. XI, *Einleitung*, p. 119.

4) Chapitre XIII, Naville, t. I, pl. XII, *Einleitung*, p. 119.

5) Chapitre XIV, Naville, t. I, pl. XIII, *Einleitung*, p. 119-120.

6) Chapitre XV, Naville, t. I, pl. XIV-XX, *Einleitung*, p. 120-123. La rédaction saïte de ce chapitre a été publiée, traduite et commentée par E. Lefébure, *Traduction comparée des hymnes au soleil composant le XVe chapitre du Rituel funéraire égyptien*, Paris, Franck, 1868.

7) Chapitre XVI de Lepsius (pl. VI), dans Naville, t. I, pl. XXI-XXII.

jour de l'enterrement[1]. » Le chapitre XVII a été admirablement traduit et commenté par E. de Rougé[2]. C'est une sorte de résumé très condensé de ce que l'âme égyptienne devait savoir sur les dieux et sur ses destinées surhumaines. Les formules en sont brèves et énergiques, si brèves qu'on sentit de bonne heure l'obligation d'y joindre un commentaire qui en éclaircit les obscurités. Ce commentaire à son tour ne sembla pas assez clair et on y ajouta des explications. Chaque verset y est donc accompagné d'une glose qui, elle-même, reçoit d'autres gloses. Le sort de l'homme est décrit sommairement. Après s'être identifié avec les dieux pour mieux triompher de ses ennemis, il quitte la terre pour aller rejoindre son pays, le royaume d'Osiris, et pour pénétrer auprès du Soleil. Le double terme de son voyage sera atteint, au chapitre CXXV, lorsqu'il comparaitra devant Osiris pour y être jugé et pour aller ensuite aux Jardins d'Ialou, au chapitre CXXX, lorsqu'il s'embarque sur le navire du Soleil. Les chapitres intermédiaires nous feront connaitre les opérations intermédiaires qu'il doit accomplir avant d'arriver au terme de sa course aventureuse.

Le premier point pour lui c'est de pouvoir employer efficacement les prières qui lui serviront de sauf-conduit, et en Égypte, comme dans tout le monde antique, la vertu d'une formule dépend beaucoup de la façon dont elle est récitée. Si elle est débitée d'une voix fausse, avec des gestes mal appropriés, elle ne vaut rien; si au contraire elle est déclamée avec l'intonation juste et la mimique convenable, les dieux ne peuvent se dispenser d'y obéir. Les chapitres XVIII, XIX et XX sont donc consacrés à donner au mort cette précision d'intonation sans laquelle ses armes magiques devenaient impuissantes, à le transformer en *juste de voix Mâkhrôou*[3]. Thot, le dieu de la parole, du chant et de l'écriture, se

1) Chapitre XVII, Naville, t. I, pl. XXIII-XXX, *Einleitung*, p. 123-125.

2) E. de Rougé, *Études sur le Rituel funéraire des anciens Égyptiens*, p. 36-83. Lepsius, appliquant les principes établis dans le mémoire de Rougé aux versions du moyen empire, a disséqué les premières lignes de ce chapitre dans ses *Ælteste Texte*, p. 25-53, et a essayé de séparer les couches successives de la glose. Le même travail a été refait depuis, sans grand changement, par Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 21-26.

3) Sur le sens de *Mâkhrôou*, qu'on traduit ordinairement par *véridique, justifié, triomphant*, voir Maspero, *Notes sur quelques points de grammaire et*

chargeait de cette opération délicate, dont le bénéfice était assuré par la vertu de la couronne de feuillages, de fleurs ou de bandelettes, la *couronne de voix juste* qu'on plaçait sur la tête de la momie le jour des funérailles, et qu'elle emportait parfois dans son cercueil[1]. La couronne était l'amulette, le signe matériel qui assurait à l'âme la possession de cette voix juste qui lui permettait de réciter victorieusement les formules du livre sacré[2] : ce n'était pas trop de trois chapitres pour lui communiquer une vertu aussi précieuse[3]. Ainsi armé, il procédait à la reconstitution de son être, qui avait été mutilé par les cérémonies de l'embaumement. C'était d'abord la bouche qu'il cherchait à reconquérir, et rien n'était plus naturel, puisqu'il venait de recouvrer le don de voix juste. Deux incantations magiques pouvaient lui « donner sa bouche[4] », une autre « lui ouvrait la bouche »[5], par une quatrième « on lui apportait les charmes[6] » qui devaient lui servir, de concert avec la voix juste, à se maintenir entier. Il sait déjà parler et manger, mais il est encore, pour ainsi dire, impersonnel. Les êtres animés et inanimés ne se distinguent les uns des autres que du jour où ils ont un nom particulier ; c'est le nom qui fait la per-

d'histoire, s. XXI, dans la *Zeitschrift*, 1882, p. 120-122. Pour la valeur de l'intonation juste dans les religions anciennes, dans la religion romaine, par exemple, cfr. Bouché-Leclercq, *Les Pontifes de l'ancienne Rome*, p. 70, 110.

1) Le rôle de ces couronnes et les débris qui en sont conservés dans les musées, ont été étudiés récemment par M. Pleyte, *La couronne de la Justification* dans les *Actes du sixième Congrès international des Orientalistes, tenu en 1883, à Leide*, quatrième partie, p. 1-30 et pl. I-XXV.

2) Peut-être faut-il y voir un complément du costume nécessaire à comparaître devant les dieux : « Les dieux, disait Sapho, se détournent de ceux qui viennent à eux sans couronne (Athénée, XV, p. 664, *e*). » Toutefois, les Égyptiens, pas plus que les Grecs de l'époque homérique, ne se couronnaient pour le sacrifice.

3) Chapitres xviii et xx, dans Naville, t. I, pl. XXXI-XXXII, et *Einleitung*, p. 125-126. Le chapitre xix de la recension saïte (Lepsius, pl. XIII) n'apparaît dans aucun des exemplaires de la recension thébaine, connue jusqu'à présent.

4) Le chapitre xxi de la recension saïte (Lepsius, pl. XIV) ne s'est pas encore retrouvé dans les manuscrits thébains. Le chapitre xxii est dans Naville, t. I, pl. XXXIII, et *Einleitung*, p. 126-127.

5) Chapitre xxiii, dans Naville, t. I, pl. XXXIV, et *Einleitung*, p. 127.

6) Chapitre xxiv dans Naville, t. I, pl. XXXV, et *Einleitung*, p. 127. La vignette manque jusqu'à présent dans les manuscrits d'époque thébaine, mais se trouve dans les manuscrits saïtes (Lepsius, pl. XIV).

sonne, et chaque objet, un vase, une canne, un temple, une porte, a son nom en Égypte, comme un homme ou un animal. Le mort a perdu à sa dernière heure le souvenir de tout ce qui l'attachait à notre monde, non seulement la sensation de la vie, mais la mémoire de son nom. Il ne redevient lui-même que le jour où son nom lui est rendu, et le chapitre XXV est destiné à lui restituer la mémoire de son nom dans le Khri-noutri. Les *Répondants* avaient leur rôle indiqué dans cette cérémonie. Comme ils portaient le nom de la personne à laquelle ils étaient attribués, le *Domestique*, tout en récitant la formule, en présentait un au mort ; le mort se reconnaissait lui-même, et lisant son nom sur son image, se le rappelait désormais[1]. Une fois qu'il avait recouvré sa personnalité avec son nom, on s'inquiétait de lui restituer son cœur, « son cœur qu'il avait de sa mère, son cœur de quand il était sur terre, » et cette importante opération comportait plusieurs degrés. D'abord, on « lui donnait son cœur[2], » puis comme le cœur une fois rendu aurait pu être dérobé par quelque ennemi, on s'ingéniait à « empêcher que son cœur ne lui fût pris dans le *Khri-noutri*, » ce qui avait inspiré aux prêtres trois brèves incantations, de valeur égale[3]. On est tenté de croire que ces quatre formules suffisaient à rassurer les âmes timorées ; mais c'est peu connaître l'Égyptien que d'imaginer qu'il quittera un sujet aussi important à ses yeux sans l'avoir envisagé sous toutes ses faces. Si confiant que l'on fût dans la parole, on ne méprisait pas d'en augmenter l'efficacité par l'emploi judicieux des talismans. La parole était fugitive : le talis-

1) Chapitre XXV dans Naville, t. I, pl. XXXVI, et *Einleitung*, p. 127-128. La vignette qui représente la cérémonie destinée à rappeler au mort le nom qu'il portait ne se trouve qu'au papyrus *Ax* (Brocklehurs II).

2) Chapitre XXVI dans Naville, t. I, pl. XXXVII. Les vignettes de *Pc* (Louvre, III, 89) et de *Pd* (*Papyrus de Soutimès* à la Bibliothèque nationale), sont curieuses, parce qu'elles nous montrent jusqu'à quel point les Égyptiens prenaient ces opérations au sens littéral. Dans *Pc*, le mort accroupi sur une natte, prend son cœur des mains du prêtre, accroupi devant lui sur une autre natte. Dans *Pd*, il est debout devant Anubis, qui paraît lui porter son cœur à la bouche, peut-être pour qu'il l'avale, comme Bitiou le sien dans le *Conte des deux frères*.

3) Chapitres XXVII, XXVIII, XXIX A, dans Naville, t. I, pl. XXXVIII, XXXIX, XL et *Einleitung*, p. 128-130. Le chapitre XXIX de la recension saïte (Lepsius, pl. XV) ne s'est pas encore retrouvé dans la version thébaine.

man durait, et sa vertu s'exerçait tant qu'il demeurait intact. Le talisman employé pour protéger le cœur, était un cœur de pierre précieuse qu'on suspendait au cou du mort en récitant une formule. D'ordinaire un seul de ces cœurs suffisait, un beau cœur en cornaline ou en jaspe rouge[1]; mais parfois on en voulait trois autres, en feldspath ou en jaspe vert, en lapis-lazuli, en cristal ou en pierre blanche transparente[2]. Puis, on pouvait considérer le cœur de deux manières. Pour les uns c'était un organe inconscient, sans volonté propre; pour les autres, c'était un vivant dans le vivant, un être indépendant, pourvu d'instinct et d'intelligence[3]. Dans les chapitres XXVI-XXIX B, la première idée prévaut : on donne ou on prend le cœur sans qu'il puisse s'aider lui-même. Dans les chapitres XXX-XXX B, le cœur parait avoir une volonté propre : il cherche son âme et son corps pour se réunir à eux, et les formules « empêchent qu'il ne soit écarté d'eux dans le *Khri-noutri*[4]. » L'amulette à employer en pareil cas n'était plus le cœur : c'était le scarabée en pierre dure ou en faïence, portant le texte plus ou moins abrégé du chapitre XXX ou simplement un nom propre, qu'on trouve collé sur la poitrine du défunt, vers la naissance du cou, sous le maillot de bandelettes. On obtenait, grâce à lui, non seulement que le cœur ne fût point repoussé loin de son mort, mais encore qu'il ne prît point la parole contre lui au tribunal d'Osiris et ne l'accusât point des mauvaises actions qu'il avait pu commettre pendant la vie terrestre[5]. Cette mention,

1) Chapitre XXIX B dans Naville, t. I, pl. XLI.

2) C'est ce que nous apprend le titre commun que *Ba* (Berlin, nº 2) donne à quatre des chapitres du cœur. (Naville, *Einleitung*, p. 128.)

3) Ainsi au *Conte des deux frères*, où le cœur de Bitiou vit sur la fleur de l'acacia magique. Lorsque l'acacia a été renversé le cœur reste inerte pendant sept ans; puis, au bout de ce temps, il est saisi tout à coup du désir d'aller en Egypte et se parle à lui-même comme s'il était un être indépendant.

4) Chapitres XXX A, XXX B, dans Naville, t. I, pl. XLII-XLIII.

5) Cette manière d'envisager le rôle du cœur avait pénétré profondément dans les mœurs égyptiennes. Pour n'en citer qu'un exemple, les contrats démotiques portent dans la formule de donation, une phrase *meter hâti* qui vient immédiatement après les mots : *Je te donne* ou *je t'ai donné*. On l'a traduit d'ordinaire par *mon cœur est satisfait*. Mais le verbe *meter*, *meti*, en démotique comme en égyptien, a le sens de *Testifier*, *porter témoignage*, ce qui me porte à traduire le passage cité par *mon cœur en porte témoignage* ou *que mon cœur en porte témoignage*. Le donateur ou le vendeur prend à témoin son

et aussi la conception du cœur comme un être distinct, marque certainement que ces deux chapitres sont d'origine relativement plus récente : ils appartiennent à un temps où l'on croyait déjà que le bonheur ou le malheur dans l'autre monde dépendait, au moins en partie, de ce qu'on a fait en celui-ci, tandis que les autres ne tiennent aucun compte d'une rétribution future. Ils étaient tous également efficaces, et, qui savait s'en servir, sa personne était reconstituée aussitôt.

Mais les ennemis, qui n'avaient pas réussi à empêcher l'opération de s'accomplir, pouvaient songer à en détruire l'effet en prenant au mort les charmes dont il était muni ou en le tuant à nouveau de diverses façons. On l'armait donc soigneusement contre ces dangers. C'étaient deux chapitres « pour repousser les crocodiles qui viennent lui voler ses charmes magiques[1], « un pour « repousser tous les reptiles » en général[2], deux pour « qu'il ne soit pas piqué[3] » ou « dévoré par l'uræus qui se dissimule dans son trou, » ou par tout autre serpent dans le Khrinoutri[4], un pour « repousser le scarabée venimeux[5] » un pour « repousser les deux grosses vipères joufflues[6]. » Deux autres, qu'on récitait pour

cœur de la validité de l'acte, et déclare que son cœur est là afin de porter témoignage contre lui devant le tribunal d'Osiris, au cas où il viendrait à ne pas observer ses engagements : « Je t'ai donné — et mon cœur en porte témoignage. »

1) Chapitres xxxi et xxxii dans Naville, t. I, pl. XLIV-XLV, et *Einleitung*, p. 130-131.

2) Chapitre xxxiii dans Naville, t. I, pl. XLVI, et *Einleitung*, p. 131.

3) La recension saïte donne le titre du chapitre xxxiv sous la forme : Chapitre pour empêcher que l'individu ne soit *piqué*, dans le Khrinoutri, par le serpent qui se tient dans son trou (Lepsius, pl. XVII).

4) Les chapitres xxxiv et xxxv dans Naville, t. I, pl. XLVII-XLVIII et *Einleitung*, p. 131, le chapitre xxxiv avec le titre : Chapitre pour empêcher que l'individu ne soit *mangé*, dans le Khrinoutri, par le serpent qui se tient caché dans son trou, l'uræus.

5) Le chapitre 36 dans Naville, t. I, pl. XXXVI, et *Einleitung*, p. 132. La vignette du papyrus *Ba* (*Berlin, n° 2*) figure un gros scarabée, celle du papyrus *Le* (*Leyde, n° IV*), un criquet ou peut-être une blatte, comme le papyrus de Turin d'époque saïte publié par Lepsius, *Todtenbuch*, pl. XVII. La traduction *tortue*, pour le mot qui désigne le monstre combattu dans ce chapitre, n'a d'autre raison d'être qu'un déterminatif, peut-être mal reproduit, dans le titre du chapitre tel que le donne Lepsius ; il faut donc la corriger jusqu'à nouvel ordre.

6) Le chapitre xxxvii dans Naville, t. I, pl. L, et *Einleitung*, p. 132.

« vivre en respirant dans le *Khrinoutri*[1], » étaient destinés également à repousser les vipères. On ne voit pas d'abord pourquoi les Égyptiens réunissaient dans une même formule deux ordres de phénomènes aussi différents que la respiration et la morsure des serpents. On comprend le motif qui les a dirigés lorsqu'on a eu l'occasion d'assister à la mort d'un homme ou d'un animal piqué par un céraste, par une vipère haja ou par une scythale. Au bout d'une dizaine de minutes, le patient est saisi d'angoisses et de suffocations : les muscles respirateurs semblent se paralyser par crises successives, et l'on dirait que la vie s'éteint faute d'air et de souffle. Les Égyptiens n'avaient donc pas tort de demander aux dieux dans une même prière la grâce de « vivre en respirant » et celle de « repousser les serpents. » Sans expliquer de la même manière que nous le mécanisme de la mort, ils avaient reconnu qu'elle arrivait par asphyxie, et cette observation leur donnait le droit de rédiger le titre du chapitre XXXVIII comme ils l'ont fait. Dans les chapitres suivants, il « repousse les scythales[2] » puis « le grand python qui dévore l'âne[3]. » L'âne était l'animal de Sit, l'ennemi d'Osiris; le serpent qui dévore l'âne est donc un des alliés d'Osiris et d'Horus dans leur guerre contre Sit, et le mort n'avait pas grande difficulté à le concilier. On n'avait qu'à lui dire : « ne me mange pas, car je suis pur, je suis sans péchés » pour qu'il se laissât percer d'un coup de lance. Après le poison, c'était le tour de l'épée. Quiconque était muni du chapitre XLI ne courait plus risque d'être mis en pièces ou de perdre les yeux dans l'Occident[4];

1) Les chapitres XXXVIII A et XXXVIII B dans Naville, t. I, pl. LI-LII, et *Einleitung*, p. 132-133.

2) Le chapitre XXXIX dans Naville, t. I, pl. LIII, et *Einleitung*, p. 133.

3) Le chapitre XL dans Naville, t. I, pl. LIV, et *Einleitung*, p. 133. La vignette de la recension saïte donne un serpent de petite taille (Lepsius, *Todtenbuch*, pl. XVIII), celle de la recension thébaine, un serpent qui doit mesurer plus de quatre mètres de long, si on déroule ses replis. L'Égypte d'aujourd'hui ne renferme plus de serpents de cette taille, mais on sait par les monuments qu'elle nourrissait autrefois des hippopotames, des crocodiles et d'autres animaux, qu'on ne rencontre plus que dans les régions tropicales; elle devait nourrir également les serpents gigantesques qu'on voit figurés si souvent dans les peintures de l'enfer.

4) Le chapitre XLI dans Naville, t. I, pl. LV, et *Einleitung*, p. 133. La recension saïte a pour titre : Chapitre que l'individu soit mis en pièces dans le Khrinoutri (Lepsius, *Todtenbuch*, pl. XXI).

avec le chapitre XLII, on échappait au massacre des ennemis d'Hor qui avait eu lieu à Hninsouten, au temps des guerres osiriennes [1]; enfin par le chapitre XLIII, on évitait d'avoir la tête tranchée [2]. Ce qui suivait était une conséquence naturelle des formules précédentes. L'âme était confirmée dans la faculté « de ne pas mourir une seconde fois [3], » puis « de ne pas pourrir [4], » puis « de ne pas se détruire, mais d'être en vie dans le *Khrinoutri* [5]. » Nul ne pouvait plus « lui enlever sa place [6], » mais, grâce à la justesse de sa voix, elle sortait victorieuse contre ses ennemis [7], « n'entrait pas à l'abattoir » où l'on décapitait les morts sur un billot [8], n'était pas jetée la tête en bas dans les gouffres de l'autre monde [9], et n'était pas obligée à se nourrir d'excréments et à s'abreuver d'urine, comme ses compagnes moins bien pourvues de talismans [10]. Après tant de négations, on était en droit d'attendre quelques faveurs positives. Respirer à pleins poumons un air pur, boire à volonté une eau toujours fraîche, était pour l'Égyptien d'autrefois, comme pour celui d'aujourd'hui, l'idéal du confortable. Il trouvait dans les *Rituels* dix ou douze chapitres, entre lesquels il

1) Le chapitre XLII dans Naville, t. I, pl. LVI-LVII, et *Einleitung*, p. 133-134. La recension saïte a un titre assez différent : Chapitre de repousser tous les impies mauvais, et d'échapper aux massacres qui se font dans le Khrinoutri (Lepsius, *Todtenbuch*, pl. XIX).

2) Le chapitre XLIII dans Naville, t. I, pl. LVIII, et *Einleitung*, p. 134.

3) Le chapitre XLIV dans Naville, t. I, pl. LIX, et *Einleitung*, p. 134.

4) Le chapitre XLV dans Naville, t. I, pl. LX, et *Einleitung*, p. 134.

5) Le chapitre XLVI dans Naville, t. I, pl. LXI, et *Einleitung*, p. 134. Le texte publié par Naville renferme dans le titre une faute du copiste antique. Il dit : Chapitre de se détruire et d'être en vie. Une négation a été passée, comme le prouve le texte de la recension saïte : Chapitre de „ne pas être détruit, mais d'être en vie, — variante, à l'heure où l'on vit, — dans le Khrinoutri (Lepsius, *Todtenbuch*, pl. XX).

6) Le chapitre XLVII dans Naville, t. I, pl. LXII, et *Einleitung*, p. 135.

7) Le chapitre XLVIII dans Naville, t. I, pl. LXIII, et *Einleitung*, p. 135. Le chapitre XLIV ne s'est trouvé jusqu'à présent que dans la recension saïte (Lepsius, *Todtenbuch*, pl. XXI.

8) Le chapitre L dans Naville, t. I, pl. LXIV, et *Einleitung*, p. 135.

9) Le chapitre LI manque dans la recension thébaine ; il est dans Lepsius, *Todtenbuch*, pl. XXI.

10) Des deux chapitres consacrés à ce sujet, le premier, LII, ne se trouve que dans la recension saïte (Lepsius, *Todtenbuch*, pl. XXI), le second est dans Naville, t. I, pl. LXV, et *Einleitung*, p. 135.

pouvait choisir, lorsqu'il voulait garantir à son âme ces deux félicités suprêmes de l'autre vie : chapitre de « donner l'air dans le *Khri-noutri*[1] », d'aller « respirer l'air sur terre[2], » en sortant du tombeau, « de respirer l'air et d'avoir de l'eau[3], de boire de l'eau qui ne fût pas bouillante[4], » enfin de pouvoir traverser sans s'échauder les cours d'eau bouillante que renferme l'Amenti[5]. Une fois équipé de sa bouche et de son cœur, maître de l'air et de l'eau, il se sentait prêt à sortir de jour et à revêtir, pendant ses sorties, les formes qu'il jugeait utiles à ses projets, prêt surtout à entreprendre le grand voyage qui devait le mener à son gré devant Osiris ou devant Râ, dans la barque solaire ou aux jardins d'Ialou.

Le chapitre LXIV ouvre en cette partie de l'ouvrage la liste des formules qui avaient la vertu de faire sortir le mort pendant le jour. C'est l'un des plus importants du recueil entier et, après avoir attiré à mainte reprise l'attention de Rougé, il a été publié, traduit, commenté par Guieysse, d'après les papyrus du Louvre et de la Bibliothèque Nationale[6]. L'âme y apprenait une fois de plus, mais d'après une théologie assez différente de celle qui a inspiré le chapitre XVII, ce qui lui était nécessaire pour sortir pendant le jour. La forme est plus abstraite, trahit une époque plus récente, et cette impression qu'en donne la lecture est confir-

1) Le chapitre LIV dans Naville, pl. LXVI, et *Einleitung*, p. 135-136.

2) Le chapitre LV dans Naville, pl. LXVII-LXVIII, en deux versions différente, et *Einleitung*, p. 136.

3) Les chapitres LVII, LIX, LX, LXI, LXII dans Naville, pl. LXVIII-LXXII, et *Einleitung*, p. 136-137. Le chapitre LVIII dans la recension saïte (Lepsius, *Todtenbuch*, pl. XXII-XXIII).

4) Le chapitre LXIII A dans Naville, pl. LXXIII, et *Einleitung*, p. 137. La variante du titre de la recension saïte (Lepsius, *Todtenbuch*, pl. XXIII) montre qu'il faut comprendre comme j'ai fait, et le texte confirme encore cette interprétation. C'est en effet l'eau elle-même qui parle : « O taureau de l'Ouest, amène-moi à toi (pour être bue, comme dans la vignette), car je suis le *lac de cette rame de Râ*, sur lequel il navigue quand il vieillit (le soir), et je ne bous pas, je ne brûle pas. »

5) Le chapitre LXIII B dans Naville, pl. LXXIV et *Einleitung*, p. 137, avec des vignettes où l'on voit le mort marchant tranquillement dans une eau qui lui monte jusqu'à la cheville.

6) *Rituel funéraire égyptien*, chapitre LXIV, par Paul Guieysse, textes comparés, traduction et commentaires d'après les papyrus du Louvre et de la Bibliothèque nationale, in-4, Paris, Vieweg, 1876.

mée par la rubrique historique dont le texte est accompagné. Il aurait été découvert, selon certains manuscrits, au temps de la Ire dynastie, sous Housapaïti[1], selon d'autres, au temps de la IVe par Hordidif, fils de Mykérinos, dans un voyage d'inspection que ce prince faisait à travers l'Égypte : il était dans le temple de Khmounou, sous les pieds du dieu, écrit en lettres de lapis sur une tablette d'albâtre[2]. On explique d'ordinaire cette indication comme une marque d'antiquité extrême[3], en partant de ce principe que le *Livre des morts* est de composition relativement moderne, et qu'un scribe égyptien, nommant un roi des premières dynasties memphites, ne pouvait entendre par là qu'un personnage d'époque très reculée. Cette explication ne me paraît pas être exacte. En premier lieu, le chapitre LXIV se trouve déjà sur des monuments contemporains de la Xe et de la XIe dynastie, et n'était certainement pas nouveau au moment où on écrivait les copies les plus vieilles que nous en ayons aujourd'hui. Lorsqu'on le rédigea sous sa forme actuelle, le règne de Mykérinos, et même celui d'Housapaïti, ne devaient pas soulever dans l'esprit des indigènes la sensation de l'archaïsme et du primitif : on avait pour rendre ces idées des expressions plus fortes, qui renvoyaient le lecteur aux siècles des Serviteurs d'Horus, à la domination de Râ, aux âges où les dieux régnaient sur l'Égypte. La plus grande part des chapitres du *Livre des Morts* ne portent aucune date ; on les considérait comme ayant été révélés au commencement, avant que Ménès et ses successeurs eussent abaissé l'Égypte de la condition d'empire régi par des divinités à celle d'empire régi par des hommes, et la découverte des textes gravés dans les Pyramides prouve que ce n'était pas là une vaine prétention. Les seules de ces prières qui avaient besoin d'être recommandées par un roman historique étaient celles qu'on avait quelques motifs d'attribuer à

1) Guieysse, chapitre LXIV p. 10-11.

2) Lepsius, *Todtenbuch*, pl. XXV, ch. LXIV, l. 30-32. Une tablette de pierre dure, qui porte le chapitre LXIV, a été trouvée à Thèbes, probablement dans le tombeau de Peteménophi, et avait été donnée par l'empereur Nicolas au général Péroffsky. C'était probablement un prétendu fac-similé de l'original découvert dans le temple de Thot.

3) Ainsi Birch, dans l'introduction qu'il a mise en tête de sa traduction du *Livre des Morts* (p. 142) : « It is one of the oldest of all, and is attributed to the epoch of the King Gaga (Housapaïti) Makheru, or Menkherès. »

un âge plus récent, et le chapitre LXIV était de ce nombre : on suppléa probablement à l'antiquité qui lui manquait par un récit merveilleux des circonstances qui avaient accompagné la découverte. Les variantes des titres qu'il porte nous amènent à une conclusion analogue. Il est appelé sur un papyrus de Boulaq, et dans une partie des papyrus saïtes, le « chapitre de connaître les chapitres de sortir pendant le jour, en un seul chapitre[1], » ailleurs, « chapitre de sortir pendant le jour, en un seul chapitre[2] ». Cette prétention de renfermer en un seul chapitre tous les chapitres qui traitaient de la sortie pendant le jour, ne peut guère avoir été émise qu'en un temps où de nombreux chapitres de ce genre avaient cours dans les collèges sacerdotaux. Je ne doute nullement que nous n'ayons conservé quelques-uns d'entre eux sous les numéros 65-73. Ils présentent tous dans le titre quelques variantes ; le soixante-cinquième sert à « sortir pendant le jour et à repousser l'ennemi[3]. » Le soixante-sixième, le soixante-huitième, le soixante-neuvième, le soixante-dixième, le soixante et onzième, sont utiles pour « sortir pendant le jour, » sans plus[4]. Avec le soixante-septième, « on ouvrait les portes du ḍouaout et on sortait pendant le jour[5], » avec le soixante-douzième, « on sortait pendant le jour à travers la grotte infernale[6] ; » enfin avec le soixante-quatorzième, « on jouait des jambes et on sortait en terre[7]. »

Parvenu à ce point, on ne s'occupe plus que des fortunes de l'âme en ce monde, qu'elle revient visiter. Et d'abord, « elle va vers Héliopolis et y prend un logis » auprès des dieux solaires dont cette ville était la résidence[8]. Cette première faveur ne lui suffit pas : pour arriver au comble de la félicité, elle doit s'identifier complètement avec les dieux, et s'incarner dans leurs corps. C'est

1) Papyrus *Ca* de Mesenmeter, dans Naville, t. II, p. 154, et Guieysse, chapitre LVIV, p. 22.
2) Lepsius, *Todtenbuch*, pl. XXIII, et Guieysse, chapitre LXIV, p. 22.
3) Le chapitre LXV dans Naville, t. I, pl. LXXVII, et *Einleitung*, p. 139-140.
4) Les chapitres XXVI, XXVII-XXVIII dans Naville. t. I, pl. LXXVIII, LXXX-LXXXIII, et *Einleitung*, p. 140-141.
5) Le chapitre LXVII dans Naville, t. I, pl. LXXIX, et *Einleitung*, p. 140.
6) Le chapitre LXXII dans Naville, t. I pl. LXXXV, et *Einleitung*, p. 142.
7) Le chapitre LXXIV dans Naville, t. I, pl. LXXXVI, et *Einleitung*, p. 142.
8) Le chapitre LXXV dans Naville, t. I, pl. LXXXVII, et *Einleitung*, p. 142-143.

une véritable métempsychose, mais bornée aux migrations de l'âme dans les êtres et dans les objets qui touchent de près ou de loin aux dieux d'Héliopolis. Comme toujours, la série commence par des généralités, un « chapitre de se transformer en toutes les formes qui plaisent » au mort[1]. Puis, vient le détail : « chapitre de se transformer en épervier d'or », « chapitre de se transformer en épervier vigoureux », « chapitre d'être dans la neuvaine des dieux et de s'y transformer en chef des assesseurs du dieu », « chapitre de se transformer en dieu [Lune] qui éclaire les ténèbres », « chapitre de se transformer en la fleur de lotus », d'où le soleil jaillit au matin, « chapitre de se transformer en dieu Phtah, pour manger du pain, boire de la bière, s'habiller et être en vie dans Héliopolis », « chapitre de se transformer en vanneau », « chapitre de se transformer en héron bleu », « chapitre de se transformer en âme », c'est-à-dire en bélier ou en cette sorte d'épervier à bras et à tête d'homme, par lequel les Égyptiens désignaient l'âme, « chapitre de se transformer en hirondelle », « chapitre de se transformer en vipère », « chapitre de se transformer en crocodile », « chapitre de se transformer en oie[2] ». La métempsychose était, comme le prouve l'ensemble de ces formules, un enseignement d'origine héliopolitaine. Je ne saurais dire à quelle école on doit rattacher les doctrines qui suivent, mais il est bien certain qu'elles supposent des conceptions de l'autre vie différentes de celles qui prévalaient dans les chapitres des transformations. Celle d'entre elles qui a laissé le moins de traces au *Livre des Morts* est celle d'après laquelle ce qui subsiste de l'homme vit dans le tombeau. Un seul chapitre, le quatre-vingt-onzième, traite de la réunion de l'âme au corps, mais non point, comme on le dit d'ordinaire, pour une résurrection de la chair. Les Égyptiens n'imaginaient pas que le corps pût revivre, mais ils croyaient, au moins beaucoup d'entre eux, que l'intégrité du du corps est indispensable à l'intégrité de l'âme, et s'ils réunissaient ces deux éléments de l'homme, c'était pour que l'un devînt le gardien de l'autre. Les vignettes nous montrent en effet l'âme

1) Le chapitre LXXVI dans Naville, t. I, pl. LXXXVIII, et *Einleitung*, p. 143.
2) Tous ces chapitres dans Naville, t. I, pl. LXXXIX-C, et *Einleitung*, p. 143-146.

posée sur la poitrine de la momie et la protégeant de ses ailes[1]. Mais cette conception lugubre d'une âme plongée dans les ténèbres et condamnée à vivre près d'un cadavre inerte, dans un caveau étouffant, ne pouvait suffire à un peuple avide de fraicheur et de lumière. Ce chapitre est suivi immédiatement de deux autres qui en détruisent l'effet dans ce qu'il a de trop absolu. Le premier « empêche que l'âme soit emprisonnée »; le second « ouvre les portes de la syringe à l'âme et à l'ombre, pour qu'elles sortent de jour et soient maitresses de leurs jambes ». La vignette nous montre en effet la porte du tombeau ouverte, l'âme s'envolant à tire d'ailes et l'ombre, toute noire, marchant en plein soleil[2]. Ce chapitre et les textes nombreux qui font allusion aux mêmes faits nous apprennent que la croyance à l'existence de l'âme au tombeau n'était pas sans avoir laissé des traces profondes dans les dogmes qui s'inspirent de la croyance opposée à l'existence de l'âme hors du tombeau. Les peuples sont toujours très préoccupés de savoir ce que devient l'âme, entre le moment où la vie matérielle a cessé pour elle, et celui où, les cérémonies de l'enterrement étant enfin terminées et le corps déposé dans sa dernière demeure, la vie immatérielle va commencer. Il semble bien que, pour l'Égyptien ancien, comme pour le parsi, comme pour le musulman, l'âme désincarnée restait pendant ce temps auprès du corps qu'elle avait animé, allait avec lui au tombeau, non plus afin d'y séjourner comme jadis, mais afin d'y attendre sa destinée. Toutefois, si la situation est analogue, la manière dont elle se dénoue n'est pas la même en Égypte et chez les peuples plus modernes : la formule et l'amulette, ces ressources habituelles de l'Égyptien dans l'embarras, ouvraient au mort les portes de sa prison, et lui assuraient la liberté de ses mouvements.

Selon la doctrine qu'elle préférait, l'âme se dirigeait, ou vers le royaume d'Osiris, ou vers la barque de Râ, ou vers les deux à la fois. Où qu'elle allât, on veillait à ce qu'elle ne fit pas fausse route dès le début et « ne se rendit pas à l'Orient du Khrinoutri[4] ».

1) Le chapitre LXXXIX dans Naville, t. I, pl. CI, et *Einleitung*, p. 146-147.

2) Le chapitre XCI dans Naville, t. I, pl. CIII et *Einleitung*, p. 147.

3) Le chapitre XCII dans Naville, t. I, pl. CIV et *Einleitung*, p. 147. Les deux vignettes auxquelles je fais allusion sont celles du papyrus *Ap* (n° 9949 du *British Museum*) et du papyrus *Pc* (Louvre III, 89).

4) Le chapitre XCIII dans Naville, t. I. pl. CV, et *Einleitung*, p. 148.

La théologie qui dominait désormais dans la série des chapitres n'était plus celle des dieux d'Héliopolis, mais celle des dieux d'Abydos : c'était à l'Occident qu'étaient Abydos et Osiris, c'était vers l'Occident qu'elle devait diriger ses pas. Une fois dans la bonne voie, il lui restait à gagner la faveur des dieux, pour la plupart dieux affiliés au cycle osirien ou lui ayant appartenu dès l'origine, qui pouvaient l'aider au voyage. Elle obtenait de Thot l'encrier et l'attirail de scribe, sans lequel il semblait que nul bon Égyptien n'aurait su vivre en paix[1] ; elle « était avec Thot[2], » et cette faveur était d'autant plus appréciée que Thot, le principal assesseur d'Osiris, non seulement jouait un grand rôle dans le jugement de l'âme, mais était l'un de ses meilleurs guides pour la conduire devant le tribunal. Il la prenait, s'il voulait, sur son aile, et la portait aux jardins d'Ialou, par-dessus les eaux qui l'en séparaient[3]. Les chapitres suivants sont classés presque au hasard, ou du moins on ne voit pas trop au premier abord quelles raisons le rédacteur a eu de les ranger comme il fait. Une étude un peu attentive prouve d'ailleurs qu'à partir de cet endroit, la classification de la grande partie du *Livre des Morts* est moins facile à suivre pour nous que celle de la première. Il n'en pouvait être autrement. La première partie renferme surtout des instructions générales, des incantations destinées à armer l'âme contre les dangers de l'autre monde, des charmes propres à reconstituer la personne humaine, toutes choses dont l'importance était universellement reconnue et qui ne variaient guère que dans le détail d'une doctrine à l'autre. Dans la seconde partie, il s'agissait de gagner la félicité suprême et d'établir l'âme en son paradis, mais les conceptions de la félicité et du paradis, diverses à l'origine comme nous avons vu, puis réunies tant bien que mal, n'étaient qu'un tissu de contradictions. Si la disposition des chapitres nous semble confuse, c'est que les idées auxquelles ils répondaient sont confuses encore et résultent souvent de la superposition maladroite d'idées qui appartenaient primitivement à deux corps de doctrines distincts l'un de l'autre. Je n'en conclus pas nécessairement que

1) Le chapitre xciv dans Naville, t. I, pl. CVI, et *Einleitung*, p. 148.

2) Les chapitres xcv, xcviii dans Naville, t. I, pl. CVII-CXI, et *Einleitung*, p. 146-149.

3) Teti, l. 186 sqq.

l'impression d'incertitude que nous éprouvons fût réellement ressentie par les Égyptiens : la foi les soutenait, comme les dévots de tout pays ou de toute religion, et les empêchait de se rendre compte des contradictions qui nous étonnent. Ils ne cherchaient pas à se reconnaitre dans les données de leurs livres : ils croyaient, et c'était assez.

Les chapitres XCIX-CII nous fournissent, dès l'entrée en matière, un exemple bien curieux de ce que j'avance. Le premier « chapitre, de mener le bac dans le Khrinoutri[1], » nous est connu par plusieurs versions de date fort ancienne. Le mot que je traduis par *bac* est traduit d'ordinaire par *barque* et confondu avec la *barque du Soleil*. On remarquera pourtant que la barque du Soleil est toujours nommée *oua*, *ouaou*, et qu'on ne la trouve nulle part désignée par *mâkhonit*, *makhenit*, qu'emploie l'auteur de notre chapitre. C'est qu'en effet la barque du Soleil, *oua ni Râ* et le bac en question *mâkhenit* appartiennent à deux mythes et n'avaient rien de commun à l'origine. Les textes des pyramides nous apprennent que le mort, après être monté au ciel soit par l'échelle, soit par tout autre moyen, rencontrait sur son chemin un canal ou un lac profond, le lac ou le canal de l'Autel (*Kha*). Il ne pouvait le franchir et, par conséquent, arriver aux Jardins d'Ialou qu'à la condition de passer sur l'aile de Thot ou de monter dans le bac *mâkhenit* d'un nocher céleste, ancêtre éloigné de Charon[2]. Le mythe du passeur qui conduit au domaine d'Osiris est analogue aux nombreuses légendes de l'ancien et du nouveau monde, dans lesquelles on conçoit le séjour des âmes comme séparé du reste de la terre par un cours d'eau infranchissable aux vivants[3]. Le bac égyptien a pu être quelquefois confondu avec la barque de Râ, mais il en était distinct au début, et servait à d'autres usages. L'opération que le mort avait à faire pour s'en emparer comportait deux moments. Il invitait d'abord le passeur à s'approcher de la rive orientale du ciel ou du

1) Le chapitre XCIX dans Naville, t. I, pl. CX-CXII, et *Einleitung*, p. 149-151.

2) Voir, par exemple, Teti, l. 185-200, et Pepi I, l. 396-436, une série de chapitres relatifs au passeur d'Ialou et à la navigation dans cette barque. Sur la forme grecque de ce mythe, voir Diodore, I, 29.

3) Un certain nombre des légendes, relatives au fleuve ou à l'Océan, que le mort doit franchir, sont indiquées dans Tylor, *La civilisation primitive*, t. II, p. 78 sqq.

lac de l'Autel sur laquelle il était, et à le prendre pour passager : une invocation de trente-deux lignes, qu'on trouve rarement dans la rédaction thébaine [1], mais qui est relativement fréquente dans les exemplaires que nous possédons du moyen empire [2], était censée produire ce résultat. Ensuite on s'adressait au bateau même, et on lui demandait la permission de monter. Le bateau soumettait le suppliant à une sorte d'examen, où toutes ses parties prenaient successivement la parole : « Dis-moi mon nom, s'écrie le mât. — *Celui qui conduit la Grande sur son chemin* est ton nom, répondait le défunt. — Dis-moi mon nom, disent les bras. — L'*Echine d'Ouapouaïtou* est ton nom. — Dis-moi mon nom, dit le calcet. — *Le cou d'Amsit* est ton nom. — Dis-moi mon nom, dit la voile. — *Nouit* est ton nom [3]. » Quand les réponses avaient été satisfaisantes, le bateau prenait l'homme et le transportait sur l'autre rive. Pour ceux qui croyaient que la barque de Râ était employée à ce service, on avait joint au chapitre du bac plusieurs « chapitres d'instruire le lumineux et de le faire monter sur la barque parmi les suivants de Râ [4] ». C'était mêler ensemble les deux conceptions principales de l'autre vie, la conception osirienne et la conception solaire : aussi, comme c'est la conception osirienne qui domine dans la partie du livre qui nous occupe, après les trois chapitres consacrés à l'identification du bac et de la barque du Soleil, on revenait à des sujets qui s'accordaient mieux avec le mythe osirien. On s'attachait à gagner la faveur d'Hâthor, la dame d'Occident, la compagne d'Osiris, et on tenait à compter parmi ses serviteurs [5]. On allait « s'asseoir entre les deux grands dieux [6], » les dieux auxquels les vivants demeurés sur terre adressaient leurs offrandes pour qu'ils en distribuassent une partie aux morts.

On avait en effet cherché à expliquer de deux manières la façon dont les morts s'y prenaient pour se procurer les provisions

1) Naville, t. I, pl. CX.

2) Lepsius, *Ælteste Texte*, pl. 12-15, l. 166 ; Maspero, *Trois années de fouilles* dans les *Mémoires de la Mission française*, t. I, p. 163-167.

3) Naville, t. I, pl. CXI, l. 18-21.

4) Les chapitres C, CII dans Naville, t. I, pl. CXIII-CXI, et *Einleitung*, p. 151-152.

5) Le chapitre CIII dans Naville, t. I, pl. CXV, et *Einleitung*, p. 152.

6) Le chapitre CIV dans Naville, t. I, pl. CXVI, et *Einleitung*, p. 152.

utiles à leur subsistance. Selon les uns, le double recevait, soit directement, soit par l'entremise des divinités, le pain et la bière, la viande et les fruits qu'on déposait dans le tombeau : d'où la nécessité des chapitres cv et cvi, pour « approvisionner le double par l'offrande », et pour lui « donner chaque jour, dans Memphis, des rations abondantes[1] ». Les autres croyaient que les esprits cultivaient les jardins d'Ialou pour le compte d'Osiris et gagnaient leur vie par les mêmes travaux qu'on exécutait sur notre terre : les chapitres cvii-cx ont été rédigés pour ceux-là. Ces jardins d'Ialou occupaient la moitié orientale du Douaout, et on n'y entrait qu'après s'être concilié les bonnes grâces des Esprits de l'Orient et de l'Occident qui en protégeaient l'accès[2]. Ils sont trop connus pour que je m'arrête à les décrire. Je veux seulement noter en passant que la félicité dont on y jouit est toute matérielle et n'est due qu'à la vertu des prières ou des offrandes : l'idée d'une rétribution ne commence à se dessiner d'un trait net que dans les chapitres qui suivent, ceux qui aboutissent aux scènes du jugement de l'âme. Aussi bien, la conception osirienne de l'autre monde paraît s'être dédoublée de bonne heure. D'après ce que j'ai dit jusqu'à présent, l'âme, en sortant de notre vie, se dirige vers l'Occident, franchit l'eau et, si elle est suffisamment protégée, pénètre aux jardins d'Ialou. Maintenant nous la voyons prendre une route différente et tendre vers un autre but. Elle implore les âmes de Pou et les âmes de Khonou, en d'autres termes les dieux du nord et du midi, qui avaient pris part aux luttes de Hor et de Sit sur les bords du lac de l'Autel et assisté l'Œil d'Hor dans ses épreuves[3]. Elle implore les âmes d'Héliopolis et d'Hermopolis, ou, en d'autres termes, les esprits de l'est et ceux de l'ouest[4]. Lorsqu'elle s'est ainsi rendu favorables les dieux qui président aux quatre grandes régions du ciel, et s'est procuré le droit de circuler

1) Les chapitres cv, cvi dans Naville, t. I, pl. CXVII-CXVIII, et *Einleitung*, p. 152-153.

2) Les chapitres cviii, cix dans Naville, t. I, pl. CXIX-CXXIII, et *Einleitung*, p. 153-156.

3) Les chapitres cxii, cxiii dans Naville, t. I, pl. CXXIV-CXXV, et *Einleitung*, p. 157.

4) Le chapitre cxv ne s'est pas rencontré jusqu'à présent dans la recension thébaine. Les chapitres cxiv, cxvi dans Naville, t. I, pl. CXXVI-CXXVII, et *Einleitung*, p. 158 ; ils ont trait aux âmes d'Hermopolis.

librement dans le ciel entier, elle commence à escalader la montagne de l'ouest et monte vers la porte des Couloirs (Ro-staoû), qui donne accès à l'empire d'Osiris [1]. La porte franchie, comme elle « connaît le nom d'Osiris [2] », elle « entre au grand palais [3] » du dieu, que la tradition plaçait à Héliopolis, « aborde les gardiens d'Osiris [4] », c'est-à-dire les enfants d'Hor, les quatre génies des vases canopes, qui veillaient sur la momie, et « pénètre dans la salle des deux Vérités, où elle se sépare de tous les péchés qu'elle a commis et contemple le dieu face à face [5] ». Elle récite cette longue confession négative, qu'on a tant de fois citée, depuis le jour où Champollion en découvrit le sens, le plus beau code de morale que l'humanité ait connu dans ces temps reculés. On la pèse dans la balance, on achève de la purifier par la main des quatre singes, gardiens du bassin de flamme ; elle devient Osiris et jouit de tous les bonheurs que l'imagination égyptienne était capable d'inventer.

On s'est accoutumé à dire qu'en Égypte la vie de l'homme était comparée à celle du Soleil et qu'Osiris était un soleil mort, un soleil nocturne. C'est la proposition inverse qui me paraît être la vérité : la vie du Soleil est comparée à celle de l'homme, le Soleil naît le matin, vieillit à mesure que le jour décline, s'éteint doucement le soir et, mort, devient un Osiris comme le premier

1) Les chapitres cxvii, cxviii dans Naville, t. I, pl. CXXVIII-CXXIX, et *Einleitung*, p. 157.

2) Le chapitre cxix dans Naville, t. I, pl. CXXX, p. 157-158.

3) Le chapitre cxxiii dans Naville, t. I, pl. CXXXI. Le début du texte prouve bien qu'il s'agit ici d'Héliopolis : « Salut à toi, Toumou, je suis Thot et j'ai jugé entre les deux ennemis Hor et Sit. » Toumou est le dieu d'Héliopolis.

4) Le chapitre cxxiv dans Naville, t. I, pl. CXXXII, et *Einleitung*, p. 158-159. La vignette prouve que les gardiens d'Osiris sont bien les fils d'Hor, les génies des vases canopes.

5) Le chapitre cxxv dans Naville, t. I, pl. CXXXIII-CXXXIX, et *Einleitung*, p. 159-165 ; le chapitre cxxvi, qui est en un appendice, dans Naville, t. I, pl. CXL, et *Einleitung*, p. 165. Une très bonne édition du chapitre cxxv a été donnée, surtout d'après les papyrus de Leyde, par W. Pleyte, *Études égyptologiques*, t. II, *Étude sur le chapitre* cxxv *du Rituel Funéraire, traduction analytique et commentée d'après les meilleurs manuscrits*, in-8, Leyde, Brill, 1866. Les deux Vérités, dont il est question dans le titre, sont la Vérité du nord et la Vérité du midi, comme les deux pays sont le pays du nord et le pays du midi. J'ai exposé ailleurs le sens de cette division.

venu. Du moment qu'il entre au ciel jusqu'au moment où il en sort, il règne là-haut, comme Pharaon ici-bas ; dès qu'il a quitté le ciel pour passer au Douaout, il n'est plus qu'un mort semblable aux autres, et Osiris se l'assimile comme il s'assimile les autres morts. Ce n'est pas Osiris qui est le soleil de nuit, c'est le soleil de nuit, le Soleil trépassé qui est Osiris. Cette communauté de destin entre défunts les hommes et défunt le soleil, facilita singulièrement l'identification de l'âme humaine avec l'âme solaire et ouvrit aux écrivains des choses sacrées un vaste champ de spéculations. Ces douze régions du Douaout, ces chambres voûtées où la barque solaire navigue, où elle rencontre et ses ennemis et son juge Osiris et les génies favorables qui l'aident à remonter vers la renaissance et vers les joies du lendemain, pourquoi l'âme humaine ne les traverserait-elle pas comme l'âme solaire ? Qu'on lui procure un poste, si petit soit-il, à bord de la barque de Râ, et elle affrontera sans grands risques les dangers du Douaout. Cette doctrine, qui soumettait le grand dieu d'Héliopolis au dieu des morts, a dû recevoir sa forme la plus complète dans une ville dévouée à Osiris, et de fait les chapitres qui viennent après le chapitre cxxv sont un produit évident des écoles d'Abydos, et trouvent leur explication la plus probable dans la formule des stèles funéraires de cette ville [1]. Le chapitre cxvi permet à l'âme, dans une rédaction « d'adorer les dieux des chambres voûtées » des *cercles* de l'enfer; dans une autre, « d'aller parmi les gardiens d'Osiris et d'adorer les dieux conducteurs du Douaout [2] », ce qui est la même chose en d'autres termes. Le chapitre cxxxiii l'instruit en présence du grand cycle des dieux et le chapitre cxxx lui dit ce qu'elle doit faire à la naissance d'Osiris, c'est-à-dire lui enseigne la façon de pénétrer dans la barque solaire, en s'aidant de l'appui d'Osiris le jour de la naissance du dieu [3]. Avec le chapitre cxxxiv, elle « monte à bord de la barque du Soleil pour être parmi les suivants du dieu [4] »,

1) Ainsi dans C 3 du Louvre. Cfr. Maspero, *Études Egyptiennes*, t. I, p. 121-123.

2) Les deux rédactions dans Naville, t. I, pl. CXLI-CXLII, et *Einleitung*, p. 165.

3) Le chapitre cxxx dans Naville, t. I, pl. CXLIII-CXLIV, et *Einleitung*, p. 166 ; le chapitre cxxxiii, pl. CXLVI, et *Einleitung*, p. 167.

4) Le chapitre cxxxiv dans Naville, t. I, pl. CXLV, et *Einleitung*, p. 167.

avec le chapitre cxxxvi, « elle rame sur la barque du Soleil[1] ». Le chapitre cxxxii l'autorise à « circuler à son aise pour aller voir sa maison[2] ». Tout cela parait n'avoir que peu de rapports avec les doctrines dont je viens de parler, et pourtant, si l'on pénètre dans le sens des formules, on reconnait bientôt que tout s'explique et s'enchaine sans trop de difficulté. Jusqu'au chapitre cxxv, le mort n'a pas eu à s'occuper de la rétribution, et sa condition s'est réglée d'après d'autres lois que celles de la justice divine : du moment qu'il avait récité la prière et accompli le rite exactement, il avait droit à ce qu'il demandait. La théologie d'Abydos, qui domine, comme je l'ai dit, dans les chapitres que j'examine, ne supprime pas la valeur intrinsèque de la formule et de l'offrande, mais elle y joint un sentiment nouveau, celui de la vertu et de la vérité. L'entrée aux Jardins d'Ialou, l'accès à la barque solaire, la jouissance du tombeau, ou, comme dans le chapitre cxxxii, de la maison que le mort s'est construite, ne sont de droit qu'après le jugement et comme sanction du jugement. « Je suis arrivé, dit-il, et je n'ai pas été trouvé défaillant, car la balance n'a rien marqué contre moi[3]. » D'autres chapitres complètent ceux-là de détails nouveaux, tous empruntés à la légende osirienne. On sait le rôle que joue la flamme dans les mythes relatifs aux morts, les foyers éteints dans la maison funéraire, puis rallumés quand le cadavre est sorti pour ne plus revenir, les feux entretenus sur la tombe ou dans la tombe au moment de l'enterrement, pour que l'âme puisse s'éclairer et se chauffer dans la nuit de l'autre monde. Les Égyptiens célébraient chaque année, à propos d'Osiris, cette fête solennelle dont parle Hérodote, et pendant laquelle chacun allumait le soir devant sa maison une lampe consacrée[4]. C'est à cette « production de la flamme » que font allusion les deux chapitres cxxxvii A et cxxxvii B[5]. La flamme, qui « règle la nuit après le jour, vient au mort » ; Sit, l'ennemi d'Osiris, l'avait cachée par ses sortilèges, mais les défenseurs du dieu la lui ont rendue. Le chapitre

1) Le chapitre cxxxvi dans Naville, t. I, pl. CXLVIII-CXLIX, et *Einleitung*, p. 167-169, avec deux rédactions, dont la seconde ne se rencontre plus dans la recension saïte.

2) Le chapitre cxxxii dans Naville, t. I, pl. CXLV, et *Einleitung*, p. 166.

3) Litt. « a été vide de mon action, » Naville, t. I, pl. CXLV, l. 3-4.

4) Hérodote, II, lxii.

5) Les deux rédactions dans Naville, t. I, pl. CL-CLI, et *Einleitung*, p. 169.

suivant introduisait le défunt, identifié avec Osiris, dans sa cité d'Abydos, où les dieux ses gardiens l'accueillaient avec des cris de joie[1]. Venait ensuite la formule grâce à laquelle il avait sa part de toutes les offrandes qu'on présentait à Osiris pendant les fêtes des morts[2]. Et là ne s'arrêtaient pas les effets de la justice du dieu : l'âme, reconnue bonne, avait accès non pas seulement dans la ville sacrée d'Abydos, mais dans tous les domaines infernaux, dans les portes, dans les « pylones du palais d'Osiris aux Jardins d'Ialou », il s'y approvisionnait et s'y débarrassait de ce qu'il y avait de mauvais en lui, il en parcourait les îles aux contours bizarres. La disposition de sa chambre funéraire[3], réglée sur celle du tombeau d'Osiris, lui assurait, par son orientation, la protection des quatre enfants d'Hor, les dieux des quatre maisons du monde : une représentation abrégée de cette disposition lui conférait tous les bénéfices de l'original et formait le chapitre CLI[4].

A partir de cet endroit, le livre reprend une à une toutes les précautions qui avaient été prises auparavant pour garder l'intégrité du corps et par suite celle de l'âme, mais en les adaptant au caractère du mythe osirien tel qu'il s'est développé plus spécialement à Abydos. Le mort se construit de nouveau sa maison sur terre[5]. Il échappe aux filets dans lesquels les pêcheurs divins prennent les ennemis d'Osiris, les complices de Sit transformés en poissons[6]. Il ne lui suffit pas d'avoir échappé aux dangers de destruction violente, il doit encore éviter la décomposition lente dans son tombeau. Une formule générale lui accorde cette faveur[7], puis une série d'amulettes en confirme l'effet dans le détail. Le tat, la boucle de ceinture, le chacal, le vautour, la colonnette, le chevet, placés

1) Le chapitre CXXXVIII dans Naville, t. I, pl. CLII, et *Einleitung*, p. 169.

2) Les chapitres CXLI, CXLIII dans Naville, t. I, pl. CLIII et *Einleitung*, p. 170-171.

3) Ces chapitres, qui portent les numéros CXLIV, CL dans Naville, t. I, pl. CLIV-CLXXII, et *Einleitung*, p. 171-179.

4) Naville, t. I, pl. CLXXIII, et *Einleitung*, p. 180-182.

5) Chapitre CLIII dans Naville, t. I, pl. CLXXVI, et *Einleitung*, p. 182.

6) Le chapitre CLIII dans Naville, t. I, pl. CLXXVI-CLXXVIII, et *Einleitung*, p. 182, en deux versions différentes.

7) Chapitre CLIV dans Naville, t. I, pl CLXXIX. et *Einleitung*, p. 183. On l'écrivait de préférence, à l'époque thébaine, sur une bandelette de momie ; c'était un véritable amulette préservateur.

sur la momie, étaient comme les pièces d'un armure magique destinées chacune à défendre une partie du corps : douze chapitres (CLIV-CLXVI) en exposaient l'usage et en consacraient l'emploi [1]. Il est inutile de pousser plus loin cette analyse [2] : qu'on examine les derniers chapitres, et l'on verra qu'ils se laissent tous ramener plus ou moins complètement à la forme abydénienne du mythe osirien et du mythe solaire. S'ils ont parfois le même titre et le même objet que plusieurs des morceaux de la première partie, la conception de laquelle ils dérivent diffère sensiblement des conceptions qui ont inspiré les chapitres antérieurs. A les négliger, le *Livre des Morts* n'aurait pas été complet, et l'âme aurait couru le risque de rencontrer des dangers contre lesquels ses instructeurs ne l'avaient pas prémunie suffisamment. Sans doute l'inconvénient était grave d'allonger outre mesure les rouleaux de papyrus, mais il s'agissait de la vie ou de la destruction d'une âme, et l'enjeu était si considérable qu'on ne devait rien négliger afin de mettre le plus de chances de son côté. Mieux valait pour le mort être trop instruit que manquer de ressources au moment critique de sa destinée.

Je ne sais si les personnes qui ont lu ces pages admettront comme moi qu'il y a dans le *Livre des Morts* un ordre plus rigoureux que celui qu'on y a reconnu jusqu'à présent. Malgré les six années que j'ai employées à l'étudier, bien des points me paraissent encore douteux, et certains chapitres sont toujours placés en certains endroits sans que j'aie réussi à en soupçonner la raison. Je ne doute pas cependant que cette raison existe, qu'elle était valable pour les Égyptiens, et que nous la devinerons, le jour où nous aurons dépouillé nos idées modernes sur les religions anciennes plus complètement que nous n'avons fait jusqu'à présent. Le cadre est fixe et se rencontre toujours le même dans les manuscrits suf-

1) Les chapitres CLV, CLXVII en partie seulement, dans Naville, t. I. pl. CLXXX-CLXXXVI, et *Einleitung*, p. 183-185.

2) Je me bornerai à remarquer ici que la vignette du chapitre CLXVIII A (Naville, t. I, pl. CLXXXVII, et *Einleitung*, p. 185-187) se trouve en partie sur une stèle d'Abydos de la XII[e] dynastie, qui a été reproduite par Gayet, *Musée du Louvre, stèles de la XII[e] dynastie*, pl. LIV, où l'inscription, malheureusement mutilée, renferme de nombreuses allusions aux rites osiriens. C'est une confirmation de ce que j'ai dit au sujet de l'origine abydénienne de ces derniers chapitres.

fisamment étendus pour qu'on doive y voir autre chose que des recueils d'extraits plus ou moins longs. Les chapitres principaux se suivent dans un ordre presque constant, et, si la série est interrompue, ce n'est le plus souvent que pour des chapitres fort courts ou d'importance secondaire. Ces interversions ont d'ailleurs des motifs qu'on saisit d'ordinaire assez vite quand on étudie les chapitres qui en sont l'objet. Elles portent sur des formules qui peuvent s'appliquer indifféremment aux différentes doctrines et aux différents mythes qui se partagent le Livre. Elles se produisent surtout quand l'objet de la formule transposée se rapprochait, au moins en apparence, de l'objet des formules au milieu desquelles on la transposait. J'ai déjà signalé plus haut un cas de ce genre : les chapitres c, ci, cii ont été attirés à la place qu'ils occupent par la confusion établie entre le bac du mythe osirien et la barque solaire. Je pourrais multiplier les exemples, si je ne craignais de prolonger outre mesure un article déjà bien long. Le mélange des doctrines dans les esprits justifie le mélange des chapitres dans les livres. Sans doute, le dévot, qui tenait pour la doctrine osirienne dans toute sa pureté, n'avait besoin que du chapitre xcix. Son âme, arrivée au bord du lac de l'Autel, réclamait un bac pour le traverser et aborder aux Jardins d'Ialou : le chapitre xcix lui fournissait le bac nécessaire. Mais celui qui mêlait la doctrine solaire aux doctrines osiriennes croyait que le passage ne pouvait s'accomplir heureusement que dans la barque de Râ, et aurait été désappointé, s'il n'avait eu à sa disposition que la formule du bac ordinaire. Les chapitres c, ci et cii étaient là pour lui donner satisfaction : ils mettaient la barque de Râ à sa disposition et le menaient aux Jardins d'Ialou par d'autres moyens, mais aussi sûrement que le chapitre xcix menait ceux qui avaient confiance en son efficacité. Le *Livre des Morts*, ne s'adressant pas à un seul, mais à tous, avait un peu ce caractère impersonnel qu'on exige d'un *Guide du Voyageur* : si l'agencement des parties ne nous en parait pas toujours clair, c'est que nous ne savons plus bien des choses que chaque Égyptien savait dès l'enfance, comme article de foi.

J'ai parlé jusqu'à présent comme si le *Livre des Morts* nous était réellement parvenu en plusieurs rédactions différentes, dont deux au moins, la rédaction thébaine et la rédaction saïte, nous sont assez complètement connues. C'est, en effet, l'hypothèse que M. Naville expose après tant d'autres, dans son introduction, et

qu'il accepte pour démontrée : « La codification du *Livre des Morts* s'opéra probablement sous les Saïtes. C'est alors qu'on ajouta les quatre derniers chapitres qui renferment plusieurs mots bizarres et d'origine étrangère. C'est alors qu'on établit l'ordre de succession et le texte des chapitres : les papyrus diffèrent encore beaucoup par la longueur, mais les chapitres s'y succèdent à peu d'exceptions près de la même manière qu'au papyrus de Turin. Les variantes sont bien moins importantes, et consistent principalement en corrections d'erreurs ou en diversités d'orthographes[1]. » Les faits matériels, sur lesquels M. Naville s'appuie, ne sont-ils pas susceptibles d'être expliqués autrement qu'il ne le fait ? J'ai eu, il y a longtemps déjà, l'occasion de collationner les papyrus saïtes du Louvre et d'en étudier la plus grande partie[2]. J'en ai tiré jadis la conclusion qu'à côté des variantes accidentelles qu'on y remarque, il y a des variantes voulues qui s'attirent et se répondent mutuellement. L'uniformité n'est donc peut-être pas aussi grande dans ces papyrus saïtes que l'a pensé M. Naville, et il y aurait lieu de rechercher s'il ne convient pas de les diviser en groupes de même nature que ceux qu'on a établis dans les papyrus d'origine thébaine. Et de fait, si on les examine attentivement, on remarque bientôt chez beaucoup d'entre eux des ressemblances de détail qui indiquent une origine commune. Par exemple, le nom d'un dieu, celui de Thot ou d'Atoumou, sera écrit avec une orthographe spéciale dans une quinzaine de papyrus. Un mot ou un ensemble de signes aura été omis, et l'espace qu'il aurait dû occuper laissé en blanc par le scribe, dans tous les manuscrits de la même série, ce qui nous oblige à supposer un original commun, où le mot et les signes avaient été détruits, ou étaient devenus illisibles par accident ou par usure[3]. Une version abrégée d'un chapitre important se trouvera insérée dans tous les manuscrits qui présentent déjà l'un ou l'autre des caractères que je viens d'indiquer, aux lieu et place de la version complète. Bref, en appliquant à la critique

1) Naville, *Einleitung*, p. 36.

2) Le résultat de cette étude est demeuré presque entièrement inédit ; on trouvera pourtant une édition critique du chapitre CLVI dans mon *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, I. *Le chapitre de la boucle*, p. 1-14.

3) J'ai déjà signalé un fait identique pour les manuscrits du rituel de l'Embaumement (*Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, p. 16.)

des manuscrits égyptiens du Louvre les mêmes procédés qu'on a appliqués à celle des manuscrits grecs, on arrive à les grouper par familles, dérivées chacune d'un seul manuscrit plus ancien. Si, parcourant les inventaires du musée pour rechercher l'origine des papyrus, et remontant, grâce aux indications acquises de la sorte, jusqu'au premier possesseur, on finit par connaître la provenance de chacun d'eux, on s'aperçoit bientôt que beaucoup de ceux dont on peut reconstituer l'histoire, ont été découverts à Thèbes. Les noms et titres des gens pour qui ils ont été écrits, confirment l'exactitude des renseignements ainsi obtenus : ce sont des prophétesses de Khonsou et de Thot, filles de membres du sacerdoce d'Amon-Râ, des prêtres et des prêtresses d'Amon-Râ ou de Montou thébain, appartenant par le sang ou par des alliances à cette grande famille des prophètes de Montou et d'Amon, toute-puissante à Thèbes, de l'époque saïte à la fin de l'époque grecque, et dont les cercueils historiés encombrent les magasins du musée de Boulaq. D'autres papyrus, en plus petit nombre, proviennent de Saqqarah et se rattachent à des originaux memphites ; mais le temps m'a manqué jusqu'à présent pour les analyser en détail. Bref, j'en suis arrivé à me convaincre que la plus grande partie des *Livres des Morts*, d'époque saïte et d'origine thébaine, ont été copiés sur quatre ou cinq exemplaires-types, conservés dans les archives des corporations chargées de l'embaumement et de l'équipement des momies. Cela n'a rien d'étonnant si l'on songe, en premier lieu, que, même au temps de la splendeur de Thèbes, le nombre de ces corporations ne devait pas être très considérable pour une population qui, malgré tout ce qu'on en a dit, n'a peut-être jamais atteint le chiffre de cent cinquante mille âmes ; en second lieu, qu'à partir de la XXIIe dynastie, la population diminua sans cesse, et, par suite, le nombre des corporations funéraires. Quatre ou cinq compagnies et, par conséquent, quatre ou cinq exemplaires-types suffisaient amplemement aux besoins de l'industrie mortuaire. Ces exemplaires n'étaient pas renouvelés fréquemment, car on voit, par les blancs et les omissions signalées plus haut, que l'on continuait à les prendre pour modèle quelque temps au moins encore après qu'ils n'étaient plus en bon état. Quand ils étaient hors d'usage, on en était réduit à les remplacer par une copie complétée sur l'exemplaire d'une compagnie voisine.

Si les choses se sont passées de la sorte, comme je pense, les

ressemblances extraordinaires qu'on a signalées entre les papyrus d'époque saïte s'expliqueront aisément. Il n'y a pas eu, vers l'avènement des Psamitik, codification voulue du *Livre des Morts* : l'uniformité viendrait uniquement de ce qu'on a reproduit pendant des siècles un petit nombre d'exemplaires-types, peut-être dérivés eux-mêmes de un ou deux exemplaires plus ou moins corrects d'époque thébaine. L'identité serait le résultat d'un accident matériel, et l'histoire de la prétendue recension saïte ne serait plus qu'une histoire analogue à celle de la plupart des textes classiques de l'antiquité grecque et latine.

G. Maspero.

L'APOLOGETIQUE DE TERTULLIEN

ET

L'OCTAVIUS DE MINUCIUS FELIX

Depuis le milieu du XVII[e] siècle, on dispute pour savoir si la première défense du christianisme, écrite en langue latine, est l'*Apologétique* de Tertullien ou l'*Octavius* de Minucius Félix [1]. On convient du moins en général qu'entre les deux ouvrages les rapports sont tels, que l'un des deux est nécessairement en plusieurs endroits une imitation de l'autre [2] : ce fait sert de base commune à la discussion.

Avant qu'elle eût commencé, c'est Tertullien qu'on regardait comme l'écrivain original. La priorité lui a été de plus en plus contestée. Surtout une dissertation d'Ebert, l'éminent auteur de l'*Histoire de la littérature chrétienne latine*, a terriblement compromis sa cause [3]. Depuis dix-huit ans que cette dissertation a été publiée, elle conserve en Allemagne une grande partie de son

1) La dispute fut ouverte en 1641 par un savant réformé français, le ministre David Blondel, dans ses *Éclaircissements familiers de la controverse de l'Eucharistie*. Voir Paul de Félice, *Étude sur l'Octavius de Minucius Felix*, 1880.

2) M. Hartel, connu pour son excellente édition des œuvres de Cyprien, pense que Tertullien et M. Felix ne dépendent pas l'un de l'autre, mais tous les deux d'un original commun qui ne nous serait pas parvenu (*Zeitschrift für die oest. Gymn.*, 1869). Mais il est, à ma connaissance, seul de son opinion qui, toute séduisante qu'elle paraisse au premier abord, n'est réellement pas soutenable. Elle a été réfutée en dernier lieu par Reck (*Theologische Quartalschrift*, 1886, erstes Quartalheft).

3) Ebert, *Tert. Verhæltniss zu Min. Fel.*, dans les *Abhandlungen der phil. hist. klasse der Koenigl. Saechs. Ac. der Wissenschaft*. 1868 (et tirage à part). Son *Histoire*, postérieure, a commencé à paraître en 1874.

crédit et parait faire autorité en France. L'ancienne opinion passe pour vieillie. Chez nous on se contente ordinairement de la condamner à l'occasion et d'une manière assez sommaire[1]. Dans les revues allemandes, le sujet est repris de temps en temps dans son entier et traité avec une sorte de passion. Les compatriotes d'Ebert ont ruiné quelques-uns de ses arguments, mais en le critiquant sur tel ou tel point, presque tous persistent à lui donner raison pour le fond[2].

Je voudrais soutenir l'ancienne opinion, véritablement aujourd'hui trop dédaignée. Je crois non seulement qu'il y a quelque chose à dire en sa faveur, mais même qu'on peut en démontrer la justesse, et précisément par la méthode de la comparaison littéraire dont on se sert surtout contre elle, avec une apparence de force. J'essaierai donc, dans la première partie de ce travail, d'établir l'antériorité de Tertullien par cette méthode, après avoir dit quelques mots sur la question des témoignages. Je discuterai ensuite les principales objections de la thèse contraire. En dernier

1) Voir cependant Aubé, *Histoire des Persécutions*, 2e vol., 1878, qui s'appuie surtout sur Keim (*Celsus*, 1873); et de Félice, ouvrage cité, qui s'appuie surtout sur Ebert. M. Renan, dans son *Marc Aurèle*, se contente d'une note de quelques lignes, où il renvoie à Ebert et à Keim.

2) Après la dissertation d'Ebert parue en 1868, M. Hartel (article cité) la combattit en 1869. Ebert n'en maintint pas moins dans son *Histoire*, en 1874, l'antériorité de M. Felix qui avait été aussi soutenue par Keim dans son *Celse*, en 1873. En 1878, Bonwetsch, dans son livre sur la date de la composition des écrits de Tertullien, se range aux raisons d'Ebert. En 1881, M. Schultze, dans les *Jahrb. für protest. Theol.*, reprend la thèse de l'antériorité de Tertullien et fait descendre l'*Octavius* jusqu'au temps de Dioclétien. Il est combattu, la même année et dans le même recueil, par Möller. M. Loesche (même recueil, 1882), sans se prononcer sur la date de l'*Octavius*, insiste sur les imitations qui en font, dit-il, une mosaïque, et dresse pour sa part le catalogue des passages qui lui paraissent empruntés à Athénagore. En 1883, M. Schwenke (même recueil), dans un des meilleurs articles sur la question, tient pour les conclusions d'Ebert, mais non sans critiquer certaines parties de son argumentation. Enfin, M. Reck (article cité), tout en concluant aussi dans le même sens, discute avec soin les opinions de ceux qui l'ont précédé. On consultera utilement, pour l'historique de la question, son article, une note de celui de M. Loesche, un article de la *Theol. Literaturzeitung* du 27 août 1881, par M. Neumann, et, en France, la thèse de licence de M. de Félice. Les ouvrages et les articles cités se trouvent à la bibliothèque de la Faculté de théologie protestante de Paris, à l'exception de celui de M. Hartel.

lieu, l'examen des rares circonstances historiques qui s'offrent ou se laissent deviner dans l'opuscule de Minucius Félix confirmera, si je ne me trompe, les résultats dûs à la comparaison littéraire.

I

Les témoignages et la comparaison littéraire.

Les témoignages sont ceux de Lactance et de Jérôme. Le premier de ces auteurs ne nous donne aucune indication chronologique. Au commencement du cinquième livre de ses *Institutions*, il juge les apologètes qui l'ont précédé lui-même, et n'est content d'aucun. D'après lui, Minucius Félix est trop incomplet ; Tertullien d'une lecture trop pénible ; aussi n'est-il pas assez connu. Cyprien les surpasse, mais ses écrits laissent encore à désirer. Évidemment Lactance a suivi l'ordre de mérite ou d'influence et non celui des temps. On a compliqué à tort notre problème, quand on a vu dans ce passage autre chose qu'une gradation littéraire.

Jérôme, dans trois de ses lettres, donne des énumérations d'écrivains latins célèbres, où se retrouvent chaque fois nos deux auteurs et où Tertullien occupe toujours le premier rang. Par malheur, ces énumérations ne concordent pas entre elles ; il les a écrites au courant de la plume, sans intention de faire un classement rigoureux ; on n'en peut rien conclure. Dans son Catalogue des écrivains ecclésiastiques, la notice sur Tertullien précède celle sur Minucius Félix. Mais cette indication peut encore ne pas paraître assez explicite, car Jérôme ne s'est pas toujours astreint dans son Catalogue à suivre l'ordre des temps. Voici pourtant, de sa part, un témoignage indubitablement chronologique. Ce sont justement les premières lignes de la notice sur Tertullien : « Maintenant, dit-il, on le considère d'une manière définitive comme étant, après Victor et Apollonius, le premier des Latins. » Quoi qu'on en ait dit, cela signifie clairement qu'après des recherches, les curieux d'histoire littéraire chrétienne chez les Latins, n'avaient trouvé que ces deux auteurs dans la période antérieure à Tertullien et, par suite, qu'il venait chronologiquement le premier après eux. Ce passage restitue à la place assignée par Jérôme à Tertullien dans le Catalogue, toute son importance : il donne même une certaine valeur au fait que le nom de Tertullien vient toujours en

tête de chacune des trois énumérations d'écrivains célèbres qui se trouvent dans les épitres, en particulier dans l'épitre à Magnus, qui est elle-même comme un catalogue des écrivains ecclésiastiques.

Ainsi, le témoignage de Jérôme est constamment, et au moins une fois de la manière la plus nette, en faveur de l'antériorité de Tertullien. De plus, il n'y a (contrairement à ce qu'on a dit quelquefois) aucune contradiction entre ses indications et celles de Lactance, ces dernières ne se rapportant pas à l'ordre chronologique.

Le jugement de Lactance sur Tertullien n'en est pas moins à retenir. Après avoir loué sa science, il lui reproche un style pénible, le manque d'élégance et une grande obscurité ; défauts qui, en rebutant les païens, s'opposaient à l'influence missionnaire de ses écrits. Les chrétiens durent regretter de bonne heure qu'une telle force produisît si peu d'effet. L'un d'eux put avoir le désir de lui rendre son utilité en la faisant passer dans un ouvrage clair et agréable. Si ce chrétien fut Minucius Félix, une des raisons au moins de ses imitations de Tertullien serait toute naturelle. Cette raison se combine d'ailleurs avec d'autres, tirées de la nature particulière de son talent, ainsi que nous allons le voir par l'examen littéraire de l'*Octavius*.

Certains écrivains ont le talent de s'approprier les pensées, les sentiments et même les tours d'autres écrivains sans cesser d'être eux-mêmes : ils savent fondre dans leur style ces matières étrangères qui les enrichissent et ne les embarrassent pas. Ainsi chez nous Montaigne, Boileau, La Fontaine, André Chénier. Loin de dissimuler leur industrieuse pratique, ils en tirent gloire : les deux derniers ont joint à l'exemple la théorie. Minucius Félix, bien au-dessous d'eux comme auteur, cela va sans dire, n'en est pas moins un artiste de ce genre et l'un des plus étonnants. D'une hardiesse singulière, c'est la littérature de sa propre langue qu'il butine. Parmi les nombreux auteurs qu'il met à contribution d'une manière incontestée, Cicéron est au premier rang ; Sénèque vient ensuite. Puis, à une grande distance, Salluste, Virgile, Florus et d'autres. Une place doit être faite à Fronton, mais on en ignore l'importance. Car si Minucius cite, comme on sait, un discours de Fronton, qui était dirigé, au moins en partie, contre les chrétiens, ce discours ne nous est pas parvenu, et nous n'en avons connais-

sance que par la très courte et très insuffisante mention qui en est faite dans l'*Octavius*.

Puisque les principaux écrits exploités par notre auteur sont ceux de Cicéron et de Sénèque, voyons comment il procède à leur égard ; c'est le meilleur moyen de nous préparer à étudier la nature de ses rapports avec Tertullien. Commençons par les imitations de Cicéron, non seulement parce qu'elles sont de beaucoup les plus considérables, mais parce qu'on me paraît avoir émis à tort l'opinion qu'elles portent sur le plan même de l'*Octavius*, et avoir ainsi donné tout d'abord une idée fausse de la manière dont Minucius Félix se sert des auteurs.

Commençons par rappeler en quelques mots le contenu de l'*Octavius*.

Minucius Félix l'a écrit pour les païens cultivés de son temps. Il les trouve sceptiques, mais attachés par tradition et par politique à la religion nationale et irrités de la voir menacée par des fanatiques ignorants, dont le nombre grossit tous les jours. Il veut d'abord les tirer de leur scepticisme en leur démontrant l'existence du Dieu unique et de sa Providence : c'était le premier article de foi des chrétiens, et c'est par là qu'ils commençaient l'instruction des catéchumènes. Il montre ensuite que sur ce point le christianisme est d'accord avec les systèmes des grands philosophes. Puis, passant de l'exposition à la réfutation, il attaque le paganisme et la prétention des Romains d'être redevables de leur grandeur à leur respect pour les dieux. Il termine en détruisant les préventions de toute sorte que l'ignorance et la haine avaient amassées contre le christianisme. Quant à l'exposition des dogmes particuliers de la religion nouvelle, il la remet à une autre fois, persuadé d'ailleurs d'en avoir dit assez pour que le lecteur se fasse chrétien. Cette apologie a la forme d'un dialogue, ou plutôt d'un procès plaidé par deux avocats devant un juge. Le païen Cécilius Natalis et le chrétien Octavius Januarius parlent l'un après l'autre, le premier développant les sentiments des païens tels que je les ai indiqués, le second lui répondant de point en point, conformément au résumé que je viens de faire. Ils ont pris pour juge Minucius lui-même, leur ami commun. Mais celui-ci n'a pas besoin de rendre la sentence, car auparavant le païen se déclare convaincu et converti.

Dans cet opuscule, Minucius se montre nourri de la lecture des

œuvres de Cicéron. Il a spécialement utilisé le traité *de la Nature des dieux*. D'après M. Ebert, il en aurait même pris le plan pour modèle. Cependant son but et celui de Cicéron sont tout différents. L'un veut conduire les païens au christianisme, l'autre entrechoquer les opinions des philosophes. La démonstration du premier des dogmes chrétiens, l'accord sur ce dogme des philosophes avec les chrétiens, la réfutation de la religion opposée à celle des chrétiens, sont trois des principaux objets de Minucius : le quatrième, la question des préjugés contre les chrétiens, occupe à lui seul la dernière moitié de chacun des deux discours. Le traité de Cicéron se compose de l'exposition de la théorie des épicuriens sur la nature des dieux et de sa réfutation au nom de l'Académie ; puis de l'exposition de la théorie des stoïciens sur le même sujet et de la réfutation que l'Académie s'empresse aussi d'en faire. On ne voit pas, jusqu'à présent, grande analogie entre les deux plans. Il est vrai que le débat sur la Providence se retrouve dans les deux traités : mais c'est avec un autre ordre et à une autre place. Il est vrai aussi que Cicéron signale le respect de la religion comme une des causes de la grandeur romaine, mais cette idée, sur laquelle nous aurons à revenir et qui était autrement vivante chez les païens dans la période de l'empire que du temps de Cicéron, ne peut pas être considérée comme faisant partie du plan du traité de ce dernier, car elle y occupe une place très secondaire. Pour passer du fond à la forme, celle du dialogue est commune aux deux ouvrages. Mais depuis Platon au moins, elle était banale. Justin l'avait déjà introduite dans la littérature chrétienne, et c'est lui qui devrait être considéré sous ce rapport comme le modèle de Minucius Félix, si l'on n'aime mieux chercher dans les controverses familières de chaque jour, par lesquelles se manifestait l'activité missionnaire, ou peut-être même dans le souvenir d'un épisode réel, le type du cadre adopté par notre auteur. Quant aux personnages, ceux de Cicéron sont des hommes politiques considérables, ceux de Minucius de simples avocats. Les premiers discutent, sans s'échauffer, des problèmes purement philosophiques : les seconds se passionnent en rivalisant d'ironie, d'indignation ou d'amertume au sujet de la question religieuse, par laquelle la société de l'empire est toute troublée. Le doute inquiet et superstitieux du païen Cécilius Natalis ne rappelle ni l'assurance moqueuse du sénateur épicurien Velleius, ni le calme

et fin scepticisme que l'académicien Cotta découvre librement à ses amis dans ses jardins, mais qu'il cache en public sous son masque de pontife. La marche des deux dialogues est aussi toute différente. Comment les deux expositions de Cicéron, suivies chacune d'une critique et où le lecteur est laissé libre de conclure, ont-elles un air de ressemblance avec le drame de l'*Octavius*, dont l'introduction est si particulière, et qui se dénoue par la victoire du chrétien ? Ce dernier contraste est si grand, que M. Ebert lui-même l'a signalé.

Je pourrais insister, en opposant à ceux qui voient dans le plan de l'*Octavius* une imitation du plan du traité *sur la Nature des dieux*, ceux qui font consister le plan du même *Octavius* dans un résumé et une réfutation du discours que Fronton aurait faits contre les chrétiens. Mais je crois en avoir dit assez pour montrer que le plan de l'*Octavius* n'est pas modelé sur celui du traité *de la Nature des dieux*, et qu'il en est même très différent. Ce plan est remarquable par sa simplicité et par la belle ordonnance de ses parties. Le discernement des rapports essentiels d'un sujet et de leur classement logique, qui passe à bon droit pour la qualité maitresse de l'écrivain, était possédé à un haut degré par Minucius Félix. Il se taille des matériaux dans les monuments d'autrui comme dans une carrière, mais (et c'est un point qu'il fallait éclaircir pour déterminer le vrai caractère de son imitation littéraire) son architecture est bien à lui.

Parmi ces matériaux, ceux qu'il a pris chez Cicéron sont en si grand nombre, que leur nomenclature a pu remplir une dissertation spéciale. Les procédés au moyen desquels il les utilise, sont naturellement à peu près les mêmes que ceux qu'ont plus tard décrits La Fontaine et surtout André Chénier. Celui qu'il emploie le plus fréquemment, consiste à transporter dans son ouvrage des endroits d'une étendue variable, sans en altérer l'idée. Il les introduit d'une manière si naturelle, que si l'on ne connaissait l'original on ne devinerait jamais :

La couture invisible et qui va serpentant
Pour joindre à son étoffe une étoffe étrangère.

Comme il n'a pas la ressource de la traduction, il fait siens ces endroits en leur donnant, au moyen de certaines modifications, la couleur et la vie de son esprit. Au besoin, il sait les condenser

sans être sec et sans avoir l'air d'un abréviateur. Quelquefois son imitation est plus déguisée. Ainsi, s'emparant d'un très long passage, il trouvera le moyen, sans rien changer aux faits et à la plupart des expressions, de tourner la pensée générale en un sens contraire à celui de l'original, comme lorsqu'il prend à l'épicurien Velléius son énumération railleuse des systèmes des philosophes, et qu'il la transforme en une éloquente déposition des mêmes philosophes en faveur de l'existence du Dieu unique. Ou bien c'est une métaphore qu'il fera servir à illustrer une autre idée. Octavius veut *dissoudre dans le courant* de la vérité l'amère souillure des *outrages* dont le christianisme a été l'objet. Dans le traité *de la Nature des dieux*, le stoïcien Balbus se propose de développer sa théorie avec l'abondance du discours continu, et non de la réduire en syllogismes, car de même que l'eau d'un fleuve ne se gâte pas, tandis que le contraire arrive pour celle qu'on enferme dans un bassin ; ainsi, *le courant du discours dissout les critiques*, tandis qu'une théorie enfermée dans des syllogismes est plus facilement attaquable. Octavius s'indigne, Balbus explique pourquoi il emploiera un mode d'exposition plutôt qu'un autre. L'image elle-même, dans le discours d'Octavius, a changé de caractère : elle est devenue presque mystique. Enfin, il est dans les deux passages un même terme que j'ai dû traduire chaque fois d'une autre manière, parce que les deux auteurs ne l'entendent pas dans le même sens.

Tantôt je ne retiens que les mots seulement ;
J'en détourne le sens et l'art sait les contraindre
Vers des objets nouveaux qu'ils s'étonnent de peindre.

Ailleurs, Minucius combinera deux passages analogues, mais pris à des traités différents

Unissant des métaux dont il forme le sien.

Il serait trop long de dresser la liste complète de ses procédés, familiers en somme à nos bons élèves de rhétorique. A peine est-i nécessaire d'ajouter que Minucius, qui *pillote* si abondamment Cicéron, ne le nomme jamais et que pourtant on n'a pas été juste en l'accusant de plagiat. Il n'a commis ni la malhonnêteté ni la maladresse de vouloir employer son art à dissimuler complètement ses larcins. Ce lettré, nous ne l'avons pas oublié, s'adresse à des

lettrés. Après les avoir délectés par la mignardise de son introduction, il leur procure le plaisir de s'applaudir de leur culture et de leur finesse quand ils reconnaissent à l'improviste et sous la piquante diversité des déguisements l'auteur classique qui ne leur est pas moins familier qu'à lui. Ce qu'on peut dire c'est que, jusqu'à présent, Minucius s'offre à nous comme plus industrieux que fécond, et même comme plus lettré qu'érudit, car plusieurs fois les noms et les opinions des auteurs qu'il cite font partie des morceaux qu'il tire de Cicéron. Cette dernière remarque nous prépare autant que les précédentes à l'étude directe de ses rapports avec Tertullien. Avant de les aborder, caractérisons ses emprunts à Sénèque.

Les écrivains chrétiens de langue latine ont généralement aimé Sénèque, où ils retrouvaient tant d'idées et de sentiments conformes aux leurs. Outre ceux de ses ouvrages qui nous restent, ils en utilisaient qui se sont perdus et que nous ne connaissons guère que par des fragments qu'ils nous ont transmis, comme ses *Exhortations*, ses *Livres de Philosophie morale* et son *Traité des Superstitions* auquel on doit faire une place à part à cause des ressources qu'il leur fournissait pour la polémique. Minucius Félix a exploité, parmi les œuvres de Sénèque que nous possédons, les *Épîtres* et le *Traité sur la Providence*. Il ne s'est pas moins servi des livres aujourd'hui perdus, mais comme il ne nomme pas plus Sénèque que Cicéron, on n'aurait jamais soupçonné cette dernière sorte de larcins si certaines des citations de livres perdus de Sénèque faites avec le nom de leur auteur par Lactance et par saint Augustin ne nous découvraient l'origine de tel ou tel endroit de l'*Octavius*. Le travail de recherches est ici nécessairement limité par le champ étroit des citations de Lactance et d'Augustin, mais si l'on avait sous les yeux les traités même de Sénèque, peut être y ferait-on d'autres découvertes[1].

Pour le fond des choses, Minucius avait surtout demandé à Cicéron des noms et des opinions de philosophes et de mythologues ainsi que des raisonnements philosophiques. Il demande surtout à Sénèque, d'un côté, des sorties railleuses ou dédaigneuses à propos des dieux, de leurs prêtres et du sot fanatisme de la

1) Cf. pour le passage sur le mystère d'Osiris, c. 22, le passage de Senèque sur le même sujet analysé par saint Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 10.

foule, de l'autre, des considérations positives sur la pureté du culte à rendre au vrai Dieu et (pour expliquer comment ce Dieu permet les persécutions) sur la manière dont il éprouve l'homme de bien. Quant aux procédés littéraires, ils sont du même genre que ceux dont il use avec Cicéron, mais moins variés, puisque les emprunts faits à Sénèque sont bien moins nombreux. C'est pourtant dans ces derniers que se trouve le plus singulier exemple de la dextérité littéraire de Minucius. Il s'agit de l'attitude des martyrs vis-à-vis de leurs bourreaux. Ce fameux passage, d'un mouvement si passionné, est calqué, comme on sait, avec les modifications nécessaires, sur le mouvement d'un passage non moins fameux où Sénèque, dans son *Traité de la Providence*, admire le spectacle de la lutte de l'homme de bien contre la fortune.

Ce qui précède permet de répondre en passant à un des arguments de M. Ebert. Comment, s'écrie-t-il, un auteur qui a pris Cicéron pour modèle aurait-il pu ensuite imiter Tertullien? On peut se contenter de lui demander : comment un auteur qui a pris Cicéron pour modèle aurait-il pu ensuite imiter le chef d'une école contraire, Sénèque? Et pourtant il en est ainsi. C'est que le mot d'imitation n'est pas tout à fait juste ; celui d'assimilation vaudrait mieux. Nous l'avons vu, en réalité Minucius ne prend personne pour modèle, pas même Cicéron, comme l'a cru M. Ebert. Il s'approprie à l'occasion ce qu'il trouve à sa convenance chez les autres.

En arrivant à ses rapports avec Tertullien, on remarque d'abord qu'ils sont au moins aussi nombreux que ses rapports avec Cicéron, ce qui donne tout de suite une idée de leur importance. On est aussi frappé de voir que de même que Minucius, en utilisant particulièrement le *Traité de la nature des dieux*, se montre en général nourri des œuvres de Cicéron, de même son *Octavius* soutient des rapports, non seulement avec l'*Apologétique*, mais aussi, quoique d'une manière beaucoup moins fréquente, avec des passages de plusieurs autres œuvres de Tertullien. Si la matière de ses emprunts à Cicéron avait été surtout philosophique et celle de ses emprunts à Sénèque plutôt morale et religieuse et dans un domaine déjà plus voisin de celui du christianisme, les rapports avec Tertullien, tout en comprenant quelquefois les matières précédentes, appartiennent pour la plus grande partie, comme on devait s'y attendre, à un domaine spécialement chrétien. Ce sont

des développements longs ou courts, mais d'une physionomie caractéristique, des citations, des réflexions, des traits, des mouvements d'éloquence, des railleries amères ou ironiques, de simples plaisanteries. Ce sont aussi des métaphores, des moules de phrases, des expressions détournées de leur sens, des mots singuliers. Il est inutile de donner des exemples : on ne conteste pas les faits, mais seulement leur explication.

Il nous parait difficile d'imaginer qu'ici Minucius, renonçant tout à coup à ses habitudes et à sa méthode, les transmette, pour ainsi dire, à un autre. La difficulté d'une telle hypothèse augmente si l'on remarque à quels endroits du dialogue se trouvent les rapports avec Tertullien. Dans les attaques du païen contre la Providence, ils ne se manifestent que par quelques tournures, quelques expressions, quelques analogies de détail, et cela est naturel, puisque cette partie du sujet de l'*Octavius* ne se trouve pas dans l'*Apologétique*. Dans la démonstration philosophique de l'interlocuteur chrétien, après le développement sur la Providence emprunté à Cicéron et avant d'arriver au dénombrement des opinions des grands philosophes pris au même auteur ; comme il s'agissait de prouver l'unité et l'immensité divines, Cicéron paraissant ici faire défaut[1] (surtout pour le sentiment de l'immensité divine qui ne se développa que plus tard), le vide qu'il laisse n'en est pas moins comblé fort à propos par un passage qui se retrouve avec quelques changements dans l'*Apologétique* et qui comprend entre autres beautés le magnifique mouvement sur l'âme naturellement chrétienne. Un peu plus loin, dans la partie du discours d'Octavius dirigée contre les dieux des païens, c'est encore conformément au traité de Cicéron qu'est développée la théorie évhémériste, d'ailleurs familière aux apologètes. Mais Cicéron n'avait pas parlé de Saturne, considéré comme un ancien roi du Latium. Cette nouvelle lacune est alors comblée avec non moins d'à-propos par Minucius avec un passage dont les traits essentiels se retrouvent

1) Il se peut qu'un ou deux traits du développement sur l'unité de Dieu aient été empruntés par Minucius à des passages perdus du premier livre de la République, où il est question de cette unité à propos de la préférence de Scipion pour le gouvernement d'un seul. Aucun de ces traits ne se retrouve d'ailleurs chez Tertullien (*Ap.* 17) qui, après avoir mentionné l'unité de Dieu, nsiste aussitôt sur son immensité et sur l'impossibilité où est l'homme de le connaître.

cette fois encore dans l'*Apologétique*. Enfin, lorsque Octavius arrive aux calomnies contre les chrétiens et à la justification détaillée de leur conduite, les rapports incontestables avec Tertullien se multiplient d'une manière saisissante. N'est-il pas dès maintenant raisonnable de penser que la partie chrétienne de l'*Octavius* a été surtout constituée au moyen de l'*Apologétique*, comme sa partie philosophique l'a été surtout au moyen du *Traité sur la nature des dieux*?

Cependant, quels que soient les procédés habituels de Minucius et tout significatifs que paraissent les emplacements occupés dans son traité par les morceaux en litige, on peut encore douter et se dire qu'à la rigueur Tertullien aurait pu se comporter vis-à-vis de Minucius comme Minucius lui-même s'est comporté vis-à-vis de Cicéron et de Sénèque. Il reste donc à réfuter directement cette hypothèse, en rappelant combien la manière de composer de Tertullien s'écarte de celle de Minucius Félix.

Minucius s'efface derrière des personnages de dialogue. Tertullien, dans tous ceux de ses ouvrages qui nous restent, s'adresse directement soit à des adversaires qu'il confond, soit à des frères ou sœurs qu'il régente. Dans chaque traité, d'un bout à l'autre de son discours, sa personnalité dominatrice demeure au premier plan. On la sent vibrer jusque dans les moindres parties de ses mouvements d'éloquence, jusque dans les derniers chainons de ses raisonnements. Minucius fait des écrivains profanes l'usage littéraire que nous connaissons : il les laisse entrevoir dans une sorte de clair obscur comme interprètes de la pensée des personnages derrière lesquels il s'est lui-même dissimulé. Tertullien met sa connaissance des auteurs en avant comme sa personne. Il n'use pas d'eux en lettré, mais il les cite en érudit. Ce sont des témoins dont il fortifie sa cause, non seulement par les faits qu'ils apportent, mais par l'autorité de leur nom. Voilà de quelle manière il emploie, entre beaucoup d'autres, Sénèque et Cicéron, ce dernier fort rarement. Le savant Varron, au contraire, est un de ses garants favoris. Il est évident qu'il lui arrive comme à Minucius ou à tout le monde, d'alléguer des faits sans les appuyer du nom d'un auteur. Mais ce qui ne lui arrive pas, c'est de prendre aux autres leur style. On ne le surprend jamais à cultiver l'art de ravir à des écrivains classiques ou non des tours ou des images, ni à joindre à son étoffe, par une couture invisible, une étoffe étrangère. Comme les chré-

tiens cultivés de langue latine, il devait lire beaucoup Sénèque. Un des derniers partisans de l'antériorité de Minucius, après des recherches qui doivent avoir été soigneuses, n'a réussi à découvrir, dans toutes les œuvres de Tertullien, que quatre ou cinq réminiscences de ce commerce avec Sénèque[1]. Quel est l'écrivain dont le style sortirait aussi original d'une épreuve analogue? On comprend que Minucius ait appliqué sa méthode aux œuvres de Tertullien : pourquoi Tertullien aurait-il changé de méthode, uniquement dans ses rapports avec Minucius?

Dira-t-on que c'est parce que Minucius était chrétien, et que les chrétiens se faisaient sans scrupule des emprunts les uns aux autres? Ici nous ne pouvons comparer la conduite de nos deux auteurs qu'à l'égard des Grecs, car les écrits des chrétiens de langue latine avec lesquels ils pourraient avoir des rapports ne nous sont pas parvenus.

Par cela même, la partie la plus délicate de la discussion, celle qui concerne les rapports de style entre deux écrivains de même langue, est écartée. Les apologètes grecs avaient réuni une quantité d'arguments contre les païens : Tertullien et Minucius puisent naturellement l'un et l'autre à cette sorte de trésor commun, mais ici encore la différence entre leurs procédés se manifeste. Minucius nous laisse ignorer l'existence de ses prédécesseurs : quant à Tertullien, il leur rend justice, du moins au début d'un de ses autres traités d'apologétique, et cela avant de donner un argument qu'il annonce comme nouveau et dont le développement remplira tout ce traité. Pour le dire en passant, cet argument est le témoignage de l'âme naturellement chrétienne, et il eût été difficile à Tertullien de le signaler comme une nouveauté, si l'*Octavius*, où cet argument se retrouve et dont Lactance nous fait connaître le succès, avait été déjà composé. On a cru prendre Tertullien en flagrant délit de plagiat parce que dans son traité contre les Valentiniens, il fait les emprunts les plus étendus à Irénée, sans le nommer, dit-on. Comment a-t-on pu oublier que dans les premières pages de ce traité, mettant certainement à contribution, comme il lui eût été impossible de ne pas le faire, la riche littérature théologique des Grecs, il commence par l'éloge de ceux

1) M. Schwenke, art. cité, pp. 275-5. Après un minutieux examen, je ne trouve qu'une ou deux de ces réminiscences qui soient incontestables.

qui ont réfuté avant lui l'hérésie valentinienne? Il les appelle des personnages remarquables par leur sainteté et par leur supériorité : il dit qu'ils ont à la fois exposé et réfuté la doctrine des hérésiarques dans des traités tout à fait complets ; il énumère alors un Justin, philosophe et martyr ; un Miltiade éloquent avocat des églises ; un Irénée minutieux investigateur de toutes les doctrines ; enfin Proculus, montaniste comme lui. Que veut-on de plus ? Quel singulier plagiaire que celui qui met en lumière avec tant de soin et tant d'honneur ceux qui ont traité avant lui le même sujet? S'il s'était pénétré de l'écrit de Minucius au point de lui emprunter des matériaux, des raisonnements, de longs développements, des ressources variées de style, et cela non seulement dans son *Apologétique*, mais dans plusieurs de ses autres ouvrages, ne l'aurait-il jamais nommé ?

Il est cependant quelqu'un que Tertullien reproduit et perfectionne souvent : c'est lui-même. Ainsi les écrivains originaux, quand ils ont à développer pour la seconde fois une pensée, la rendent facilement avec les tours qui leur avaient plu tout d'abord ; ou bien, lorsqu'il s'agit d'une simple idée, ils aiment à la reprendre jusqu'à ce qu'ils en aient trouvé la forme définitive. C'est ce qu'on voit par exemple chez Bossuet comme chez Tertullien.

II

Réponse aux principales objections tirées de la comparaison littéraire.

Les adversaires de la priorité de Tertullien, séduits par les belles proportions et par la clarté du traité du Minucius, ne remarquent pas assez à la suite de quel travail cet auteur leur procure le plaisir d'une lecture facile. Très fermes dans leur opinion, ils allèguent en sa faveur des faits qui détruiraient les considérations précédentes, s'ils étaient exacts ou s'ils renfermaient les conséquences qu'on croit pouvoir en tirer. D'après M. Ebert et ceux qui l'ont suivi, certaines parties de l'*Apologétique* seraient inintelligibles sans le secours de l'*Octavius*. De plus, parmi les passages contestés, quelques-uns, imités de Cicéron ou de Sénèque, porteraient ainsi la marque de Minucius Félix. D'autres contiennent des citations qui seraient visiblement de première main dans l'*Octavius* et

que l'auteur de l'*Apologétique* aurait non moins visiblement remaniées pour donner le change.

La première observation n'a pas la force qu'on lui suppose. Tertullien est aussi obscur dans ses autres ouvrages que dans l'*Apologétique*. Ce défaut vient d'une argumentation trop touffue et trop serrée, d'une érudition surabondante, de l'affectation d'archaïsme. Minucius en clarifiant à loisir les parties de l'*Apologétique* qu'il utilisait, agissait d'après la nature de son propre talent, et aussi, comme je l'ai fait remarquer au commencement de cette étude, d'après son devoir.

On donne pourtant des exemples qu'on regarde comme décisifs. On les tire d'abord du plan de l'*Apologétique*. Exposons-le donc[1].

L'*Apologétique* est un plaidoyer adressé aux juges par écrit, puisque dans les procès contre les chrétiens on leur refuse le droit de se défendre. L'auteur commence par montrer combien il est injuste de haïr et de maltraiter par pur préjugé des gens qu'on ne connait pas. Comme on lui oppose la nécessité d'exécuter les lois contre les chrétiens, il en fait voir l'iniquité et l'extravagance, ainsi que la possibilité de les abroger ou de les laisser tomber en désuétude, ce qui est arrivé pour tant d'autres lois. Les abords débarrassés, vient le gros du plaidoyer. Il se compose de la réfutation des accusations contre les chrétiens, en premier lieu de celle des crimes secrets, en second lieu de celle des crimes publics et sociaux. Ces accusations sont de plus, au fur et à mesure, rétorquées contre les païens. L'innocence de ses coreligionnaires démontrée, Tertullien réclame en leur faveur la liberté dont jouissent les philosophes, auxquels on passe tout et qui valent moins qu'eux. Maintenant, si les magistrats persistent dans leur injustice, c'est leur affaire : le sang des martyrs est la semence des chrétiens.

Un tel plan me parait simple et logique. M. Ebert voit dans la partie relative aux philosophes un épilogue rattaché d'une manière très lâche au sujet principal. Cela vient de ce qu'il a cru à tort que Tertullien avait voulu, dans cette partie, non réclamer pour les chrétiens la liberté des philosophes, mais prouver, en

1) M. Hartel, dont je n'ai pu lire l'article (mentionné plus haut) qu'après avoir écrit ce travail, a très bien montré que les reproches d'incohérence, etc., adressés à Tertullien, ne sont pas fondés.

suivant les traces de Minucius Félix, que le christianisme est la meilleure des philosophies. Cependant Tertullien établit très clairement son intention, d'abord au début puis à la fin de ce développement qui dès lors ne peut paraître que naturel, nécessaire et à sa vraie place.

M. Ebert considère comme un épisode singulier et introduit avec une maladresse dont on est tenté de sourire, le chapitre où Tertullien réfute la prétention des Romains d'être redevables de leur puissance à leur piété envers les dieux (ch. xxv). D'après lui, Tertullien, en utilisant l'*Octavius* assez à l'étourdie, se serait aperçu après coup qu'il aurait sauté le passage où ce point avait été traité par son modèle : il aurait alors réparé sa négligence tant bien que mal, au moment même où il la reconnaissait, quoiqu'il eût pu trouver un peu plus loin une meilleure place pour son passage, s'il avait agi avec moins de précipitation. Ce nouveau reproche me paraît aussi peu fondé que le précédent. Tertullien, fidèle à son plan, a passé des crimes secrets aux crimes publics. Arrivé a cette seconde classe il a commencé par le refus d'adorer les dieux. Il a donné les raisons de ce refus en rétorquant au fur et à mesure les accusations contre les accusateurs, toujours afin de suivre son plan. Son idée dominante a été qu'on ne peut adorer les dieux des païens, puisqu'ils n'existent pas et que le seul dieu véritable est celui des chrétiens. Après avoir consacré à ce sujet quinze chapitres (x-xxiv) qui comprennent un peu plus du tiers de l'ouvrage, il estime sa démonstration suffisante. Toutefois, avant de passer à un autre crime public, il déclare que puisqu'il a parlé des Romains dans le sens étroit et national du mot (comme il venait en effet de le faire avec abondance dans le chapitre précédent), il ne laissera pas de côté le débat relatif à l'opinion de ceux qui prétendent que les Romains sont devenus les maîtres du monde en récompense de leur piété. Ce point était assez important pour mériter un chapitre spécial. Nous savons en effet par Cicéron, Horace, Valère Maxime, que l'idée d'attribuer la puissance des Romains à leur piété était devenue une sorte de dogme. Longtemps après Tertullien, au ve siècle, ce dogme durait encore et saint Augustin, dans sa *Cité de Dieu*, se croira obligé de le combattre. C'est sans doute parce que notre auteur sent qu'il va froisser la fibre nationale, particulièrement vivante dans la partie latine de l'empire, qu'il déclare qu'il ne se refusera pas à la lutte à laquelle

le provoque ce préjugé. Faut-il ajouter maintenant que pour ne pas oublier une telle partie de son sujet il n'avait pas besoin de consulter un livre? qu'il n'était pas un érudit moderne, réduit au secours des auteurs pour se faire une idée de cette époque, mais un chrétien de la fin du IIe siècle, entouré des païens dont il entendait les objections furieuses? C'est donc l'omission de ce que M. Ebert appelle ironiquement un épisode qui aurait été singulière. Et c'est à la fin de la partie relative aux dieux, à une place à part que ce prétendu épisode devait venir. S'il eût été différé jusqu'à l'examen des rapports des chrétiens avec l'État, comme l'eût désiré le savant critique, la question des dieux aurait été traitée en deux endroits différents, contrairement aux règles du goût et sans aucune utilité. Je cherche donc en vain ce qui ressemble à une étourderie dans cette partie de l'ordonnance de l'*Apologétique*. Je reconnais d'ailleurs que la transition par le nom romain a en elle-même quelque chose de familier qui rappelle la manière dont on passe d'un sujet à un autre dans la conversation. Seulement je ne vois pas là une maladresse, mais un moyen de soulager l'attention après une discussion qui a duré pendant quinze chapitres et qui va reprendre. C'est, si l'on veut, un procédé d'avocat, qui n'a rien d'étrange dans un plaidoyer de longue haleine, et surtout de la part d'un homme que M. Ebert aime à traiter d'avocat. Cette transition ne me paraît donc nullement le signe d'un embarras littéraire ou d'un emprunt.

On attaque, toujours sous le même rapport, non seulement le plan, mais les détails de l'*Apologétique*. On soutient, par exemple, que précisément dans ce chapitre, toute l'argumentation de Tertullien contre le préjugé national des Romains est décousue et ne peut s'expliquer que par une imitation trop rapide de l'argumentation parallèle de l'*Octavius*. Ainsi Tertullien, en énumérant les divinités faussement traitées de protectrices de l'empire, aurait nommé Cybèle tout d'abord et même avant Jupiter sans qu'on puisse savoir pourquoi : il ne l'aurait même mentionnée que parce qu'elle se trouve faire partie de l'énumération analogue de Minucius. Or, voici en réalité quelle est la suite des idées. Vous prétendez, dit-il aux païens, qu'une preuve de l'existence de vos dieux c'est qu'ils ont récompensé les Romains de leur piété en leur donnant l'empire du monde. Mais vous devez commencer par faire une distinction. Vous ne pouvez parler ici que des divinités natio-

nales des Romains et non des divinités étrangères. Car les dieux n'étant par définition que des hommes des temps anciens qu'on a jugés dignes de l'apothéose, ne peuvent, s'ils existent encore, protéger que leurs compatriotes. Or les divinités vraiment romaines sont obscures, ridicules, visiblement impuissantes ou fausses. Vous me direz peut-être qu'il faut pourtant mettre avec elles la grande déesse Cybèle, en l'exceptant du nombre des divinités étrangères, puisque les Romains descendent des Troyens et qu'elle est Troyenne. Je le veux bien. Voyons donc comment elle a protégé les descendants de son peuple. Elle ne les protège pas du tout, puisqu'elle a laissé mourir l'excellent empereur Marc Aurèle, pour lequel ses prêtres l'ont priée trop tard. Donc, pour ce qui concerne Cybèle, la preuve de l'existence des dieux par la protection qu'ils accordent aux Romains n'est pas valable. J'arrive maintenant aux divinités incontestablement étrangères et d'abord à Jupiter, etc. — Peut-on voir des idées mieux liées ? La place accordée en premier lieu à Cybèle (après les dieux purement romains) pouvait-elle être mieux justifiée ? Peut-on raisonnablement dire que Tertullien ne la nomme que par hasard et parce que Minucius l'avait nommée ? qu'ainsi on ne s'expliquerait pas la mention qu'il en fait sans celle de Minucius ? Le reste du chapitre n'est pas moins logique.

Je crois pouvoir m'en tenir à ces exemples. Si je ne craignais d'être trop long, il me serait facile de montrer qu'aucun des autres passages de l'*Apologétique* signalés par M. Ebert avec la même intention n'a besoin pour être compris d'être considéré comme une imitation d'un passage parallèle de l'*Octavius*. On continuerait au contraire à voir que l'obsession de cette hypothèse est plutôt nuisible qu'utile à leur intelligence [1].

J'arrive aux faits de la seconde classe, c'est-à-dire aux endroits de l'*Apologétique* qui reproduiraient des endroits de l'*Octavius* imités eux-mêmes de Cicéron ou de Sénèque. Ici, nous dit-on, Tertullien se trouve manifestement pris au piège. J'avoue, du moins en ce qui concerne Cicéron, qu'il y aurait une coïncidence fâcheuse pour la cause de Tertullien si, dans les passages qu'on lui conteste, il avait réellement imité un auteur dont il paraît avoir fait en général

1) Quant au *volo* qui commence ch. XIV de l'*Apol.*, tout le mouvement demande *nolo* qu'a rétabli avec raison Havercamp.

assez peu d'usage et qui a été mis au contraire tellement à contribution par Minucius.

M. Ebert ne s'est mis en recherches que pour les passages relatifs à Cicéron. Il en a trouvé quatre, et dans aucun d'eux la dépendance de Cicéron n'est ni certaine ni même probable. Le premier passage est caractérisé par l'idée que les Romains doivent leur grandeur à leur piété. Nous avons déjà vu qu'il s'agit là d'un lieu commun qu'on trouve ailleurs que dans Cicéron et qui fut longtemps répété par les païens. Le second passage consiste dans une allusion à la légende de Castor et de Pollux annonçant à Rome la défaite de Persée. (*Nat. deor.*, II, 2, 6. *Ap.* 22. *Oct.* 7.) Cette légende bien connue se trouve aussi ailleurs que dans Cicéron. Le troisième passage se réduit aussi à une allusion extrêmement brève (*Divin.*, II, 56, 116. *Apol.*, 22. *Oct.* 26). Tertullien rappelle d'un mot la réponse amphibologique de l'oracle à Pyrrhus. Tous ses lecteurs cultivés la connaissaient, et par Ennius autant que par Cicéron. Dans ces trois passages, remarquons-le, on ne saisit chez Tertullien aucune trace de phrases mêmes de Cicéron; on y voit seulement une idée et deux faits connus. Minucius à son tour les utilise, et comme il en trouve l'expression littéraire dans deux ouvrages de Cicéron, il la reproduit suivant sa coutume.

Dans le quatrième et dernier endroit (*Nat. deor.*, I, 22, 60. *Apol.*, 46. *Oct.* 13), il s'agit d'un sage interrogé par un roi sur la nature de la divinité et qui demande, pour répondre à cette question, d'abord un jour, puis deux, puis trois, puis toute la vie. Ici Tertullien et Minucius diffèrent sur les noms des héros de cette anecdote. Le premier indique Thalès et Crésus, le second Simonide et Hiéron. Le trait se retrouve dans Cicéron avec ces deux derniers noms. M. Ebert accuse Tertullien de les avoir changés exprès pour dissimuler l'emprunt qu'il fait à Cicéron par l'intermédiaire de Minucius, et il lui reproche le peu de délicatesse de ce procédé. Heureusement que tous les partisans de la priorité de Minucius ne sont pas aussi durs pour l'auteur de l'*Apologétique*. L'un d'eux, M. Schwenke, conjecture d'une manière très sensée que Tertullien aura pris l'anecdote chez Varron, son auteur favori. En effet elle se trouve déjà dans les premières pages du second livre *aux Nations*, au début duquel Tertullien déclare qu'il discutera contre les païens en prenant pour base les œuvres (aujourd'hui perdues) de Varron.

Aucun des quatre passages signalés par M. Ebert ne parait d'ailleurs décisif à M. Schwenke. Seulement il en apporte lui-même un cinquième après lequel l'incertitude ne serait plus possible. Cette fois Tertullien serait convaincu d'avoir utilisé un passage de la *République* de Cicéron par l'intermédiaire d'un passage de l'*Octavius*. (*Rep.*, III, 9, 15 ; *Apol.*, 9. *Oct.* 30.)

Il s'agit des sacrifices humains reprochés au paganisme. Tertullien parle d'abord des enfants qu'on avait longtemps immolés à Saturne, en Afrique. C'est en effet par cet exemple qu'un Africain, s'adressant à des Carthaginois, devait commencer. Il dit quand ces sacrifices ont cessé d'avoir lieu publiquement ; il cite le nom du proconsul qui les interdit et qui fit mettre les prêtres en croix en les attachant aux arbres mêmes dont le temple où ils commettaient le crime était ombragé. Il en appelle au témoignage des soldats de son pays qui firent cette exécution. Il ajoute que ces sacrifices se continuent en secret. Tous ces détails locaux, dont il est aujourd'hui le seul garant, portent le caractère d'une déposition personsonnelle ; lui-même, comme nous venons de le voir, en appelle non à des livres, mais à la mémoire de ses compatriotes. Après quelques reflexions, il passe aux Gaulois qui eux, dit-il, sacrifiaient des hommes à Mercure. Ici nous surprenons une réminiscence de Varron dont on doit la remarque à M. Schwenke, quoiqu'il s'efforce d'en annuler l'importance. « Quelques-uns, comme les Carthaginois, dit Varron (dans Augustin, *Civ. Dei*, VII, 19), immolaient à Saturne des enfants, d'autres, comme les Gaulois, lui immolaient même les hommes. » Tertullien, avec Varron, passe des Carthaginois aux Gaulois, et avec lui encore, oppose l'immolation des enfants et celle des hommes. La réminiscence, légère d'ailleurs, consiste surtout dans cette antithèse, et il ne suffit pas, pour ôter toute valeur au rapprochement, de faire observer que, chez Varron les Gaulois sacrifient à Saturne et non à Mercure. Après les Africains et les Gaulois notre auteur indique les Scythes de la Tauride, dont le cas était popularisé par les pièces de théâtre auxquelles il renvoie. Il rappelle enfin qu'à Rome même la statue de Jupiter Latiaris était arrosée du sang d'un gladiateur.

La mention des sacrifices humains en Tauride se trouvant à la fois dans Cicéron et dans Minucius Félix prouve ici, d'après M. Schwenke, le larcin de Tertullien. C'est ce que nous verrons après avoir analysé le passage de Minucius.

Celui-ci commence aussi par l'immolation des enfants à Saturne, mais en la mettant entièrement au passé, en la désignant d'une manière générale, sans aucune des circonstances de temps et de lieu, sans aucun des détails précis et pittoresques que le Carthaginois Tertullien rappelle à ses compatriotes. On comprend que l'auteur de l'*Octavius* ait laissé de côté ce qui n'intéressait particulièrement que les habitants de Carthage : on comprend aussi que s'il a écrit plus tard que Tertullien, il ait tout à fait relégué les sacrifices à Saturne dans le passé. On ne retrouve pas non plus chez lui les réflexions de l'auteur de l'*Apologétique*, mais seulement un des derniers traits qui les terminent : « On caressait les enfants, dit Tertullien, pour qu'ils ne fussent pas immolés en larmes. » — « En les caressant et en les baisant, dit Minucius, on étouffait leurs cris, pour ne pas immoler une victime plaintive. » Ne voit-on pas un imitateur forcé de choisir parmi les développements de son modèle à cause des dimensions beaucoup plus restreintes de son propre ouvrage, mais enchérissant sur ce qu'il conserve et le commentant avec art ? Minucius passe ensuite aux habitants de la Tauride et à l'Égyptien Busiris, qui immolaient leurs hôtes, puis aux Gaulois, qui sacrifiaient, dit-il, à Mercure des victimes humaines, ou plutôt inhumaines. Ici se place son imitation incontestable du passage de la *République*. Cicéron parle de la variété des coutumes humaines : « Combien ont cru, dit-il, comme les habitants de la Tauride, comme le roi d'Égypte Busiris, comme les Gaulois, comme les Carthaginois, qu'il était pieux d'immoler aux dieux des victimes humaines. » Il est superflu de montrer avec quelle habileté de classement, Minucius utilise son emprunt. Il termine, comme Tertullien, par le cas des Romains, mais en ajoutant d'autres exemples à celui de Jupiter Latiaris.

On n'a pas à s'étonner que Minucius ait passé dans un même développement de Tertullien à Cicéron pour retourner ensuite à Tertullien : en agissant ainsi, il reste fidèle à l'art et à la complexité de ses procédés littéraires. Quant à Tertullien, nous avons vu chez lui les sacrifices des Gaulois venir aussitôt après ceux des Africains à cause d'une réminiscence de Varron, et dans un ordre différent de celui de Minucius. Il ne mentionne pas le roi Busiris : il n'a en litige avec Cicéron que le cas des habitants de la Tauride, cas bien connu, faisant partie, pour ainsi dire d'une manière

inévitable, des grands exemples de sacrifices humains, et rappelé d'ailleurs par Tertullien avec un tour et des termes tout spéciaux. Ce cinquième exemple rentre donc dans la classe des quatre premiers, et n'a pas une plus grande valeur.

Après avoir essayé d'appliquer le procédé de M. Ebert avec plus de précision que l'inventeur, M. Schwenke en étend l'usage, et, au lieu de la présence de traces de Cicéron, prend celle de traces de Sénèque pour critère. Mais ici, le procédé lui-même mérite beaucoup moins de confiance. On sait que si Tertullien paraît n'avoir guère aimé Cicéron, il lisait Sénèque, et qu'en dehors des citations qu'il en fait, on trouve une ou deux fois chez lui des réminiscences certaines de son commerce avec cet auteur. Il faudra donc ici prouver clairement que les rapports avec Sénèque, une fois constatés, ont eu lieu par l'intermédiaire de l'*Octavius*. L'entreprise est bien délicate. M. Schwenke croit l'avoir accomplie avec un succès indéniable, au moins pour un passage de Tertullien. Seulement, ce passage ne se trouve pas dans l'*Apologétique*. Il a fallu aller le chercher dans un traité d'un temps postérieur, et dont le sujet est tout différent. Tertullien serait demeuré sous l'influence de l'*Octavius* au point d'en avoir encore imité une phrase dans le premier de ses cinq livres contre l'hérétique Marcion.

J'ai déjà fait remarquer dans la première partie de cette étude, qu'il était naturel que Minucius eût fait des emprunts aux diverses œuvres de Tertullien en exploitant de préférence l'*Apologétique*, comme il avait fait des emprunts aux diverses œuvres de Cicéron en exploitant de préférence le traité *de la Nature des dieux*, mais il faut ici résoudre directement la difficulté particulière qu'on nous propose.

Dans son premier livre contre Marcion (c. 18), Tertullien ridiculise la prétention de cet hérétique à créer un dieu nouveau : « Si, dit-il, il arrive à un homme d'inventer un dieu, comme Romulus l'a fait pour Consus ; Tatius pour Cloacina ; Hostilius pour la Peur ; Métellus pour Alburnus et quelqu'un, il y a un certain temps, pour Antinoüs, on peut passer aux autres cette fantaisie, mais quant à Marcion, nous le connaissons ; c'est un simple patron de navire et nullement un roi ou un général. » D'un autre côté, on lit dans l'*Octavius* (c. 25), à propos de l'obscurité et du ridicule de ces dieux purement romains, auxquels il faudrait rapporter l'agrandissement de l'empire : « Quant aux dieux domes-

tiques des Romains, nous les connaissons : ceux de Romulus sont Picus, Tibérinus et Consus, et Pilumnus, et Volumnus. Tatius a inventé et adoré Cloacina, Hostilius, la Peur et la Pâleur... » Enfin Sénèque, dans son traité *de la Superstition* (cité par Augustin, *Civ. Dei*, VI, 10), avait dit, en rabaissant les dieux des Romains au profit de la théologie naturelle : « Tatius a inauguré la déesse Cloacina ; Romulus, Picus et Tiberinus ; Hostilius, la Peur et la Pâleur... »

Trois des cinq parties dont se compose l'énumération de Tertullien se retrouvent donc, avec quelques légères différences, à la fois dans Sénèque et dans Minucius. Le traité de Sénèque où elles se trouvent est un de ceux qui lui étaient le plus familiers, à cause de l'usage qu'en faisaient les chrétiens pour la controverse. Ce n'est pas tout. Comme le remarque M. Schwenke lui-même, le passage de Sénèque dérive vraisemblablement d'un passage de Varron analysé par saint Augustin (*Civ. Dei*, IV, 23), de ce Varron, l'auteur favori de Tertullien et qui, cette fois encore, s'offre à nous au moment où nous nous y attendions le moins. L'hypothèse du recours à l'*Octavius* n'est donc aucunement nécessaire. La reproduction caractéristique d'un tour de phrase suffirait, au contraire, à prouver que Minucius, fidèle à ses procédés littéraires, est encore ici l'imitateur de Tertullien. « Quant à Marcion, nous le connaissons, » avait dit celui-ci. « Quant aux dieux domestiques des Romains, nous les connaissons, » dit Minucius en commençant son développement.

Ainsi, les deux premières sortes d'objections ne sont pas probantes. On n'a réussi à démontrer, ni que certaines parties de l'*Apologétique* sont inintelligibles sans l'hypothèse d'emprunts à l'*Octavius*, ni qu'en certains endroits des emprunts de l'*Apologétique* à l'*Octavius* sont rendus évidents par le transport dans le premier traité d'imitations de Cicéron ou de Sénèque qui existent incontestablement dans le second. Il me reste à montrer que la troisième espèce d'objections, due encore à M. Ebert, n'a pas une plus grande valeur, et que dans le seul exemple qu'on nous en donne, Tertullien ne peut être convaincu d'avoir cité des noms d'auteurs d'après Minucius.

Ici encore, en se guidant d'après l'analogie, on peut considérer d'avance comme probable que Minucius, qui cite beaucoup de noms d'auteurs d'après Cicéron, sans nous prévenir, aura pris la

même liberté vis-à-vis de Tertullien. Mais ici encore il faut examiner le cas en lui-même.

Tertullien (*Apol.*, 10), pour prouver que Saturne n'était qu'un homme, se réfère à deux auteurs grecs, Diodore et Thallus, ainsi qu'à deux auteurs latins, Cassius Severus et Cornelius Nepos. Minucius (*Oct.*, 21) en fait autant. On remarque en faveur de sa priorité, que l'ordonnance de son passage est plus régulière. Nous en convenons, mais nous savons pourquoi il donne à l'occasion une dernière touche à son modèle. Il y a plus, dit-on. Minucius avait voulu citer l'historien Cassius Hemina ; il avait dit « Cassius dans son histoire. » Alors Tertullien, par étourderie, a cru qu'il s'agissait de l'orateur Cassius Sévérus, et pour mieux faire preuve d'érudition, il a complété le nom comme il l'avait compris : il a ensuite répété son erreur dans son second livre *aux nations*.

Il est possible que Tertullien, en écrivant « Sévérus » au lieu de « Hémina, » ait commis une erreur, quoique la répétition de son assertion, la perte des ouvrages des deux Cassius, l'absence du nom d'Hémina non seulement chez Minucius, mais aussi plus tard dans le passage analogue de Lactance, permettent d'hésiter à se prononcer sur ce point. Mais son erreur, s'il l'a commise, serait incroyablement lourde dans le cas où il aurait imité Minucius, car celui-ci lui ôtait d'avance toute excuse en écrivant « Cassius dans son *Histoire*, » et en l'avertissant ainsi en toutes lettres de ne pas confondre l'historien avec l'orateur. Comment peut-on croire que Tertullien, l'érudit et l'amateur d'archaïsmes, aurait ignoré le vieil historien Hémina, cité pour ses archaïsmes par les grammairiens, au point de le prendre pour l'orateur Sévérus, après avoir été dûment prévenu que c'est d'un historien qu'il s'agissait ? S'il s'est réellement trompé, le plus simple n'est-il pas d'admettre que Minucius, venant après lui, aura remarqué cette défaillance d'une mémoire trop chargée et aura fait la correction dans son propre ouvrage ? C'est l'explication qui a paru longtemps la meilleure. Elle n'est pas affaiblie parce que Minucius, peut-être rendu circonspect par l'autorité de Tertullien, a écrit « dans son *Histoire* » au lieu de mettre le nom d'Hémina à la place de celui de Sévérus.

III

Les circonstances historiques.

J'ai dû suivre les adversaires de la priorité de Tertullien dans leurs analyses minutieuses et hasardeuses. C'est à bon droit que la comparaison littéraire leur a paru le plus sûr moyen de résoudre notre problème. Mais je laisse à juger s'ils ont réussi, par leur critique de détail, à rabaisser l'auteur de l'*Apologétique* au rôle d'un écolier étourdi, maladroit, de mauvaise foi, qui se cache et qu'on prend en faute. Il resterait maintenant à examiner les circonstances historiques qu'on peut entrevoir dans l'*Octavius*. Sur ce dernier point, je me bornerai à quelques remarques relatives à l'histoire de la littérature latine, à celle de l'empire et à celle de l'Eglise.

Sous les Antonins, les auteurs demandent surtout le relief de la pensée à l'érudition et celui du style aux archaïsmes. C'est le groupe des Fronton, des Aulu-Gelle et des Apulée que Tertullien, venu un peu plus tard, dépasse de son christianisme et de son génie, mais auquel il appartient encore. A partir du IIIe siècle, on tend à devenir plus clair, plus classique. On préfère la langue de Virgile et celle de Cicéron à celle d'Ennius et à celle de Plaute. Les païens à qui le fond manque, imitent d'une manière languissante les grands écrivains. Chez les Pères, Cyprien, tout africain qu'il soit, et bien qu'il conserve dans son véritable premier essai d'écrivain chrétien l'afféterie mise à la mode par Fronton, parle une langue singulièrement plus intelligible que celle de Tertullien. Au commencement du IVe siècle, Lactance méritera le nom de cicéronien. Plus tard encore, Sulpice Sévère, célèbre pour son élégance, prenant Salluste comme modèle et usant de procédés analogues à ceux que nous avons remarqués chez Minucius, trouvera, par exemple, le moyen de peindre l'hérésiarque Priscillien en modifiant le portrait de Catilina. C'est après les Antonins et dans une période qui comprend les IIIe et IVe siècles, qu'on rangerait le plus naturellement au point de vue littéraire l'auteur élégant et peu original de l'*Octavius*. On peut préciser davantage. Les archaïsmes qui subsistent encore dans son style, engageraient à le placer dans la première partie de la nouvelle période. De plus, il semble

appartenir à la même école que Cyprien considéré dans sa première manière, si l'on en juge par la mignardise de l'introduction du *discours à Donat*, en y joignant les réminiscences d'auteurs classiques contenues dans ce traité. Enfin, comme on trouva plus tard trop obscures les œuvres de Tertullien, Minucius n'a pas pas dû vivre bien loin du temps où toutes récentes encore elles passionnaient les fidèles et où un Novatien et un Cyprien se formaient en lisant avec ardeur les œuvres du maître. Nous nous trouvons ainsi dirigés vers le second quart du IIIe siècle. Cherchons à serrer la réalité de plus près encore et à enfermer la composition de l'*Octavius* entre deux dates. A cause de la grande familiarité dont il témoigne, non seulement avec l'*Apologétique*, mais avec l'ensemble des œuvres de Tertullien, il n'a pu paraitre au plus tôt que dans les dernières années de la vieillesse de cet écrivain, et plus probablement encore après sa mort. On la place en général vers 240. D'un autre côté, si dans ses deux premiers traités de très peu postérieurs à sa conversion, Cyprien a été l'imitateur de Minucius, comme le veut l'opinion commune, qui me parait encore ici la plus raisonnable, l'*Octavius* n'a guère pu être composé après l'an 246, date généralement acceptée de la conversion de Cyprien, c'est-à-dire après les deux premières années du règne de Philippe l'Arabe. C'est donc entre les années 230 et 246, qu'il conviendrait de le situer[1]. Voyons si les rapports avec l'histoire de l'empire, interrogée à part, nous donneront des résultats analogues.

Tertullien vit dans un temps encore glorieux et prospère. Il signale à deux reprises la situation florissante de l'empire, fait des vœux pour sa durée et parle des empereurs avec honneur[2]. Minucius traite l'empire non seulement avec indifférence, mais avec dédain et même avec une sorte de haine. S'il fait allusion aux empereurs, c'est en les persiflant à propos de leurs apothéoses

1) Mon collègue M. Ménégoz a attiré mon attention sur la date de la mort de Tertullien à prendre comme point de départ. Mais cette date étant incertaine et l'*Octavius* ayant pu à la rigueur être composé pendant la vieillesse de Tertullien, j'ai mieux aimé prendre 230 que 240. Quant au *terminus ad quem*, je ne puis penser avec M. Schultze que l'*Octavius* ait été composé sous Dioclétien, et je renvoie à la critique de son article par M. Mœller.

2) V. pour l'empire, *de anima* 30, *de Pallio* 1 ; pour les empereurs, *Apol.* 31-34.

ou pour flétrir leur corruption ou pour signaler leurs dangers avec une satisfaction méprisante. On a pu dire de lui qu'il n'est plus Romain[1]. Comme son intention n'était pas de choquer gratuitement ses lecteurs, nous devons supposer qu'il s'adressait à eux dans un temps où le patriotisme s'était généralement affaibli, c'est-à-dire au plus tôt après le règne de Septime Sévère lorsque (sans parler du syncrétisme des civilisations et des cultes nettement signalé par notre auteur[2]), le désordre et la ruine succédant peu à peu à la sécurité et à la richesse, détachaient le monde de l'empire et des empereurs. Certains traits de l'*Octavius* sembleraient nous reporter au commencement de cette période, c'est-à-dire au règne de Caracalla. Les railleries sur l'apothéose des vieux empereurs font penser au souvenir qu'avait laissé la magnifique cérémonie de l'apothéose de Septime Sévère : la mention des tragédies que suit d'ordinaire le partage de l'empire rappelle le fratricide de Caracalla, les doutes sur la vertu des Vestales ainsi que l'allusion au supplice de quelques-unes d'entre elles ramènent à celles que le même Caracalla fit enterrer vives[3]. On sait enfin que le défenseur du paganisme dans le dialogue est Cécilius Natalis de Cirta et qu'on conserve à Constantine, l'ancienne Cirta, les inscriptions de monuments élevés en l'honneur de Caracalla par un Cécilius Natalis, triumvir de cette ville[4]. Quoique l'identité de ce Cécilius Natalis avec son concitoyen et son homonyme ne s'impose pas, cette singulière coïncidence ne nous en ramène pas moins encore au règne du fils de Septime Sévère. Cependant l'indifférence vis-à-vis de l'empire et le mépris des Césars ne s'étaient pas encore alors développés d'une manière assez générale pour pouvoir paraitre sans inconvénient dans un écrit destiné à des lecteurs païens qu'on voulait gagner et non indisposer. Le traité se place mieux

1) V. l'*Oct.* 25 sur les origines de l'empire et les causes de sa grandeur, 21 sur les apothéoses (cf. *ad. nat.* I, 17); 37 sur les empereurs. C'est M. Duruy, *Hist. rom.*, VI, p. 176 de la 1re éd. qui dit que Minucius n'est plus Romain.

2) *Oct.*, 20, « antequam gentes ritus suos moresque miscerent. »

3) V. Hérodien pour l'apothéose de Sévère et le supplice des Vestales. Remarquer aussi que le trait de l'*Octavius* contre les Vestales (25) ne se trouve pas dans le passage analogue de l'*Apol.* (15) sur l'impureté dans les temples. D'après Hérodien, les Vestales étaient innocentes, mais Minucius n'y regarde pas de si près.

4) *Corpus inscr. lat.*, VIII, nos 6996, 7094-8.

à ce point de vue, après les infamies d'Elagabal et les morts tragiques de neuf empereurs en vingt ans. L'impression qu'on en retire est celle qui règne d'un bout à l'autre du *discours à Donat* où Cyprien, par exemple, a développé en les imitant, les quelques mots de Minucius sur la misérable condition des Césars [1]. D'ailleurs, et pour ne prendre avantage ni du fait que Cécilius Natalis, si c'est réellement de lui qu'il s'agit dans les inscriptions, était alors païen d'après leur témoignage et que le dialogue a été écrit après sa conversion [2], ni du fait que ce même dialogue aurait eu lieu d'après l'auteur assez longtemps avant le moment où il le raconte, les souvenirs du règne de Caracalla étaient encore assez vivants, une vingtaine d'années après la fin de son règne, pour qu'on pût y faire allusion sans courir le risque de n'être pas compris. L'histoire politique ne s'oppose donc pas aux résultats que nous a donnés l'histoire littéraire et tend plutôt à les confirmer.

Si on se tourne en dernier lieu du côté de l'Église, on sent qu'au temps où écrit Minucius, elle se trouve dans une période de tranquilité. Les derniers critiques s'accordent avec raison sur ce point. Minucius, à la différence de Tertullien, ne réclame pas contre la persécution. Il veut convertir et la grâce maniérée de son introduction aurait quelque chose d'atroce s'il s'était amusé à décrire le jeu des ricochets pendant qu'on torturait ses frères. Seulement les partisans de son antériorité placent cet intervalle de tranquillité entre la persécution de Marc Aurèle et celle de Septime Sévère tandis que nous devons la placer après celle de Sévère ou celle de Maximin.

Il est cependant question de martyrs dans l'*Octavius*. Mais la paix de l'Église n'était jamais tout à fait complète. Il suffisait d'un soulèvement populaire contre les chrétiens de quelque ville pour obliger les juges à remonter sur leur tribunal et pour renouveler une persécution locale. D'ailleurs plus d'un chrétien cherchait de lui-même le martyre, surtout depuis que tant de privilèges s'étaient successivement attachés à cette condition. On a voulu voir dans l'*Octavius* des souvenirs de la persécution de Lyon sous Marc Aurèle. Mais quelle différence entre les martyrs de Lyon

1) *Ad Donatum*, 13.
2) Ce qui a rapport à Cécilius est en somme trop conjectural pour pouvoir servir utilement à la discussion.

et ceux que notre auteur met en scène! D'un côté le silence devant les juges ou rarement un mot sévère, de l'autre une attitude hautaine et provocante, les bourreaux raillés, l'insulte jetée au juge qui prononce la sentence[1]. Ce ne sont pas là les mœurs du IIe siècle, mais celles d'un temps où le martyr, grand dignitaire de l'Église, était devenu le personnage souvent peu supportable que l'évêque avait peine à maintenir sous son autorité lorsque, après avoir échappé aux tortures, il reprenait sa place parmi ses frères. Nous voici enrore ramenés au IIIe siècle[2].

Cependant, dira-t-on, et l'on pensera avoir énoncé l'objection la plus forte, celle qui a été mise en avant par les premiers adversaires de la priorité de Tertullien, celle derrière laquelle on parait vouloir se replier quand le terrain de la comparaison littéraire devient trop peu sûr, cependant tout ce qui précède n'est-il pas détruit par le fait indéniable que Minucius a écrit pour réfuter un discours dirigé contre les chrétiens par Fronton, précepteur de Marc Aurèle? J'ai toujours cherché en vain, je l'avoue, quelle pouvait être la force de cet argument. Je veux que Fronton, dont il n'est question dans l'*Octavius* qu'au sujet des prétendues débauches après les agapes, ait écrit tout un discours contre les chrétiens. Je veux, ce qui est beaucoup accorder, que Minucius ait visé ce discours d'un bout à l'autre de son traité. Que tirera-t-on de là? En quoi est-il nécessaire que la réfutation ait eu lieu peu d'années après le discours lui-même? Je pourrais faire remarquer qu'avant l'invention de l'imprimerie les écrits se répandaient beaucoup plus lentement que de notre temps et pouvaient sans inconvénient être l'objet d'une réfutation beaucoup plus tardive. Je me contenterai de répondre que d'après le raisonnement de nos adversaires, Josèphe, puisqu'il a réfuté le calomniateur des juifs, Apion, aurait dû être plus ou moins son contemporain, tandis que les écrits de l'un et de l'autre sont séparés par plus d'un demi-siècle. De même, et pour

1) *Oct.*, 37 : « Cum strepitum mortis et hororem carnificis *iridem inculcat* cum libertatem suam adversus reges et principes erigit... Cum triumphator et victor, ipsi qui adversum se sententiam dixit insultat!

2) Il ne serait pas impossible que ces confesseurs, qui revendiquent si fièrement leur liberté vis-à-vis des empereurs eussent été des familiers de la maison d'Alexandre Sévère (cf. Eus., *H. E.*, VI, 28), traînés devant le tribunal de Maximin et répondant à ce barbare avec le mépris que tout le monde manifesta bientôt pour lui.

rentrer dans la controverse chrétienne, Origène aurait dû, puisqu'il réfuta Celse, être aussi plus ou moins son contemporain, et avoir vécu sous les Antonins, tandis qu'il est aussi séparé de lui par plus d'un demi-siècle. L'analogie est donc favorable à l'existence d'un notable intervalle entre l'attaque de Fronton et la réfutation de Minucius. Cela s'explique. Pendant la première moitié du IIIe siècle, dans cette période de civilisation syncrétiste et de paix de l'Église où l'on arrivait de toutes parts au christianisme, il était à propos d'achever la réfutation des préjugés que les gens cultivés pouvaient conserver à son égard. C'est alors qu'Origène réfuta l'ouvrage de Celse. Il le fit peu de temps avant Décius, sous Philippe l'Arabe. Ainsi l'analogie entre la réfutation de Celse par Origène et celle de Fronton par Minucius, si on la pousse jusqu'au bout, nous ramène une fois encore pour la composition de notre traité vers le règne de Philippe.

L'analogie avec les livres de Josèphe contre Apion et le secours de ceux d'Origène contre Celse, en expliquant bien des caractères de l'*Octavius*, permettent en particulier de résoudre la seule difficulté historique qui nous paraisse vraiment sérieuse. Comment, pourrait-on se demander, Minucius aurait-il pris la peine de réfuter les bruits sur les débauches et sur le repas sanguinaire des chrétiens, s'il avait écrit vers le milieu du IIIe siècle? L'absurdité de ces calomnies n'était-elle pas alors reconnue, surtout des lettrés auxquels ils s'adresse? Car il n'en est pour ainsi dire plus question après les apologètes du IIe siècle. Je répondrai d'abord que l'une au moins de ces calomnies ayant été consignée dans le discours de Fronton, se perpétuait par cela même sous les yeux des lettrés à cause de la faveur dont jouissaient les œuvres de cet orateur. Quoique les fables analogues contre les Juifs eussent dû paraître usées du temps de Josèphe par trois siècles au moins d'existence, ce dernier les expose et les réfute, parce que les Grecs les avaient fixées par l'écriture et que la méchanceté d'un rhéteur pouvait à l'improviste leur rendre un moment de vogue. Il y a plus. Nous savons par les livres d'Origène contre Celse que les calomnies contre les chrétiens étaient encore en crédit sous le règne de Philippe, et que des païens, à cause de la foi qu'ils y ajoutaient, ne voulaient pas prendre connaissance de la véritable doctrine chrétienne[1]. Origène écrit pour les chrétiens d'Orient. A

1) *Contra Celsum*, VI, 27.

plus forte raison ces préjugés devaient-ils persister en Occident. Minucius a donc pu reprendre avec utilité sur ce point l'éloquente déclamation de l'*Apologétique*, vers le milieu du IIIe siècle.

C'est vers ce temps que l'histoire de la littérature latine, celle de l'empire et celle de l'Église nous engagent, chacune de son côté, si je ne me trompe, à placer la composition de l'*Octavius*. Elles s'accorderaient assez à le situer entre la fin de la persécution de Maximin et les premières années du règne de Philippe l'Arabe, c'est-à-dire entre 238 et 246. Leurs résultats s'ajoutent donc à ceux de la comparaison littéraire pour confirmer l'antériorité de l'*Apologétique*.

L. Massebieau.

REVUE DES LIVRES

L'Irréligion de l'avenir. *Étude de sociologie*, par M. Guyau. Paris. Félix Alcan, 1887 ; un vol. gr. in-8 de xxviii et 479 p.

Il y a peut-être quelque ironie à discuter un livre sur l'*Irréligion de l'avenir* dans une revue consacrée à l'histoire des religions. L'avenir n'est pas du ressort de l'histoire et l'irréligion est la négation même de l'objet de nos études. Mais l'avenir tient au passé et l'irréligion ne peut s'établir que sur les ruines des religions, en sorte que, pour étayer l'irréligion de l'avenir, il faut bien commencer par faire de l'histoire religieuse. M. Guyau ne s'en fait point faute et, à ce titre, il a raison de nous inviter à présenter son ouvrage à nos lecteurs.

L'auteur n'est sans doute plus un inconnu pour eux. Par ses travaux sur la philosophie morale et sur l'esthétique[1], il s'est placé au premier rang de la nouvelle génération de philosophes français. Le volume qui nous occupe n'est inférieur à ses prédécesseurs ni par la force de la pensée, ni par la droiture du caractère, ni par la valeur littéraire, quoique le sujet fût particulièrement délicat et complexe. Il y a un réel plaisir, même pour ceux qui ne sont pas d'accord avec l'auteur, à lire ces pages toutes remplies de connaissances variées et d'observations fines, à suivre les raisonnements d'une pensée solide et forte, sans être obligé de subir le charabia professionnel que bon nombre de philosophes, oublieux des vraies traditions de la science française, nous imposent aujourd'hui, comme s'ils craignaient d'être clairs. La note poétique qui éclate, joyeuse ou tendre, en mainte page de ce livre, ne nuit en aucune façon à la puissance de la démonstration ; elle nous révèle qu'il y a dans l'auteur, à côté du dialecticien, un poète, un homme accessible aux émotions du cœur, c'est-à-dire un homme capable de comprendre les religions. L'absence de tout fana-

1) Dans la « Bibliothèque de philosophie contemporaine » : *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.* — *Les Problèmes de l'esthétique contemporaine.* — *La Morale anglaise contemporaine.* Dans la « Bibliothèque des grands philosophes » : *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines.*

tisme dans un sujet où le philosophe lui-même évite bien rarement les partis pris, e désir sincère de reconnaître la valeur de toutes les croyances et de tous les cultes qui ont été les compagnons de route de l'humanité jusqu'à présent, ne contribuent pas moins à rendre ce livre attrayant. Il fait beaucoup réfléchir ceux-là mêmes qu'il ne convainc point, mais il ne saurait blesser que les esprits étroits qui n'admettent pas que l'on professe des opinions différentes des leurs.

La thèse essentielle de M. Guyau nous est donnée dans son Introduction, où il nous fait connaître sa définition de la religion. A ses yeux, l'unité de toutes les conceptions religieuses, c'est l'idée d'un *lien de société* entre l'homme et des puissances supérieures ; or ce lien de société a été conçu par l'homme par analogie avec les relations qui existent dans les sociétés humaines : « Si donc nous étions obligé, écrit-il p. III, d'enfermer la théorie de ce livre dans une définition nécessairement étroite, nous dirions que la religion est une *explication physique, métaphysique et morale* de toutes choses par analogie avec la société humaine, sous une forme imaginative et symbolique. Elle est, en deux mots, une *explication sociologique universelle, à forme mythique.* »

M. Guyau a fort à cœur de distinguer la religion de la métaphysique et de la morale, par sollicitude pour son irréligion de l'avenir qui, autrement, risquerait de garder un caractère notoirement religieux. Il reconnaît en toute religion positive et historique trois éléments distinctifs essentiels : 1° un essai d'explication mythique et non scientifique des phénomènes naturels ou des faits historiques ; 2° un système de dogmes, c'est-à-dire d'idées symboliques, de croyances imaginaires, imposées à la foi comme des vérités absolues, alors même qu'elles ne sont susceptibles d'aucune démonstration scientifique ou d'aucune justification philosophique ; 3° un culte et un système de rites, c'est-à-dire de pratiques plus ou moins immuables, regardées comme ayant une efficacité merveilleuse sur la marche des choses, une vertu propitiatrice (p. XIII). Or, ces éléments qui distinguent la religion de la métaphysique et de la morale sont, à ses yeux, essentiellement caducs et transitoires. Ils sont destinés à disparaître. Il ne convient donc pas de parler d'une *religion* de l'avenir, pas plus que d'une alchimie ou d'une astrologie de l'avenir. L'avenir sera irréligieux, mais non pas au sens vulgaire de ce terme. Il ne sera pas *anti-religieux*, mais *a-religieux*, c'est-à-dire dépourvu des éléments qui ont constitué les religions positives. « L'irréligion de l'avenir pourra garder du sentiment religieux ce qu'il y avait en lui de plus pur ; d'une part, l'admiration du Cosmos et des puissances infinies qui y sont déployées ; d'autre part, la recherche d'un idéal non seulement individuel, mais social et même cosmique, qui dépasse la réalité actuelle » (p. XIV).

Ces quelques explications suffisent à faire comprendre le point de vue de l'auteur. Le livre tout entier n'est que l'illustration de ces thèses. La première partie nous montre la genèse des religions dans les sociétés primitives, sous forme de physique, de métaphysique et de morale religieuses. La seconde partie

nous fait assister à la dissolution des religions dans les sociétés actuelles et à l'examen des conséquences que cette dissolution pourrait entraîner. Dans la troisième partie, enfin, M. Guyau esquisse cette irréligion de l'avenir dans laquelle sera conservé ce que le sentiment religieux avait de plus pur.

Nous laisserons ces deux dernières parties entièrement de côté, non pas qu'elles ne provoquent de très nombreuses objections, mais parce qu'elles sont d'un ordre essentiellement dogmatique (ou plutôt antidogmatique). Nos observations ne porteront que sur la thèse générale de l'auteur et sur celles de ses idées qui se rapportent à l'histoire des religions.

Le premier défaut du livre de M. Guyau, c'est son titre. C'est ce qu'il y a de moins clair dans tout l'ouvrage. L'auteur a voulu éviter tout ce qui pourrait donner à sa pensée l'apparence d'un compromis avec les religions positives. Par un scrupule éminemment respectable, il ne veut pas avoir l'air de conserver même une partie de ce qu'il renverse; il répugne à l'idée de présenter sa philosophie comme la transformation d'une religion existante de façon à bénéficier de l'attachement que cette religion suscite encore chez un grand nombre d'hommes. Il ne veut prendre personne en traître et il a raison. Mais l'exagération de cette répugnance ne le fait-elle pas verser dans une confusion opposée et néanmoins analogue ? L' « irréligion de l'avenir », c'est la suppression de toute religion dans l'avenir et nullement l'élaboration d'une philosophie dans laquelle les éléments les plus purs du sentiment religieux qui a inspiré les religions seront conservés. Si M. Guyau tenait si fort à ce que l'on ne prît point ses hypothèses pour une religion nouvelle ou pour une transformation du christianisme, ce qu'il n'avait guère à craindre, pourquoi n'a-t-il pas intitulé son livre : « La philosophie religieuse de l'avenir ? » Il y a là plus qu'une question de mots; il s'agit de l'impression que laisse la devise de l'ouvrage entier. Cette impression est inexacte à cause de l'inexactitude du titre.

Mais l'inexactitude du titre tient à des causes plus profondes. C'est dans la conception même de la religion et des religions que me paraît résider la confusion de laquelle dérive le titre inexact. Nous avons reproduit la définition de la religion telle que la conçoit M. Guyau et nous avons cité les éléments distinctifs et essentiels qu'il reconnait dans toute religion positive. Il y a trois termes distincts dans cette définition : 1° la religion est une explication des choses ; 2° cette explication repose sur l'analogie des rapports de l'homme avec l'univers et des rapports des hommes entre eux ; 3° elle a une forme imaginaire et symbolique. Je ne discute pas en ce moment l'exactitude du second terme, qui me paraît n'être qu'une conséquence d'un élément plus important de la religion dont l'auteur ne s'occupe pas, savoir l'attribution aux choses extérieures à l'homme d'un état de conscience analogue à celui que l'homme constate par expérience en lui-même, de telle sorte que l'explication des choses est fournie par la religion, bien moins par analogie avec ce qui se passe dans les sociétés humaines que par analogie avec ce qui se passe en lui-même. Les puissances

extérieures à lui étant conçues d'après le type dont l'homme a conscience en lui-même, il en résulte naturellement qu'il concevra ses rapports avec ces puissances par analogie avec les rapports qu'il entretient avec les hommes constitués comme lui. C'est là une nécessité résultant de la constitution même de l'esprit humain et qui s'impose au philosophe le plus spéculatif comme au sauvage naissant à la vie religieuse. Nous ne pouvons saisir aucune puissance extérieure à nous, sinon par analogie avec celle dont nous avons conscience en nous-mêmes. Les notions les plus abstraites comme celle de force et celle d'être ne peuvent être conçues par nous que par analogie avec la volonté ou l'être dont nous avons la conscience immédiate en nous.

Mais c'est surtout le troisième terme de la définition qui me paraît sujet à caution : « la religion est une explication des choses sous forme imaginative et symbolique ». Oui, sans doute, pour celui qui a rejeté cette religion, mais nullement pour celui qui la professe. Dans toute religion, dit M. Guyau, il y a un essai d'explication mythique *et non scientifique* des phénomènes naturels et un système de dogmes, c'est-à-dire d'idées symboliques, *de croyances imaginatives*. Mais ce que M. Guyau appelle « explication non scientifique », « croyance imaginative », c'est pour l'adepte convaincu de chaque religion la seule explication vraiment scientifique, la seule croyance qui ne soit point imaginaire. Pour ce dernier ce sont les idées de M. Guyau qui ne sont point scientifiques et purement imaginaires. Le jour où il n'aura plus cette conviction, il cessera de croire à sa religion.

Il est évident que pour nous qui jugeons les religions des non-civilisés, par exemple, du haut d'une civilisation toute différente de la leur, les mythes et les croyances auxquels ils adhèrent ne sont ni scientifiques ni vrais. Mais c'est parce que nous avons un développement supérieur au leur. L'histoire entière des religions n'est que l'histoire des transformations qu'ont subies les explications de l'univers et des rapports de l'homme avec l'univers, à mesure que la réflexion et l'expérience ont appris aux hommes l'insuffisance de leurs croyances antérieures. Chaque nouvelle religion, chaque forme nouvelle d'une religion existante a été à l'origine une explication jugée scientifique et suffisante des rapports de l'homme avec l'univers, substituée à l'explication de la religion antérieure jugée insuffisante. M. Guyau lui-même s'exprime dans ce sens quand il écrit (p. 51-52) : « Assister à la naissance des religions, c'est voir comment une conception scientifique erronée peut entrer dans l'esprit humain, se souder à d'autres erreurs ou à des vérités incomplètes, faire corps avec elles, puis se subordonner peu à peu tout le reste. Les premières religions furent des superstitions systématisées et organisées. Nous ajouterons que, pour nous, la superstition consiste dans une induction scientifique mal menée, dans un effort infructueux de la raison ; nous ne voudrions pas qu'on entendît par là la simple fantaisie de l'imagination et qu'on crût que, selon nous, les religions ont leur principe dans une sorte de jeu de l'esprit..... A vrai dire, ce que les peuples

primitifs ont cherché en imaginant les diverses religions, c'était déjà une explication, et l'explication la moins étonnante, la plus conforme à leur intelligence encore grossière, la plus rationnelle *pour eux* » (voyez aussi p. 331).

Il en résulte que toute religion a commencé par ne pas cadrer avec la définition que M. Guyau donne de la religion, et j'ajoute qu'aucune religion ne répond à cette définition pour ses adeptes. A dater du jour où elle leur paraît condamnée par la science et réduite à l'état de croyance imaginative, ils cessent d'y croire. Elle pourra se maintenir extérieurement encore plus ou moins longtemps, grâce à la puissance de ses institutions, par suite du pouvoir de l'habitude, par la force d'inertie, mais elle est dès lors virtuellement condamnée à faire place, dans l'esprit de ses anciens adeptes émancipés, à une autre religion ou à se transformer elle-même de façon à se mettre en harmonie avec leur nouvel état d'esprit. Il n'y a donc, pour tout homme, que les religions dépassées, cristallisées, c'est-à-dire en réalité mortes pour lui, qui aient le caractère non scientifique et imaginatif dont M. Guyau fait un élément essentiel de toute religion. Dès lors nous comprenons pourquoi l'état religieux de l'avenir ne peut être que l'irréligion, c'est-à-dire l'absence de ce que M. Guyau appelle religion.

Il est probable que l'auteur se serait mieux rendu compte de l'insuffisance de cette conception s'il nous avait donné une analyse psychologique approfondie du sentiment religieux. Il en parle à mainte reprise et plus d'une fois il en signale quelque caractère saillant, mais il n'en a pas abordé l'étude directe. J'estime que cette étude lui aurait fourni une meilleure distinction de la philosophie et de la religion. Toute religion est une philosophie élémentaire, populaire chez la grande masse, parfois singulièrement raisonnée, dialectique, et, relativement à la civilisation ambiante, scientifique chez ses adeptes les plus distingués; mais c'est une philosophie envisagée au point de vue particulier de la destinée de l'homme dans l'univers et surtout c'est une philosophie à laquelle l'homme adhère par le sentiment (crainte ou amour) et non pas seulement par l'intelligence. De là la plus grande durée des religions; de là l'empire qu'elles prennent sur les âmes; de là leur persistance même quand les convictions philosophiques dont elles sont issues ont cessé d'être admises dans la société où ces religions sont encore professées; de là leur aptitude à devenir symboliques, c'est-à-dire à introduire des enseignements nouveaux dans les formes anciennes. Le cœur humain, en effet, ne se résigne pas facilement à reconnaître qu'il a confié ses intérêts suprêmes à des chimères et que l'objet de son amour n'était que vanité. En conservant la forme tout en changeant le fond, il lui semble que sa religion n'a pas changé; il la comprend mieux, voilà tout.

L'histoire des religions, à notre avis, montre ce qu'il y a de superficiel dans l'opinion accréditée chez beaucoup de nos contemporains, surtout en pays catholique, au sujet des tentatives actuelles de réforme religieuse dont le but est d'attacher le sentiment religieux aux principales doctrines de la science et de la philosophie modernes. « Ce n'est plus là de la religion, s'écrie-t-on; c'est

de la philosophie. » C'est de la philosophie qui devient religion, faudrait-il dire. Il n'y a guère de religion dont la même chose n'aurait pu être dite à ses débuts.

Le désaccord existant sur ce point entre M. Guyau et nous, ne nous empêche pas de reconnaître qu'il a beaucoup étudié l'histoire des religions et qu'il en saisit à la fois l'intérêt historique et la valeur pédagogique. La première partie de son livre, sur la genèse des religions, renferme une quantité d'observations fort justes. La critique des idées de M. Herbert Spencer, en particulier, est menée avec beaucoup de talent. L'auteur est, au fond, d'accord avec ceux de nos collaborateurs qui ont traité ces questions (MM. Tiele, Albert Réville, Goblet d'Alviella, etc.). Il admet le naturisme et l'animisme comme les deux phases primitives du développement religieux de l'humanité : mais il est regrettable qu'il continue à se servir du terme de fétichisme pour désigner indistinctement des états religieux qui sont cependant nettement distincts. Nous ne voyons pas quelle raison il a eue d'agir ainsi.

Il est encore d'autres points de détail où nous chicanerions volontiers M. Guyau, par exemple, quand il fait remonter aux premiers temps du christianisme la croyance aux reliques (p. 58, n. 1), quand, après avoir affirmé (p. 60) que la distinction rigoureuse entre le naturel et le surnaturel est moderne, il déclare (p. 62) que la religion ne peut se passer de surnaturel, quand il écrit (p. 70) que le sentiment de la dépendance à l'égard d'une providence fait perdre à l'homme son indépendance, comme si les huguenots n'avaient pas été les plus indépendants des hommes, en vertu même de leur foi à la providence prédestinante, etc.

Mais il nous paraît plus intéressant de signaler l'opinion de M. Guyau sur le rôle et l'importance de l'histoire des religions dans l'éducation moderne, que de continuer une pareille énumération de critiques de détail. Le chapitre qu'il a consacré à l'éducation donnée par l'État est pour nous l'un des plus instructifs. M. Guyau a de grandes ambitions pour le maître d'école et, justement pour cette raison, il voudrait développer son éducation de manière à en faire non seulement un répétiteur de grammaire ou d'arithmétique, mais un véritable éducateur du peuple. « Il serait facile, dit-il, de perfectionner un peu son éducation théorique, de lui faire prendre de plus haut les sciences qu'il regarde trop par leur petit côté ; de lui donner des ouvertures sur l'ensemble des choses, de lui enlever l'adoration exclusive du petit fait isolé, de la vétille historique ou grammaticale. Un peu de philosophie en ferait un meilleur historien et un géographe moins ennuyeux. On pourrait l'initier aux grandes hypothèses cosmologiques, lui donner aussi des notions suffisantes sur la psychologie, principalement sur la psychologie de l'enfant. Enfin, un peu d'histoire des religions le familiariserait avec les principales spéculations philosophiques que l'homme a tentées pour représenter l'au-delà de la science ; il n'en deviendrait que plus tolérant à l'égard de toutes les croyances religieuses (p. 232). »

M. Guyau n'est pas d'avis qu'il faille introduire dans l'enseignement primaire, ni même dans l'enseignement secondaire, des notions d'histoire de religions; ce sont les maîtres dont il faut élargir l'esprit. Nous avons, nous même, soutenu exactement la même thèse dans cette revue. « Au fond, dit à bon droit M. Guyau, même pour un enfant français, Mahomet ou Bouddha sont plus importants à connaître que Frédégonde; quoiqu'ils n'aient jamais vécu sur le sol français ou gaulois, ils agissent infiniment plus sur nous et nous sommes beaucoup plus solidaires d'eux que de Chilpéric ou de Lothaire (p. 235). »

Mais l'enseignement spécial de l'histoire des religions par les maîtres officiels est impraticable. Il ne peut se faire que dans le cours même de l'histoire générale. Encore faut-il que les maîtres soient capables de le donner.

Aussi approuvons-nous entièrement M. Guyau quand il dit (p. 236) que la vraie place de l'histoire des religions est dans l'enseignement supérieur. « De même qu'un enseignement complet de la philosophie comprend les principes de la philosophie du droit et de la philosophie de l'histoire, il devra comprendre un jour aussi les principes de la philosophie des religions. Après tout, Bouddha et Jésus ont, même au pur point de vue philosophique, une importance beaucoup plus grande qu'Anaximandre ou Thalès. » M. Guyau réfute fort bien l'objection de M. Laboulaye que, pour enseigner l'histoire des religions, il faudrait posséder toutes les sciences historiques et philologiques. Combien y a-t-il d'enseignements où le professeur est soumis à la même nécessité de se servir des matériaux qui lui sont fournis par d'autres ! Il ne faudrait pas que la superstition de la spécialisation nous fît tomber dans le même défaut dont souffre notre industrie. A force d'avoir des ouvriers qui ne savent faire qu'une partie de la montre, il n'y a plus de bons horlogers. Dans la science comme dans l'industrie, il faut, à côté des travailleurs qui se cantonnent dans une spécialité déterminée, des metteurs en œuvre, des ajusteurs, des condenseurs; autrement l'ouvrage même des travailleurs en spécialités ne sert plus de rien. Il faut même plus; il faut des vulgarisateurs, comme l'industriel a besoin de marchands qui écoulent ses produits. L'enseignement à tous ses degrés, excepté dans quelques laboratoires d'expériences scientifiques, n'est autre chose que de la vulgarisation. Les bons vulgarisateurs sont rares, et ceux qui les dédaignent seraient parfois fort embarrassés d'accomplir leur œuvre.

Nous éprouvons un certain plaisir à reproduire l'opinion d'un juge aussi autorisé que M. Guyau sur le rôle de l'histoire des religions. On ne l'accusera pas, comme d'autres propagateurs de l'histoire des religions, d'écrire dans un but intéressé, selon l'insinuation formulée dans un article récent par un critique plus mordant qu'il n'était équitable. En vérité, si l'on n'était guidé que par l'intérêt ou par l'ambition, il y aurait singulièrement de moyens plus avantageux de réussite que de plaider la cause de l'histoire religieuse. Il est frappé, comme tant d'autres esprits réfléchis, de l'importance de ces questions d'histoire religieuse et il demande, comme nous, qu'elles soient étudiées, qu'elles

prennent leur place dans l'enseignement public, pour le bien de l'enseignement et du pays.

Nous souscrivons plus volontiers à l'*Histoire des religions dans l'avenir*, de M. Guyau, qu'à son *Irréligion de l'avenir*. Puissions-nous vivre assez longtemps pour recueillir la réponse que l'avenir fera aux pronostics du philosophe-prophète. Son livre reste l'un des plus suggestifs qui aient paru dans les dernières années, pour ceux-là mêmes qui, comme nous, en repoussent les conclusions.

JEAN RÉVILLE.

HOMOLLE (Théophile). **Les Archives de l'intendance sacrée à Délos, 315-166 av. J.-C.**; thèse française pour le doctorat présentée à la Faculté des lettres de Paris. (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fascicule 49), 1 vol. in-8, Paris, Thorin, 1887.

Les candidats, qui subissent devant la faculté des lettres de Paris la redoutable épreuve du doctorat, s'exposent parfois au reproche de s'y être préparés par des études trop hâtives. Il n'est point de licencié qui ne soit capable de composer en quelques mois, sur un sujet très restreint, une monographie passable. Mais les thèses qui ont été écrites au courant de la plume, ne donnent le change ni au jury, ni au public ; on s'aperçoit aisément que les recherches de l'auteur se sont bornées à l'unique question qu'il a choisie, qu'il n'a point lu et comparé, que son savoir est de fraîche date et de petite vertu. Nous ne pouvons nous défendre de l'idée qu'il cherche à nous abuser sur son mérite, et nous en concevons une certaine défiance, qui lui nuit beaucoup plus que n'eussent fait les lenteurs d'une préparation patiente. La thèse de M. Homolle produit une impression toute contraire ; quelle qu'en soit la valeur, on sent que l'auteur en a plus encore que l'ouvrage, qu'il ne nous dit pas tout ce qu'il sait, parce qu'il ne le veut pas, et qu'il a en réserve une provision de science assez riche pour défrayer plus tard de vastes publications. De là, dans cette brochure, une force cachée, qui commanderait la circonspection aux critiques les plus légers. Comment, du reste, en serait-il autrement? En 1873, M. Homolle, sortant de l'École normale, fut envoyé à l'École d'Athènes. M. Albert Dumont lui assigna bientôt après, comme champ d'exploration, cette partie de l'île de Délos, où étaient ensevelis les restes du sanctuaire d'Apollon. Les fouilles, qu'il y dirigea à deux reprises différentes, amenèrent de si brillants résultats, que le gouvernement, quand il eut quitté l'École, lui confia trois missions extraordinaires pour lui permettre de les continuer. La dernière campagne de M. Homolle à Délos date de 1885. Depuis qu'il a entrepris la première, il n'a pas cessé d'alimenter le *Bulletin de correspondance hellénique* avec le compte rendu de ses belles découvertes. Mais il est loin d'avoir versé dans ce recueil toute sa moisson. Quand il a commencé à écrire sa thèse, il avait à sa disposition, pour

le sujet qu'il devait y traiter, quatre cent cinquante inscriptions, toutes inédites, sauf quatre. C'est assurément un grand avantage pour un candidat, que d'apporter devant ses juges un livre composé sur des documents dont il possède seul la clef. Mais M. Homolle en avait un autre, qui vaut mieux encore. Il s'était déjà acquis dans le monde savant la réputation d'un esprit sagace, d'un archéologue rompu à l'étude des monuments, d'un érudit aussi fin que laborieux. On était déjà instruit du succès de ses premiers travaux. On savait que les articles, qu'il avait publiés sans compter, équivalaient à plusieurs thèses. On savait encore que si les fouilles de Délos pouvaient être mises en parallèle avec les fouilles d'Olympie, exécutées pour le compte du gouvernement allemand, la France en était en grande partie redevable à son dévouement et à son activité. Il se présentait enfin avec l'autorité que lui donnent, dans une chaire du haut enseignement où il supplée un maître, des leçons substantielles, pleines de vie et de talent.

On imagine bien que, dans la masse des matériaux qu'il a rapportés de Grèce, M. Homolle n'avait que l'embarras du choix. Il aurait pu décrire les sanctuaires qu'il a mis au jour, reconstruire leur histoire, dresser l'inventaire de leurs richesses, montrer comment ils étaient administrés, quels étaient les rapports de leur personnel avec l'État, d'où venait et en quoi consistait leur puissance. Ce n'est pas là, cependant, ce qu'il s'est proposé pour cette fois. Avant d'aborder les diverses questions auxquelles donnent lieu les documents qu'il a entre les mains, il devait les classer dans l'ordre chronologique ; tâche infiniment délicate, peu attrayante au premier abord, et d'où dépendait pourtant la solidité de l'œuvre entière. Dans cette longue série d'inscriptions déliennes, il y en a un certain nombre dont la date a disparu ; il fallait la retrouver, en étudiant de très près et en rapprochant, avec un soin minutieux, les données historiques qu'elles renferment. Pour celles qui sont datées, il fallait en renouer la suite. M. Homolle ne pouvait pas reculer devant cette tâche. Mais il pouvait douter s'il convenait d'y consacrer une thèse de doctorat. N'allait-il pas s'exposer au reproche, de présenter à ses juges une aride préface, détachée d'un grand ouvrage en préparation, et de faire trop bon marché de ces agréments littéraires, dont la faculté veut maintenir chez elle la tradition ? M. Homolle n'a pas été arrêté par ce scrupule, et il a eu raison. Il s'est dit que dans les dissertations les plus austères il y a place pour un art, dont on peut, à juste titre, se faire honneur quand on y réussit; les profanes, qui confondent l'érudit et le compilateur, ne sauraient le sentir ; mais il n'échappe pas aux esprits exercés, qui savent combien il est difficile de faire la critique de ses preuves et de les enchaîner dans un bel ordre. Il y a une véritable jouissance, lorsqu'on a soi-même passé par des travaux semblables, à voir un écrivain, qui est parfaitement maître de son sujet, s'y retourner à son aise, aller et venir au milieu des faits et conduire avec grâce le lecteur de l'un à l'autre. C'est ce genre de plaisir que procure la thèse de M. Homolle.

Les inscriptions déliennes qu'il a recueillies, embrassent une période de quatre siècles à peu près, de 454 av. J.-C. à 90 environ. Pourquoi donc ces deux dates de 315 et 166 av. J.-C., qui figurent dans le titre? Que représentent-elles? Pourquoi, dans un livre où il classe ses documents, l'auteur exclut-il ceux qui sont antérieurs à la première et postérieurs à la seconde?

Il y a eu, dans l'histoire de Délos, trois périodes distinctes. Devenue, après les guerres médiques, en 477, le centre de la confédération des insulaires, elle dut remettre aux Athéniens, qui s'en étaient constitués les chefs, l'administration de ses temples; depuis lors, ce furent des magistats athéniens, envoyés régulièrement chaque année par la république et responsables devant son gouvernement, qui eurent, à Délos, la gestion des biens sacrés; leurs actes étaient publiés en double exemplaire; on en déposait l'original à Athènes, sur l'Acropole, et la copie à Délos, dans le sanctuaire d'Apollon. Il en fut ainsi jusqu'en 315. A cette date, Athènes, à qui la Macédoine a enlevé sa liberté, se voit enlever aussi, par les rois d'Égypte et de Syrie, successeurs d'Alexandre, la suprématie qu'elle exerçait encore sur la mer Égée. Délos lui échappe; l'île sainte reprend possession de ses temples et de son indépendance. Elle les perd de nouveau en 166, lorsque les Romains la replacent sous le joug d'Athènes. M. Homolle a cette fois concentré tous ses efforts sur l'histoire de la seconde période; son unique objet a été de classer les documents qui datent de l'indépendance. C'étaient, en effet, les seuls qui pussent fournir matière à une étude suivie, complète et approfondie. Il lui sera impossible de rejeter les autres, quand il publiera le grand ouvrage d'ensemble qu'on attend de lui. Mais dans une thèse, il devait se préoccuper de donner à sa composition une certaine unité. Il a consacré une grande partie de son développement à fixer les dates mêmes qui servent de jalons dans l'histoire de Délos. Celles de 476 et de 166 étaient depuis longtemps adoptées. Mais on ne savait pas quand avait fini le premier régime athénien. Il était cependant essentiel de le découvrir, car l'administration des temples a subi du même coup des réformes assez importantes. C'était son point de départ que M. Homolle devait avant tout déterminer. Il l'a fait dans une discussion très serrée, qui ne laisse plus subsister aucun doute. En 315, s'organise la ligue des Cyclades; « elle est placée sous la tutelle de Ptolémée Lagos; elle a pour sanctuaire fédéral le temple de Délos, comme l'amphictyonie du IVe siècle, la ligue attico-délienne du Ve et les antiques associations religieuses de la mer Égée. Elle respecte la souveraineté du peuple délien; elle lui laisse la liberté de son gouvernement et lui rend la pleine propriété de ses temples. Quelques obligations qu'elle puisse imposer à ses membres, elle exempte Délos, en raison de son caractère religieux, de toute taxe et de tout contingent militaire. »

L'ouvrage se termine par deux *Appendices*, qui en représentent à peu près le tiers. En réalité, sous ce titre modeste, M. Homolle a condensé les résultats de la dissertation tout entière; ces appendices en sont le couronnement. Le

premier est un tableau qui donne, par ordre chronologique, la liste de tous les archontes, à nous connus, qui ont administré Délos pendant la période de l'indépendance, et dont les noms servent de date aux actes de l'intendance sacrée ; à côté, figurent, année par année, les *hiéropes* (intendants généraux des temples de l'île), les trésoriers publics, les secrétaires des hiéropes, les secrétaires de la ville, les fonctionnaires et employés divers, tels que graveurs, *agoranomes* (officiers de police), *logistes* (vérificateurs des comptes), prêtres, *épistates* (présidents du Sénat), architectes, etc. Le second appendice est un catalogue chronologique et descriptif de cent trois inscriptions, presque toutes inédites, d'où M. Homolle a tiré les éléments de son travail. Enfin, une héliogravure reproduit le plan du sanctuaire d'Apollon, avec toutes ses dépendances, dressé en 1882 par M. Nénot, architecte pensionnaire de la villa Médicis, aujourd'hui chargé des travaux de la nouvelle Sorbonne.

« Je n'oublie pas, dit M. Homolle dans son introduction, que, pour répondre aux encouragements que j'ai reçus et à la fortune qui m'a servi, c'est trop peu de ce mémoire. » Cependant ce serait peut-être, pour tout autre que pour lui, un titre suffisant. Mais personne n'a songé qu'il puisse en rester là, et puisqu'il ne le croit pas davantage, il n'est pas de savant qui ne doive s'en applaudir.

GEORGES LAFAYE.

HOMOLLE (Théophile). **De antiquissimis Dianae simulacris Deliacis.** Thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des lettres de Paris, 1 vol in-8, Paris, Thorin, 1885.

Vers 1815, lorsqu'on présentait à la Faculté des lettres de Paris de minces thèses sur des sujets immenses, on aurait fort étonné les candidats et leurs juges, si on leur avait prédit que, soixante et dix ans plus tard, un normalien, après de longues recherches au delà des mers, écrirait, sur quelques statues antiques, une thèse latine de plus de cent pages de grand format, ornée de onze planches obtenues par les procédés les plus perfectionnés. Il ne s'ensuit pas nécessairement que les docteurs de 1815 fussent inférieurs à ceux de 1887. L'exemple de M. Homolle prouve seulement combien l'épreuve du doctorat ès lettres a changé de nature depuis le commencement du siècle. Cette transformation tient uniquement au zèle des candidats qui, d'année en année, sans y être contraints par aucun règlement, ni même, on peut le croire, poussés par les exigences des professeurs, ont étendu à l'envi les proportions de leur tâche. Quoi que l'on pense de l'institution et de sa forme actuelle, personne ne contestera que cette lutte fasse honneur à l'Université ; rien ne montre mieux quelle haute valeur s'attache au diplôme, que les efforts des candidats pour lui en donner encore davantage par leurs propres travaux.

Quand je dis que la thèse de M. Homolle est consacrée à quelques statues,

j'exagère; je devrais dire à quelques tronçons de statues ; car, dans le nombre, il y a bien peu de têtes, surtout de têtes qui soient restées sur des épaules ; et quant aux mains, elles sont encore plus rares. D'ailleurs, c'est justement pour cette raison que la thèse a cent pages. Elle serait moins longue si les statues étaient plus complètes. Mais il a bien fallu chercher quel personnage elles représentaient et cette partie de la dissertation offrait de singulières difficultés, puisque les principaux attributs, qui pouvaient servir à trancher la question, avaient été emportés par le temps. On n'imagine pas quelle quantité de faits et d'idées, éminemment intéressants pour l'étude de la civilisation grecque, l'auteur a su grouper dans l'interprétation de ces statues brisées. L'histoire de l'art peut-être y trouve son compte plus que l'histoire des religions. Cependant il est souvent difficile de séparer l'une de l'autre et c'est ici le cas. M. Homolle et plusieurs de ses camarades de l'École française d'Athènes ont découvert dans les ruines de Délos, entre autres ouvrages de l'art antique, seize fragments en marbre de Paros, ayant appartenu à autant de statues différentes, qui toutes représentaient Artémis sous les traits d'une femme de grandeur naturelle. Ils ont été tirés du temple de cette divinité ou des terrains qui l'avoisinent. Aucun n'a été sculpté postérieurement à l'an 460 av. J.-C. Ils forment donc une série d'un prix inestimable parmi les monuments des écoles primitives. Ils se répartissent en deux catégories assez distinctes.

La première, la plus ancienne, comprend sept statues, d'un style tout à fait archaïque. Il y en a une dans le nombre, qui l'emporte de beaucoup en intérêt sur les six autres. Elle est presque complète ; il n'y manque guère que les avant-bras, depuis le coude jusqu'au poignet. La cuisse droite porte une inscription en vers peu endommagée : ce texte nous apprend que la statue a été dédiée à la déesse, « qui se plaît à lancer au loin ses flèches, » par Nicandra, fille de Déinodikos, de Naxos. Artémis est représentée debout, dans une attitude d'une raideur hiératique. Les jambes sont étroitement serrées l'une contre l'autre ; les bras pendent inertes de chaque côté du corps. Une tunique talaire, serrée à la taille par une ceinture, tombe, sans un seul pli, depuis le cou jusque sur le socle, laissant à peine voir l'extrémité des pieds, que chaussent des brodequins ; la chevelure se répand en longues boucles symétriques sur les épaules, la poitrine et le dos. Les mains, à moitié fermées, devaient tenir des accessoires mobiles, d'une autre matière que la statue ; il y a encore, entre le pouce et l'index, un trou percé de part en part, qui ne pouvait servir à une autre destination. M. Homolle établit par des rapprochements décisifs que l'on y passait des bandelettes en laine. Cette curieuse idole remonte à une haute antiquité ; d'après le style de l'ouvrage et d'après la forme de l'inscription qui y est gravée, on doit nécessairement admettre qu'il date des premières années du VIIe siècle. Il provient, sans aucun doute, de l'école de Naxos, laquelle nous était déjà connue comme ayant contribué, avec celles qui florissaient à la même époque à Chios et en Crète, à tirer la sculpture de la barbarie ; Pausanias cite

deux artistes naxiens, Byzès et son fils Evergos, qui arrivèrent à la réputation dans la première moitié du VIIe siècle. Les six autres statues de la série sont peut-être postérieures, mais de quelques années seulement. Elles ne se distinguent de la première que par des différences peu importantes, autant qu'on en peut juger dans l'état où elles nous sont parvenues. Toutes ont, aux yeux des archéologues, cet intérêt exceptionnel de reproduire, avec une fidélité presque entière, la forme de ces vieilles et grossières idoles, qui personnifièrent la divinité pour les Grecs des premiers âges et qui sont généralement désignées par les savants sous le nom de *Xoana*. C'est aujourd'hui un fait reconnu, que l'histoire du culte chez les Grecs s'ouvre par la *litholâtrie* ; avant d'adresser leurs hommages à des statues façonnées de leurs mains, ils adorèrent des pierres, dont les formes, plus ou moins régulières, n'étaient dues qu'à un caprice de la nature : c'étaient des parallélipipèdes, des cylindres, des pyramides ou des cônes. Ils les croyaient tombées du ciel et envoyées par les dieux eux-mêmes ; ces *bétyles*, qu'ils couvraient de bandelettes et d'oripeaux de toute espèce, n'étaient pas pour eux l'image de la divinité ; ils en étaient le symbole. Mais peu à peu l'anthropomorphisme se fit jour. On accommoda tant bien que mal à la forme humaine les idoles primitives et on en fabriqua de nouvelles, soit en pierre, soit en bois, auxquelles on donna des membres, mais sans oser encore s'écarter tout à fait du type des bétyles. On vit alors paraître des images pourvues de têtes, de bras et de jambes, mais dont l'aspect général rappelait celui d'une poutre, d'une colonne ou d'une stèle. A cette seconde phase de l'art religieux appartenaient un grand nombre de monuments, qui subsistèrent en Grèce à travers les siècles, d'autant plus entourés de respect, qu'ils étaient plus grossiers. Plusieurs nous sont connus par les médailles, où ils sont représentés ; quelques-uns même sont parvenus jusqu'à nous. Au nombre des plus curieux il faut compter les sept statues d'Artémis trouvées à Délos par l'École française d'Athènes. La plus ancienne surtout, qui est en même temps la plus complète, donne une idée très exacte des simulacres de cette période intermédiaire, qui sépare la litholâtrie de l'anthropomorphisme. La tunique de la déesse tombe sur les pieds avec tant de raideur, qu'elle ressemble à un tronc de pyramide ; la poitrine et la tête rappellent aussi des figures géométriques. La face antérieure et la face postérieure sont absolument plates ; les parties saillantes du corps n'y sont nulle part indiquées ; si bien qu'on pourrait encore comparer l'ensemble de la statue à une poutre, dont les quatre angles auraient été équarris par le ciseau. On voit que l'artiste, qui peut-être eût été capable d'animer ce marbre (la justesse des proportions indique une main qui n'est pas celle d'un barbare) s'est soumis respectueusement à une tradition religieuse dès longtemps établie.

La seconde classe, étudiée par M. Homolle, comprend neuf statues. Elles datent, d'après ses calculs, du début du Ve siècle. Ainsi il y a, entre cette série et la précédente, une distance chronologique assez considérable ; il nous manque,

pour que nous puissions suivre sans interruption le développement progressif du type, un ou plusieurs anneaux de la chaîne. Mais il n'y a pas à douter que ces statues représentent Artémis comme les autres. Elles ont été aussi sculptées dans les îles ou dans une ville grecque de l'Asie-Mineure. D'ailleurs, si le début du ve siècle marque la fin de la période archaïque, il en fait encore partie. C'est vers l'an 460, que l'on s'accorde, en général, à placer la naissance de l'art classique. Les neuf Artémis de Délos sont antérieures à cette date. Elles doivent êtres rangées dans cette seconde subdivision de l'archaïsme où rentrent les écoles de sculpture de Sicyone, d'Argos et d'Égine (540-460). Artémis est debout, le corps posé d'aplomb sur les deux jambes, mais le pied gauche légèrement porté en avant, dans l'attitude d'une personne qui ne marche pas, mais qui va marcher. La chevelure, disposée en boucles régulières, qui encadrent le visage de deux bandeaux, se relève au-dessus des oreilles et tombe en masses ondulées sur le dos, les épaules et la poitrine. La tête est ceinte d'un diadème, qui devait être, comme tout le reste, couvert de peinture. Le vêtement se compose d'une longue tunique transparente, à plis fins et serrés ; par-dessus est jeté un manteau, auquel l'artiste a donné, avec beaucoup de bonheur, l'apparence d'un tissu de laine lourd et épais. Des ornements de métal étaient fixés sur le marbre, comme le prouvent les trous symétriques, que l'on observe en plusieurs endroits ; c'étaient des fibules sur le manteau, des pendants aux oreilles et des spirales dans les cheveux. La main droite, tendue en avant, tenait une patère ou une fleur. Mais le caractère essentiel des Artémis de cette série consiste dans le geste de la main gauche. Quoiqu'elle ait disparu dans les neuf exemplaires, on peut encore reconnaître qu'elle relevait légèrement un des pans du manteau. On croyait jusqu'ici, sur la foi de plusieurs archéologues, que ce geste distinguait, dans l'antiquité grecque, les images d'Aphrodite. Mais M. Homolle montre par des exemples habilement choisis (et je signale cette partie de sa thèse aux savants comme une des plus neuves et des plus importantes), qu'il n'a jamais été réservé à la seule Aphrodite, que les artistes l'ont souvent attribué à d'autres déesses, même à des femmes, et l'ont mis en rapport avec les actions les plus variées. En réalité, dans l'antiquité primitive, où les femmes portaient un manteau raide et étroit, il leur arrivait souvent d'en écarter les plis, afin de rendre à leur taille toute sa souplesse, lorsqu'elles voulaient presser le pas, soit pour marcher, soit pour danser. On en est venu ainsi à faire de ce geste le symbole de la légèreté et de la grâce, par suite, celui de la jeunesse. On y a attaché aussi un sens religieux, parce qu'il était vraisemblablement consacré par la coutume, qui réglait dans les danses et dans tous les actes d'adoration la tenue et l'attitude des assistants. Enfin, par une association d'idées fort naturelle, on l'a prêté aux déesses elles-mêmes, particulièrement à celles qui semblaient être pour les mortels l'expression suprême de la jeunesse et de la beauté. Plus tard, lorsque la mode a changé dans le costume, ce geste, qui n'était plus nécessaire, est resté comme

un signe distinctif des œuvres archaïques, et on l'a soigneusement reproduit dans les imitations que l'on en a faites.

Je me suis astreint ici à ne pas entrer dans les questions qui sont uniquement du domaine de l'art. Même en me bornant à celles qui intéressent l'histoire des religions, je pourrais pousser encore bien loin ce compte rendu. Rien n'est plus profitable, je crois, quand on a affaire à un savant comme M. Homolle, que de donner de son livre une modeste et consciencieuse analyse. Je n'ajouterai à celle-ci qu'un seul mot ; il est vrai qu'il paraîtra peut-être hyperbolique et paradoxal à ceux qui ont l'expérience du doctorat ès lettres : la thèse latine de M. Homolle se vendra.

Georges Lafaye.

L'Arménie chrétienne et sa littérature, par Félix Nève. Louvain, Ch. Peeters, et Paris, E. Leroux, in-8, viii et 402 p.

M. Félix Nève, professeur émérite de l'Université de Louvain, a réuni dans ce volume un certain nombre de mémoires et de notices publiés à des époques différentes et disséminés dans plusieurs journaux et revues. Il en a fait un livre qui, malgré son origine, présente un grand caractère d'unité. Les divers articles qui le composent ont été revisés par l'auteur et classés d'après l'ordre des sujets traités ; des notices nouvelles ont même été ajoutées aux premières, pour combler quelques lacunes et permettre au lecteur de s'orienter plus facilement sur un terrain encore peu exploré. Mais la même pensée maîtresse, les mêmes préoccupations se dégagent d'un bout à l'autre de l'ouvrage : l'auteur veut intéresser le public à la littérature arménienne et lui en faire apprécier les beautés. M. Nève, en effet, n'est point seulement un orientaliste distingué, c'est avant tout un apôtre de l'orientalisme et un vulgarisateur des études orientales, au moins de leurs résultats. Il voudrait que tout le monde y prît le même goût que lui, et, depuis quarante ans, il n'a ménagé ni son temps ni sa peine pour élargir le cercle trop restreint selon lui, des adeptes de ces études. La littérature arménienne, en particulier, surtout la littérature religieuse et ecclésiastique, a été longtemps l'objet favori de ses recherches, et le but de ce qu'il appelle lui-même son « prosélytisme ». Il ne faut pas douter qu'aux yeux de l'auteur, la publication du présent volume ne soit encore une œuvre de propagande. Nous lui souhaitons un plein succès, bien dû après tant de persévérance.

Il est difficile de résumer en quelques mots le contenu du livre de M. Nève. Ce n'est point, nous venons de le dire, un travail d'ensemble ou un exposé systématique, mais bien une série de monographies, la plupart déjà concises par elles-mêmes. On lira avec intérêt l'esquisse du développement historique de la littérature arménienne, qui ouvre le volume et présente, dans leurs généralités, les sujets traités avec plus d'ampleur dans le reste de l'ouvrage. Une suite d'é-

tudes sur le *Charagan*, ou hymnaire de l'Église arménienne, attirera d'autant plus l'attention de ceux qui s'occupent de recherches liturgiques, qu'ils y trouveront de nombreuses et fidèles traductions. Des articles sur S. Grégoire l'Illuminateur, saint Grégoire de Nareg et Nersès le Gracieux feront faire connaissance avec les principaux pères de l'Église arménienne. Enfin, des notices assez développées sur Elisée, historien du ve siècle de notre ère, le patriarche Jean IV Catholicos, Mathieu d'Edesse et quelques autres chroniqueurs permettront d'apprécier la valeur de l'historiographie arménienne et son importance pour l'histoire de l'Orient au moyen âge.

En résumé, le tableau qu'a voulu tracer l'honorable professeur de Louvain est à peu de chose près complet, du moins pour ceux qui, n'étant pas particulièrement voués à ces études, désirent néanmoins être tenus au courant des résultats obtenus. La plus importante lacune est due à l'absence d'une notice spéciale sur les rapports de l'Église arménienne avec les Églises orthodoxe grecque et catholique romaine. On sait que l'immense majorité des Arméniens se rallie à une Église nationale, tout à fait indépendante des autres et professant même à leur égard une véritable hostilité, mais on est généralement moins bien renseigné sur l'origine du schisme et les différences dogmatiques assez peu claires qui contribuent à le maintenir. Le problème n'est pas, du reste, aussi simple qu'on serait tenté de le croire. M. Nève, bien informé à ce sujet, paraît n'avoir pas voulu aborder de front une matière qu'il regarde évidemment comme délicate; s'il en parle à diverses reprises, c'est pour ainsi dire en passant et avec une prudence qni est loin de satisfaire la légitime curiosité du lecteur. Il y a là un parti pris que nous regrettons vivement, car, mieux que personne, l'auteur était préparé à aborder ce point curieux d'histoire religieuse, à l'exposer en quelques pages et à faire ainsi la lumière sur une question que d'autres écrivains semblent plutôt avoir pris à cœur d'embrouiller et d'obscurcir. Mais M. Nève n'a pas dit adieu aux études arméniennes et nous pouvons espérer qu'il trouvera l'occasion de compléter sur ce point son intéressante publication.

A. CARRIÈRE.

La stèle de Mésa; *examen critique du texte*, par M. CLERMONT-GANNEAU. Paris, Imprimerie nationale, 1887, in-8, 43 pages. (Extrait du *Journal Asiatique*.)

MM. Smend et Socin ont donné l'année dernière un texte de la stèle de Mésa avec un certain nombre de nouvelles lectures. En annonçant ce travail (*Revue*, septembre-octobre 1886), nous disions qu'il marquait un progrès sensible dans le déchiffrement de l'inscription, et cela nous paraissait assez naturel. Il était, en effet, difficile de supposer que les deux savants orientalistes,

réunissant leurs efforts, n'eussent pas trouvé quelque chose à glaner en soumettant à l'examen le plus minutieux un monument qu'ils croient encore imparfaitement étudié. Et s'ils n'avaient rien découvert, ils se seraient bien gardés de publier quoi que ce fût comme une trouvaille. Tel ne semble pas être l'avis de M. Clermont-Ganneau, qui vient de soumettre à une critique sévère, mais pas toujours juste, le texte et les procédés de lecture de MM. Smend et Socin. « Ces Messieurs », — le mot revient trop souvent sous la plume de M. Clermont-Ganneau, — auraient donné libre carrière à leur imagination, et, dans leur désir de trouver du nouveau, seraient parvenus à lire sur le vieux bloc de basalte et l'estampage qui le reproduit, des caractères absolument invisibles pour d'autres yeux que les leurs. »

M. Clermont-Ganneau n'a certainement pas eu l'intention d'incriminer la probité scientifique des honorables professeurs de Bâle et de Tubingue. Du moment que ces derniers ont réellement vu ou cru voir, que dans la plupart des cas, ils ont vu tous les deux la même chose, savoir des traits qui échappent à leur contradicteur, la critique ne porte plus : c'est un fait d'expérience journalière que l'acuité de l'organe visuel diffère beaucoup selon les individus, et rien ne prouve que MM. Smend et Socin ne voient pas mieux que M. Clermont-Ganneau. On le saura quand quelques dizaines d'épigraphistes se seront appliqués à l'étude de la stèle. D'autres observations de M. Clermont-Ganneau ont une base plus solide, et plusieurs sont même de nature à remettre en question des lectures fort séduisantes. L'introduction dans le débat de la copie partielle de l'inscription prise par Selim-el-Qari avant le bris du monument, n'est pas non plus sans importance, bien qu'il ne faille utiliser ce document qu'avec la plus grande précaution. Mais, dans leur ensemble, les améliorations introduites dans le déchiffrement du texte de l'inscription moabite par MM. Smend et Socin ne sont point atteintes par la rigoureuse épreuve à laquelle elles viennent d'être soumises. Le progrès réalisé par eux est reconnu par tous les savants compétents en la matière qui ont eu à s'occuper de leur publication, et M. Clermont-Ganneau admet loyalement que sur plusieurs points ils ont vu juste. Attendons maintenant le commentaire détaillé et l'édition « définitive » que nous promet le savant archéologue français et le travail du même genre que MM. Smend et Socin préparent également. La science n'aura qu'à gagner à cette honorable compétition, et les amis des études bibliques et épigraphiques peuvent espérer avoir bientôt entre les mains un ou deux ouvrages qui résument en le perfectionnant le contenu de l'immense littérature provoquée par la découverte de la stèle de Mésa.

M. Clermont-Ganneau exprime en terminant le vœu qu'une mission soit organisée pour aller rechercher dans le pays de Moab soit les fragments qui manquent encore de la stèle de Mésa, soit des monuments analogues. L'idée est excellente et certainement « l'aventure vaut bien la peine d'être tentée. »

A. Carrière.

L'Empereur Akbar, *un chapitre de l'histoire de l'Inde au* XVI*e siècle,* par le comte F.-A. DE NOER, traduit de l'allemand par G. BONET-MAURY, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris[1]. — Leide, Brill, 2 vol. in-8, 1883-1887.

Le comte de Noër est mort avant d'avoir pu achever l'œuvre qu'il avait entreprise avec tant d'ardeur. Enlevé par une douloureuse maladie, en décembre 1881, après la publication du premier volume, il laissait du moins, en manuscrit, des notes abondantes et développées, qu'il a suffi de classer et de joindre pour permettre à quelques amis zélés d'éditer la seconde et dernière partie de l'ouvrage. Rien n'y décèle un manque d'unité ou d'harmonie dans la rédaction. C'est la même passion pour Akbar, la même admiration enthousiaste qui éclate et s'épanche dans ces deux volumes. Dans une introduction d'un caractère trop général et trop vague peut-être, M. de Noër esquisse la géographie de l'Inde[2], les races et les langues, l'état religieux et politique au XVIe siècle, et retrace la glorieuse série des ancêtres d'Akbar : Timour, Baber, Houmayoun. Akbar monte sur le trône à treize ans (1556) ; des intrigues de palais se nouent aussitôt autour du jeune prince, les insurrections ébranlent l'empire ; tout occupé à la chasse, aux exercices de piété et aux conversations savantes, Akbar se désintéresse du gouvernement. Mais à vingt-cinq ans, le souverain se révèle tout à coup grand général, grand administrateur, politique habile, et, par-dessus tout, tolérant. Nous ne le suivrons pas dans ses campagnes à travers l'Inde, des bouches du Gange à l'Indus et de l'Himalaya à la Krishnâ, tantôt appelé par des révoltes, tantôt obligé d'assurer son empire par des conquêtes nouvelles. Ce n'est pas ici non plus le lieu d'insister sur l'administration financière d'Akbar ; signalons d'un mot seulement les réductions d'impôt, les réformes de la perception, les encouragements donnés à l'agriculture, le développement du commerce et de l'industrie. Mais dans cette œuvre extraordinaire, où l'initiative personnelle d'Akbar se manifeste constamment, rien n'est plus intéressant, plus admirable et plus original que l'administration religieuse. Issu d'une race jadis bouddhiste et passée à l'islamisme, né d'un père sunnite et d'une mère chiite, élevé par un précepteur qui prend pour devise : Paix avec tous, maître enfin d'un empire où l'hindouisme domine par le nombre, tourmenté lui-même par un mysticisme insatiable, Akbar a su considérer de haut, sans passion ni parti pris, toutes les doctrines et tous les cultes ; il a cherché à comprendre et apprécier toutes les croyances, non pas en sceptique de science, mais en penseur respectueux ; il a su donner au monde le plus bel exemple de tolérance que l'histoire ait enregistré. A l'heure où s'allumaient en Europe les bûchers de l'Inquisition, où les

1) Voir sur Akbar un article de M. Bonet-Maury, paru dans cette *Revue*, t. XI (1885), p. 133-159.
2) Voir sur ce sujet I. Beames. *On the geography of India in the reign of Akbar.* (*Journ. of the Asiat. Soc. of Bengal*, 1884-1885.)

peuples s'entr'égorgeaient au nom de l'Église, Akbar faisait bâtir, à Sikri (1575), l'Ibadat-Khana, édifice destiné à des conférences religieuses; il y appelait, avec les oulémas musulmans, les brahmanes de l'Inde, les lamas du Thibet, les destours des Parsis, les jésuites de Goa; il assistait à leurs discussions, les suivait avec attention et ramenait souvent au calme les théologiens aux prises. S'il combattit les oulémas jusqu'à passer pour leur persécuteur, c'est qu'il était nécessaire, pour établir une réelle égalité entre les cultes, d'humilier ces orgueilleux docteurs de l'Islam qui s'autorisaient du droit des vainqueurs pour faire peser sur leurs adversaires un joug despotique. Mais quand il eut éloigné les plus rebelles et concentré en sa personne, par une politique habile, les plus hauts titres de la hiérarchie religieuse, il tenta de créer, par un effort original de sa pensée souveraine, une religion plus pure et plus élevée que toutes les autres, capable de satisfaire, dans les intelligences supérieures, aux aspirations du mysticisme et aux exigences de la raison. Mais trop de passions et d'ambitions s'agitent autour d'un roi pour lui permettre de recueillir des conversions désintéressées. La tentative du Dîn i Ilahi échoua.

Le livre du comte de Noër, écrit surtout d'après les sources persanes, expose en détail l'œuvre de pacification religieuse entreprise par Akbar. Les renseignements sur l'hindouisme, qui exerça une influence si profonde sur le grand empereur, ne sont que de seconde main : pour comprendre entièrement cette intelligence sur laquelle ont agi tant de forces diverses, il faudrait une intime connaissance de la pensée arabe et de la pensée hindoue. C'est beaucoup exiger, trop peut-être. L'ouvrage, d'ailleurs, tel qu'il est, fait admirer et aimer Akbar. On souhaite, après avoir achevé cette lecture, qu'une biographie courte et substantielle répande dans le public le nom de ce souverain, digne d'être compté parmi les héros de l'humanité.

Sylvain Lévi.

Paul Sébillot. *Légendes, croyances et superstitions de la mer*. Deuxième série : Les météores et les tempêtes. — Paris, Charpentier, 1887; in-12 de 342 p.

Le nouveau volume de M. Sébillot est la suite de celui que nous avons présenté à nos lecteurs l'année dernière (t. XIII, p. 376 et suiv.). Tandis que le premier volume était consacré aux croyances relatives à la mer en général et au rivage, celui-ci contient l'énumération d'un très grand nombre de croyances relatives aux météores et aux tempêtes, c'est-à-dire aux rapports de la mer avec les vents, les nuages et les autres éléments de l'air. Nous disons « les croyances » et non « les superstitions », parce qu'il y a dans les traditions populaires des marins sur ce point une quantité considérable d'assertions qui leur ont été inspirées par la longue pratique de la mer et qui sont le fruit de l'expérience bien plutôt que le produit de l'imagination en quête d'une interprétation dramatique

des phénomènes naturels. Ainsi la croyance que la présence d'un cercle autour de la lune est un signe de vent (p. 57), n'est que la constatation d'un fait réel ; le cercle dénote la présence de vapeurs dans les hauteurs de l'atmosphère, et par conséquent, dans la plupart des cas, l'approche d'un changement de temps toujours accompagné de vent au bord de la mer. Il en est de même des différents pronostics tirés de la nature, de la couleur ou de la rapidité des nuages (p. 13 et suiv.). Ce sont là de simples constatations d'un lien entre deux phénomènes; elles peuvent avoir une certaine valeur scientifique. Les observations météorologiques que nous pratiquons aujourd'hui sont faites avec une méthode plus rigoureuse, mais en vertu d'un principe tout semblable. Jusqu'à un certain point, toute espèce d'assertion traditionnelle peut être, à ce point de vue, considérée comme une partie intégrante du folk-lore.

Toutes les fois, au contraire, où la tradition ne se borne pas à nous livrer un simple fait d'expérience, mais nous transmet la représentation animiste des objets de la nature et l'explication des phénomènes qu'ils présentent, en conformité de cette représentation animiste, nous nous trouvons véritablement en présence d'un produit de la foi et de l'imagination populaires, c'est-à-dire dans le domaine propre de la science des traditions populaires. Autrement, elle risque d'embrasser l'histoire entière et de refaire pour son compte l'expérience formulée dans le vieux proverbe : « Qui trop embrasse mal étreint. »

Il faudra donc distinguer les deux éléments, parfois confondus dans le livre de M. Sébillot. Ce livre, comme les précédents d'ailleurs, ne veut être autre chose qu'un vaste catalogue de traditions empruntées à tous les documents humains dont l'auteur a pu avoir connaissance, et il y en a beaucoup. Nous voudrions seulement, dans certains cas, avoir quelques garanties sur la véracité ou la fidélité des témoins cités; car il va sans dire que nous avons une pleine et entière confiance en l'auteur lui-même, qui se distingue justement par un remarquable talent pour rendre dans leur naïveté, dans leur simplicité et même dans leur crudité naturelles les traditions qu'il recueille. Il faudrait aussi distinguer les traditions à proprement parler populaires de celles qui sont l'œuvre des poètes ou qui trahissent l'influence de spéculations cosmologiques ou théologiques antérieures, dénaturées dans la tradition populaire. Tel est le cas, par exemple, des traditions racontées par Maçoudi dans *les Prairies d'or*, et citées par M. Sébillot, p. 4. Toutefois il ne faut demander à un auteur que ce qu'il vous promet. Or M. Sébillot tient largement ses promesses. Il accumule sans relâche des renseignements innombrables; il remplit l'un des plus vastes magasins de matériaux pour les travailleurs qui voudront se consacrer à une œuvre de synthèse. A eux de bien choisir leurs matériaux.

Dans le livre premier, M. Sébillot a groupé les traditions météorologiques, les croyances des marins sur le ciel, les nuages, les étoiles, le soleil, la lune, l'arc-en-ciel, le tonnerre, l'aurore boréale, la rosée, la pluie, la brume, le feu Saint-Elme, la phosphorescence, les trombes. On voit que la liste est complète.

Le livre second est consacré aux vents; on y voit les traditions sur leurs origines, sur les dieux et les génies qui les personnifient et sur les moyens de les déchaîner et de les calmer. Les tempêtes, à cause de leur importance pour les marins, méritent une place spéciale dans le troisième livre, à part des vents de moindre envergure. Ici, comme dans le livre précédent, nous signalons un chapitre particulièrement intéressant sur les moyens employés par les marins pour conjurer la tempête. La prépondérance du culte de la Vierge chez les marins chrétiens est très frappante. Il y aurait une intéressante étude à faire sur les rapports de succession entre la Vierge chrétienne et les divinités païennes qui, sur nos diverses côtes chrétiennes, l'ont précédée dans la mission périlleuse, mais fructueuse, de protéger les marins contre les tempêtes.

JEAN RÉVILLE.

CHRONIQUE

FRANCE

L'enseignement de l'histoire des religions. — La publication à peu près simultanée des deux ouvrages de M. *Maurice Vernes* et de M. le comte *Goblet d'Alviella* sur l'histoire des religions (voir notre tome XIV, p. 346 et suiv.) a ranimé le débat sur l'opportunité d'introduire l'histoire des religions dans l'organisme de l'instruction publique. Dans une précédente chronique, nous avons reproduit les réflexions émises à ce sujet par l'un des collaborateurs de la *Revue critique*. La *Revue internationale de l'enseignement* (livr. du 15 avril) est intervenue à son tour dans la discussion, par l'organe de M. *Émile Beaussire*, à propos du livre de M. Vernes et du volume de M. de Pressensé sur l'ancien monde et le christianisme. M. Beaussire estime que l'enseignement historique des religions n'est à sa place ni dans l'école primaire, ni dans les lycées et collèges, ni même dans les Facultés, à l'exception des Facultés de théologie. Celles-ci n'ont-elles pas, à peu près partout, formé les hommes qui s'occupent avec le plus de succès de l'histoire des religions? Relevant à bon droit la contradiction que nous avons signalée ici-même dans la thèse de M. Vernes, M. Beaussire s'appuie justement sur les critiques dont la science des religions est l'objet de la part de l'un de ses partisans les plus convaincus, pour montrer qu'elle n'est pas encore une science faite. Au Collège de France, à l'École des Hautes-Études, l'enseignement historique des religions peut se justifier, parce que ces institutions ont pour but de favoriser le développement des sciences. Dans les Facultés des lettres, l'existence de chaires spéciales d'histoire religieuse serait incompatible avec la nature et le but de l'enseignement. A plus forte raison dans les lycées et les écoles primaires! L'auteur voudrait seulement réintroduire, dans les programmes de l'enseignement secondaire et primaire, des notions de mythologie et d'histoire sainte, afin que la jeunesse n'ignore pas les traditions sur lesquelles une notable partie de l'humanité a vécu pendant de longs siècles. Dans l'enseignement supérieur, il pense que les notions d'un intérêt général relatives aux religions trouvent leur place dans les cours d'histoire et de géographie. Nous nous bornons à reproduire ce jugement sans le discuter, comme nous avons déjà maintes fois exprimé notre opinion à ce sujet.

Le Congrès des Sociétés savantes. — Cette année, le Congrès des Sociétés savantes s'est réuni à la Sorbonne, après les fêtes de la Pentecôte, le 31 mai et les jours suivants. Parmi les communications faites aux différentes sections, il y en a quelques-unes qui touchent à l'histoire religieuse. Dans la section d'archéologie, M. *Borrel*, membre de l'Académie de Val-d'Isère, en décrivant les vestiges de la voie romaine qui reliait Milan à Vienne en Dauphiné, par le col du Petit-Saint-Bernard, a signalé l'existence de nombreux temples, de colonnes, d'inscriptions, de tombeaux et de niches renfermant de petites statues de Mercure, la divinité protectrice des voyageurs, entre le col et Bourg-Saint-Maurice. — M. *Maître*, de la Société archéologique de l'Orléanais, a étudié certaines statuettes trouvées dans le Blésois, représentant une divinité femelle, debout, nue, la main droite reposant sur le sein. Il s'agit évidemment d'une divinité de la génération; mais il n'est guère probable que ce soit un type dérivé d'une divinité carthaginoise, importé en Gaule à une époque reculée par des marchands phéniciens, comme le prétend l'auteur de la communication. Sur l'une de ces statuettes, on lit l'inscription : *Rectugenos Sulias*; le premier de ces deux mots est le nom du fabricant; le second indique sans doute le nom de la tribu celtique à laquelle il appartenait. Le nom de *Soulias* se retrouve, en effet, comme nom de lieu dans le Blésois, et, en Bretagne, il est devenu un nom de saint sous la forme de *Sulliac*. — M. *Lièvre* a étudié les tours pleines que l'on désigne sous le nom de « piles romaines ». Leur nom latin (*fanum*), leur situation au milieu des champs, loin des routes, lui font croire que ce sont des monuments consacrés à des divinités gauloises. — M. *Dumuys* s'est occupé des disques renflés en verre que l'on trouve en assez grand nombre dans les sépultures gauloises. Il incline à penser que ce sont des amulettes celtiques. On pourrait aussi les considérer comme des instruments destinés à broyer l'ocre pour le tatouage dans l'autre monde.

Dans la section d'histoire et de philologie, M. *Veuclin*, de Bernay, a analysé les statuts des toiliers et fabricants de toile de cette ville, renouvelés en 1618, et montré le rôle de la confrérie de Sainte-Anne et de Sainte-Barbe dans la corporation. Il donne aussi des détails sur diverses confréries de charité. — M. l'abbé *Rance* a parlé du « Sermon des antiquités », prêché tous les ans, à Arles, en l'honneur de saint Marc et de la ville, le jour de l'élection des consuls. Il semble que c'était un souvenir des anciennes relations entre Arles et Venise (?). — M. *Maggiolo*, recteur honoraire, étudie les origines de l'ordre de Saint-Benoît et analyse les principaux règlements de la congrégation de Sainte-Vanne.

Le Congrès des architectes et le temple de Louqsor. — Le congrès des architectes s'est réuni à Paris, dans la première quinzaine de juin. Les conférences faites à cette occasion ont roulé spécialement sur l'architecture de monuments religieux. M. *Saladin* a décrit les monuments de la Tunisie, M. *Gosset* (de Reims) les trois cents églises ou mosquées de Constantinople, et M. *Maspero* a parlé du déblaiement du temple de Louqsor. Voici un passage

curieux de cette conférence, reproduit d'après le journal le *Temps* du 13 juin : « Le temple de Louqsor s'est uniquement composé d'abord, comme tous les temples construits au bord du Nil, d'une petite pièce carrée, ouverte au nord et au sud, pour faciliter les sorties du dieu. Les Égyptiens ne croyaient pas, en effet, que les temples fussent autre chose que des hôtelleries où la divinité s'arrêtait plus ou moins longtemps mais ne séjournait pas d'une façon continue. Autour du sanctuaire proprement dit on édifia peu à peu de nombreuses dépendances : logements pour les prêtres, leurs savants, leurs familles; galeries destinées aux processions, bâtiments où l'on emmagasinait toutes les offrandes en nature — la monnaie n'existant pas encore — fruits, légumes, blés, vins, toiles, etc. Le sanctuaire de Louqsor n'a été découvert que ces dernières années, et d'une façon très singulière. On avait permis à Champollion d'élever à cet endroit une maison pour les Européens. L'architecte avait pris pour cave... le sanctuaire enfoui dans les sables. Jusqu'en 1885, la résidence sacrée des dieux de l'Égypte avait servi à rafraîchir le vin! Lors des fouilles entreprises à cette époque, une population de trois mille âmes habitait les anciennes dépendances du temple, la plupart enfoncées sous le sable et divisées en plus de huit cents cahutes. Beaucoup, après avoir touché une indemnité, ne voulurent pas abandonner ces curieuses demeures, et il reste même encore deux ou trois individus qu'il est impossible de faire déloger. Cependant, il est encore une mosquée, située sur une éminence, que l'on se refuse à laisser démolir. Mais, dit en terminant M. Maspero, on s'est gardé de remblayer toutes les fouilles faites autour de la mosquée, et l'on espère bien que celle-ci descendra... toute seule. »

La chaire de sanscrit, à Lyon. — L'Université de Lyon, dont le brillant développement mérite de plus en plus d'attirer l'attention du monde scientifique, a été dotée récemment d'une chaire nouvelle pour l'enseignement du sanscrit et de la grammaire comparée. Notre collaborateur, M. *Paul Regnaud*, qui était déjà chargé de cet enseignement en qualité de maître de conférences, a été appelé par M. le ministre de l'instruction publique à occuper la nouvelle chaire professorale. M. Regnaud vient de publier, à la librairie Leroux, le discours par lequel il a inauguré ses cours. Il montre l'intérêt qui s'attache pour le philosophe et pour l'historien à l'étude du sanscrit, puisqu'en cette langue sont rédigés les écrits dans lesquels une partie notable de l'humanité a consigné sa religion, ses spéculations philosophiques et ses expériences intellectuelles. M. Regnaud défend particulièrement le Rig-Véda contre ceux qui, par réaction contre l'enthousiasme exagéré des premiers interprètes européens, le déprécient aujourd'hui, et contre les partisans exclusifs du folk-lore. Dans la seconde partie de son discours, le professeur a fait ressortir le rôle du sanscrit en philologie comparée, la nécessité de substituer au système de Bopp un système plus large; il fait le procès des néo-grammairiens et de leurs lois absolues et montre la nécessité de joindre à l'étude historique de la phonétique celle de la sémantique ou de la mutation des sens. M. Regnaud est un vaillant travailleur, qui

ne veut pas limiter la science à cataloguer des faits, dresser des statistiques et esquisser des monographies à perpétuité. Son enseignement, très riche d'idées et de vues générales, ne saurait manquer d'éveiller l'intelligence de ses auditeurs.

Publications récentes. — *Études sur l'histoire religieuse de la Révolution française*, par *A. Gazier*, maître de conférences à la Faculté des lettres de Paris (Paris, Armand Colin, 1887, in-12). — M. Gazier éprouve une grande admiration pour Grégoire, conventionnel et évêque de Loir-et-Cher. Le livre qu'il vient de publier est la réunion de différents mémoires, déjà connus, où la politique religieuse de Grégoire est étudiée d'après des textes originaux du plus haut intérêt. Il a pu disposer, en effet, des six à sept mille documents réunis par l'évêque révolutionnaire lui-même en vue d'une histoire ecclésiastique de la Révolution française que celui-ci n'a jamais écrite. Dans une première partie, l'auteur s'attache à l'histoire du diocèse de Loir-et-Cher de 1791 à 1802; la seconde partie, qui n'est souvent qu'une généralisation de la première, est consacrée à la politique religieuse de la Convention. On ne saurait trop recommander la lecture de ce livre à ceux qui veulent se faire une idée juste de l'esprit public et des sentiments de la nation française en matière religieuse et ecclésiastique pendant cette période troublée.

— *Gujastak Abalish. Relation d'une conférence théologique présidée par le calife Mâmoun*, texte pehlvi, publié pour la première fois avec traduction, commentaire et lexique, par *A. Barthélemy* (Paris, Vieweg, 1887; in-8 de 80 p.). Voici un livre qui risque moins que le précédent de faire naître des discussions passionnées, quoiqu'il s'agisse d'une controverse théologique. Mais le colloque d'Abalish, apostat du parsisme, avec le grand-prêtre des parsis du Fars, Atar Farnbag, nous touche de moins près que la Convention et la constitution civile du clergé. Le document pehlvi, publié et traduit pour la première fois par M. A. Barthélemy, nous donne le compte rendu de ce colloque, présidé par le calife Mamoun (813 à 833). Naturellement, le Parsi reste vainqueur. Ce texte offre un grand intérêt comme résumé de la polémique populaire contre le parsisme.

— *Le Reseph-Houç phénicien expliqué par M. Clermont-Ganneau.* Dans la précédente livraison (t. XV, p. 251), nous avons reproduit l'assimilation produite par M. Philippe Berger, devant l'Académie des inscriptions, des Reseph-Amykolos et Reseph-Aloïtès, dieux phéniciens de l'île de Chypre, à l'Apollon d'Amyclée et l'Apollon d'Hélos. Dans la *Revue critique d'histoire et de littérature* du 16 mai, M. Clermont-Ganneau publie une note dans laquelle il assimile de la même façon le Reseph-Houç des premières inscriptions phéniciennes trouvées à Chypre avec l'Apollon Agyieus ou Apollon de la rue (du quartier), dont le culte existait à Argos, à Sparte, à Tégée, à Mégalopolis. M. Clermont-Ganneau lit Reseph-Houç au lieu de Reseph-Heç, qui est la version ordinaire; cette modification est légitime, puisqu'il est de règle en phénicien d'omettre la voyelle

médiale. Les fouilles pratiquées à Chypre et le déchiffrement des inscriptions chypriotes apportent ainsi un nombre croissant de précieux renseignements sur les rapports religieux des Grecs et des Phéniciens. Dans la même livraison de la *Revue critique*, M. Clermont-Ganneau propose une nouvelle étymologie de Pégase (de πήγνυμι = clouer) à propos d'un vase de terre cuite trouvé à Chypre, représentant la décollation de Méduse par Persée, et suggère la possibilité d'expliquer le mythe de Persée par la méthode iconologique. Mais ici nous entrons dans le domaine de l'hypothèse pure.

— *Le monde occulte, hypnotisme transcendant en Orient*, par *A.-P. Sinnett*, traduit de l'anglais avec approbation de l'auteur par *K.-F. Gaboriau* (Paris, Carré, 1887; 1 vol. in-8 de xxxv et 267 p.). Nos lecteurs connaissent les doctrines de la nouvelle théosophie qui leur ont été exposées par M. Jules Baissac (t. X, p. 43 et 161). Le livre de M. Sinnett n'est qu'un nouvel exposé de ces doctrines qui sont du domaine de la fantaisie. M. *Maspero*, néanmoins, nous rend attentifs à ce fait qu'elles contiennent une part d'idées et de théories très anciennes dont on pourrait retrouver des analogies dans la magie orientale et égyptienne.

— *La religion en Russie*. M. *Leroy-Beaulieu* a publié, dans la *Revue des Deux-Mondes* (livr. du 15 avril), un intéressant article intitulé : *La religion, le sentiment religieux et le mysticisme en Russie*. L'auteur montre l'intensité du sentiment religieux chez les Russes, à tel point qu'on le retrouve jusque dans l'adhésion religieuse des révolutionnaires à leur nihilisme athée. Il en cherche les causes dans l'histoire du peuple russe et dans le climat des pays habités par ce peuple, c'est-à-dire dans le milieu moral et physique où il s'est développé plutôt que dans le caractère ethnique. Le Russe est porté au mysticisme et au fatalisme. Sa foi chrétienne est restée entachée de croyances païennes pour bien des causes, dont la plus saillante est que le paganisme slave était encore en voie de formation quand le christianisme le supplanta. L'âme populaire n'avait pas épuisé le paganisme. Les anciens génies des eaux et des bois (Vodiany, Rousalkas, Lechii, Domovoï) ont survécu ; les dieux se sont métamorphosés en saints. Ce qui est étonnant, ce n'est pas que le paganisme se soit chargé d'éléments païens, mais qu'il n'ait pas complètement disparu. Ainsi la sorcellerie a encore conservé un grand prestige; le paysan fait exorciser son champ après l'avoir fait bénir par le prêtre, pour être en règle à la fois avec Dieu et avec le diable. Néanmoins l'âme russe est devenue chrétienne par quelques-uns de ses sentiments et par ses aspirations. M. Leroy-Beaulieu termine son article en insistant sur les liens étroits qui unissent, en Russie, le sentiment religieux et le sentiment national. — On pourrait seulement lui reprocher d'avoir considéré, comme particulier à la Russie, un rapport entre le paganisme et le christianisme qui s'est produit chez tous les peuples où le christianisme a supplanté le paganisme, et d'avoir trop abondé dans le sens des anciens mythologues qui admettaient un dualisme fondamental dans l'ancienne religion slave. D'après M. Léger, l'op-

position d'un dieu noir et d'un dieu blanc chez les Slaves paraît être une invention moderne.

— La librairie Thorin a mis en souscription les *Registres de Grégoire IX*, recueil des bulles de ce pape, publiés ou analysés d'après les manuscrits originaux des Archives du Vatican, par M. *Lucien Auvray*, membre de l'École française de Rome. L'ouvrage complet formera environ 150 à 160 feuilles, au prix de soixante centimes la feuille. Il paraîtra par fascicules de 15 à 20 feuilles.

— Nous avons reçu de M. le Dr Bertherand une brochure contenant la traduction d'un traité d'hygiène de Maimonides : *Principes de la santé physique et morale de l'homme*, traduction française, par feu M. Carcousse, directeur de l'École du Talmud-Thora d'Alger (in-8 de III et 51 p.; Alger, Ruff). Le Dr Bertherand fait un grand éloge des prescriptions de la loi juive pour la santé physique et morale, mais il ne semble pas s'être beaucoup préoccupé des résultats de la critique historique sur la loi dite de Moïse. La brochure qu'il a éditée se lit avec intérêt.

— M. *E. Amelineau* vient de publier dans le *Journal asiatique* (numéro de février-mars 1887), un document copte du XIIIe siècle, relatant le *Martyre de Jean de Phanidjôit*. L'auteur, Marc, évêque de Bubaste et de Bilbais, a composé un véritable panégyrique, après avoir fait une enquête, qui dura onze mois. Jean mourut le 29 avril 1209; son oraison funèbre fut rédigée vers le commencement d'avril 1210. M. *Amelineau* nous a donné le texte copte le plus moderne qui soit connu. Le dernier soupir d'une littérature à son déclin mérite d'être recueilli comme une date dans l'histoire littéraire. A ce titre, la publication de M. *A.* est une curiosité du plus haut intérêt; et, quand nous ajouterons qu'elle est précédée d'une introduction historique aussi sobre que complète, qu'elle est accompagnée d'une traduction française, qui paraît suivre de très près l'original, nous aurons fait partager à nos lecteurs notre impression on ne peut plus favorable. Je m'étonne seulement que M. *Amelineau* n'ait pas cherché à identifier le médecin chrétien d'Al-Malik Al-Kâmil, le sage Épouschecher. C'est ainsi que le nom est donné par M. *A.* (p. 151). Or le personnage qui le portait est bien connu. Il n'est autre que Aboû Schâkir ibn Abî Soulaimân, ou plus complètement Mouwaffak ad-Dîn Aboû Schâkir ibn Abî Soulaimân Dâwoud, que le sultan Al-Malik Al-'Adil avait spécialement attaché à la personne de son fils Al-Malik Al-Kâmil, et qui aussitôt prit de l'ascendant sur le père et sur le fils. Aboû Schâkir mourut en 1216, deux ans avant l'avènement d'Al-Malik Al-Kamil. Voir, sur Aboû Schâkir, Ibn Abî Ouṣaibi'a, *Classes des médecins*, éd. A. Müller, II, p. 123-124; F. Wüstenfeld, *Geschichte der Arabischen Aertze und Naturforscher*, p. 111; Dr L. Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, II, p. 223 (Communication de M. *H. D.*).

Nécrologie. — M. de *Biberstein Kazimirski* est mort le 22 juin 1887. Il était âgé de soixante-dix-neuf ans. La préface de son dernier livre, consacré à *Menoutscheri, poète persan du XIe siècle de notre ère*, est datée de mai 1886. Il y a un

mois à peine que m'entretenant d'une publication arabe à l'état de projet, Kazimirski oubliait pour un moment ses douleurs. Sa réputation était faite depuis longtemps. On connaissait, comme des ouvrages classiques, sa traduction française du Coran et son *Dictionnaire arabe-français*. L'auteur avait si bien organisé le silence autour de la retraite modeste et studieuse où il ne demandait qu'à être oublié, que ses publications récentes ont été comme des surprises pour le monde savant, comme la résurrection d'un ancêtre. Saluons, d'un souvenir affectueux, cet homme de bien, si obligeant, si désintéressé, si sympathique.

H. D.

ANGLETERRE

Publications récentes. — La *Religious Tract Society* a publié récemment un volume illustré de M. *James Chalmers,* sur la Nouvelle-Guinée. La plus grande partie de ce livre est formée par un récit des explorations de l'auteur et par l'histoire de la part qu'il a prise, comme interprète, aux négociations pour amener la reconnaissance du protectorat britannique. Mais M. Chalmers a eu la bonne idée de joindre à ce récit le résultat de l'enquête qu'il a faite auprès des indigènes. Il résume les réponses de ceux-ci à cent quinze questions portant sur leurs mœurs et leurs croyances et nous fournit ainsi des renseignements fort curieux.

— *Altaic Hieroglyphs and Hittite inscriptions*, par le cap. *Conder* (Londres, Bentley). Le volume annoncé à grand fracas par le cap. Conder, comme la solution de l'énigme des inscriptions hittites, n'a pas tenu ses promesses. L'explication qu'il préconise repose principalement sur les trois hypothèses suivantes : 1° Il y a une connexion étroite entre les hiéroglyphes hittites et le syllabaire chypriote; 2° tous deux dérivent du même système de signes d'où provient aussi l'écriture cunéiforme; 3° la grammaire et le vocabulaire hittites sont de famille accadienne. M. *A.-H. Sayce*, qui a discuté ces découvertes dans l'*Academy* du 21 mai, avec la compétence que tout le monde se plaît à lui reconnaître, résume son opinion de la façon suivante : « Il ne me semble pas que les inscriptions hittites aient encore livré leur secret. Le cap. Conder a avancé l'état de la question, mais rien de plus. »

M. Gladstone et les dieux d'Homère. — M. Gladstone a décidément résolu de partager les forces que lui laisse son admirable vieillesse, entre l'émancipation de l'Irlande et les dieux de l'Olympe homérique. Autant il met d'ardeur à transformer en fédération l'ancienne unité britannique, autant il consacre de zèle à faire ressortir l'unité individuelle de l'œuvre homérique. Tandis que la livraison de mai de la *Nineteenth Century* nous apportait la suite de ses études sur les grands dieux homériques, sous la forme d'une monographie sur Apollon, la *Contemporary Review* de juin publiait un article de lui sur la grande révolte des dieux de l'Olympe. A ses yeux cette révolte, narrée dans l'Iliade, n'est que la version céleste d'événements religieux qui se passèrent dans la société

hellène, notamment du renversement de la société et du culte pélasges par la religion et la civilisation achéennes. Quant à Apollon, il est impossible de le comprendre, si l'on ne voit en lui qu'un habitant primitif de l'Olympe. Il est dans toutes les circonstances importantes l'agent libre et bénévole de Zeus. L'obéissance voulue est son trait distinctif. Il y a entre Zeus et lui un rapport qui rappelle celui du dieu Hea et de son fils Merodach dans le système assyrien. Ses fonctions sont nombreuses; il est à la fois le dieu de l'arc, de la science, de la poésie et de la musique, le dieu des guérisons, le défenseur du ciel attaqué et le dispensateur de la mort. Il n'y a aucun moyen de ramener ces fonctions diverses à une même origine. L'Apollon homérique ne peut être que le produit de la transformation que le grand poète a fait subir au dieu d'un culte solaire achéen antérieur : « Il y a eu à la connaissance d'Homère, sur terre achéenne, un culte du dieu soleil. Il était adoré comme une puissance de la nature sous le nom de Phoebos, peut-être aussi avec une quantité indéfinie d'attributs ou de noms provenant d'autres sources. Sous l'influence des Achéens et par l'organe du poète, ce dieu-Soleil se développe de manière à former la base matérielle et populaire de l'Apollon homérique. Il est soumis aux règles de la théanthrophie : orné de titres d'origine matérielle, qui se sont transformés en brillantes et imposantes métaphores, il prend sa place dans l'Olympe, dont il devient l'une des plus belles figures. » L'existence d'une sorte de Zeus-Apollon ou dieu suprême à Ithaque sert d'intermédiaire à cette transformation.

Un legs de lord Clifford. — Lord Clifford, qui vient de mourir, a légué une somme de 80,000 livres, soit deux millions de francs, aux quatre universités d'Écosse, à charge pour elles d'instituer des cours ou des conférences se rapportant à la théologie naturelle ou plutôt à la philosophie et à l'histoire des religions. Les sujets devront être abordés dans un esprit exclusivement scientifique. « Les conférenciers, dit le testateur, ne pourront être astreints à aucune profession de foi, ni même à aucune promesse; ils pourront appartenir à n'importe quelle religion ou même n'en avoir aucune. Il suffira qu'on les choisisse parmi des penseurs capables et respectueux, qui aiment sincèrement la vérité et la recherchent sérieusement; car je suis persuadé que de la libre discussion ne peut sortir rien que de bon. »

Le noble lord ne partageait évidement pas les idées de M. Beaussire, sur l'incompatibilité de l'histoire des religions et de l'enseignement dans les Facultés non confessionnelles. Il est regrettable que l'histoire des religions et le véritable libéralisme ne comptent pas un nombre plus considérable d'amis aussi généreux que lord Clifford.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — *Indogermanische Mythen. II. Achilleis*, par *Elard Hugo Meyer* (Berlin, Dümmler, 1887 ; gr. in-8 de xvii et 710 p. Le présent volume fait suite à celui que l'auteur a publié en 1883 sur les Gandharves-Cen-

taures. Il s'inspire de la même méthode et des mêmes principes : grouper tous les vestiges d'un mythe chez les divers peuples indo-germains, établir la chronologie des textes et monuments qui nous les font connaître, ensuite la chronologie interne ou l'évolution, afin d'en dégager finalement le sens et la valeur mythologique. Ce second volume est consacré à la légende d'Achille. Aussi comprend-il tout d'abord une longue étude de près de 400 pages sur la question homérique et spécialement sur la composition de l'Iliade. L'auteur, en se fondant surtout sur les différences de langage (ionien et éolien), dégage les divers éléments de la légende d'Achille dans l'Iliade. Il y rattache les diverses formes qu'elle a revêtues chez les autres peuples indo-germains, et en donne l'explication mythologique dans l'esprit et avec une tendance analogues à ceux du célèbre traité de Kuhn, sur la Descente du feu ; c'est un drame mythique, inspiré par l'orage et la foudre.

— *Philosophische Hymnen aus der Rig-und Atharva-Veda-Sanhitâ verglichen mit den Philosophemen der ælteren Upanishads*, par *M. Lucian Scherman* (Strasbourg, Trübner, in-8 de VII et 96 p.). Ce livre, qui est la reproduction développée d'un mémoire couronné par l'Université de Munich, contient une traduction nouvelle de chaque hymne avec l'indication et la discussion des traductions antérieures et des passages parallèles et une revue des passages des Upanishads qui reflètent les mêmes doctrines. M. Scherman conclut qu'une même philosophie se fait jour dans les hymnes et dans les Upanishads et que les textes où cette concordance se formule de part et d'autre avec le plus de netteté doivent appartenir sensiblement à la même époque. M. Barth, auquel nous empruntons ce compte rendu, conteste l'exactitude de la seconde conclusion. « Elle est probablement vraie, dit-il, pour plusieurs de ces hymnes ; elle ne l'est certainement pas pour d'autres, comme cela ressort de la façon dont les Upanishads les citent et, pour ainsi dire, les commentent. Dans les cas où la question peut être posée utilement, elle relève avant tout de l'examen philologiqne et l'argument général tiré de la conformité de la doctrine ne saurait avoir qu'une valeur secondaire. Car parmi ces rudiments de doctrine, il en est qui comptent certainement parmi ce que l'Inde nous a transmis de plus vieux. (*Revue critique*, 13 juin, p. 478).

— *Die Philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart*, par *M. Mor. Carrière*, 2 éd., 2 vol. de XI-419 et VII, 319 p. (Leipzig, Brockhaus). La seconde édition d'un ouvrage qui a vu le jour sous sa forme première il y a quarante ans, peut passer pour une œuvre nouvelle. L'œuvre de jeunesse de M. Carrière est d'ailleurs assez remarquable pour que l'on appelle sur elle l'attention de tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la réformation vue de haut, dans l'ensemble complexe de ses antécédents religieux et des influences exercées par la Renaissance. Le premier volume est consacré à ceux qui ont renouvelé avant la Réforme la conception du monde et de la société ; il traite de la renaissance de la philosophie grecque, des

sciences naturelles naissantes, du renouvellement des idées sociales, de la mystique allemande et enfin, avec une sollicitude particulière, du cordonnier philosophe allemand Jakob Böhme. Le second volume est entièrement consacré à la religion et la philosophie en Italie; mais ici la partie proprement religieuse est assez négligée.

— *Kirchengeschichte Deutschlands I. Bis zum Tode des Bonifatius*, par *A. Hauck*. (Leipzig, Hinrichs, 1887, in-4 de VIII et 557 p.). Quelque étrange que cela paraisse, l'Allemagne, cette pépinière d'historiens ecclésiastiques, ne possède pas une bonne histoire de l'Eglise allemande depuis les origines jusqu'à nos jours. L'œuvre a été entreprise par Rettberg et par Friedrich, à deux points de vue tout opposés, mais l'un et l'autre ont été arrêtés dès le commencement de leur travail. M. Hauck, professeur à Erlangen, se propose de combler cette lacune. Il vient de publier le premier volume d'un ouvrage qui doit en avoir quatre et qui comprendra l'histoire de l'Eglise en Allemagne jusqu'à la Réformation. Ce volume comprend l'histoire du christianisme dans le pays rhénan sous la domination romaine, l'histoire de l'Eglise franque, l'action missionnaire des moines irlandais et enfin la vie et l'œuvre de Willibrord et de Boniface.

— *Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte*. II, 1. (Brunswick, Schwetschke, 1887, in-8 de II et 472 p.). La première partie du second volume clôt la publication de ce magnifique monument d'érudition et de travail; la seconde partie avait déjà paru en 1884 (cfr. t. IX de cette Revue, p. 398). Le présent volume contient les Actes de Pierre et de Paul et les Actes de Paul et de Thécla. L'auteur étudie d'abord les plus anciennes traditions sur les apôtres Pierre et Paul; ensuite, il se livre à une discussion critique sur les divers Actes des deux grands apôtres que l'antiquité chrétienne nous a laissés, d'abord ce qui reste des documents gnostiques connus sous le nom de περίοδοι Πέτρου καὶ Παύλου, y compris les témoignages des Pères depuis le milieu du IVe siècle, en second lieu les Actes catholiques de Pierre et de Paul, enfin quelques compilations et des légendes locales de date plus tardive. Les relations des différents textes sont étudiées avec le plus grand soin. M. Lipsius cherche à établir que les Actes catholiques, qui sous la forme où nous les possédons ne sont certainement pas antérieurs au milieu du Ve siècle, supposent l'existence antérieure non-seulement de la tradition gnostique, mais encore d'une tradition catholique, laquelle aurait pris corps dans un écrit du IIe siècle, dans une histoire qu'il croit pouvoir identifier avec les Actes de Paul cités par Origène. Ce document primitif, l'auteur s'efforce de le reconstituer en éliminant des Actes catholiques postérieurs tout ce qui provient d'interpolations empruntées aux documents gnostiques, et tout ce qui trahit une origine plus tardive. Ce document primitif a dû être composé à une époque où le christianisme judaïsant est encore en conflit avec le christianisme émancipé du judaïsme; il a pour but de

légitimer l'œuvre de Paul. Mais on peut encore y reconnaître la vieille tradition ébionite qui, bien loin d'admettre la collaboration des deux apôtres représente Paul sous les traits de Simon le Magicien et Pierre luttant contre lui.

L'érudition déployée par M. Lipsius dans ce travail est prodigieuse; mais l'énoncé même des résultats auxquels il aboutit montre combien ils reposent sur une base délicate. Aussi la discussion ne laisse-t-elle pas de se produire autour de son œuvre dès le début, d'autant plus que les passions ecclésiastiques sont particulièrement irritables lorsqu'il s'agit des traditions relatives au séjour de Pierre à Rome et à ses rapports avec Paul. Ainsi M. l'abbé Duchesne, dont la haute compétence en ces questions est universellement reconnue, se refuse à admettre qu'il y ait eu avant le IVe siècle plus d'une légende sur l'apostolat *romain* de Pierre et de Paul. Il est convaincu que c'est la légende gnostique qui a inspiré la légende catholique. « Les Romains orthodoxes, dit-il dans le *Bulletin Critique* du 1er mai, ont commencé par être convaincus que Simon avait eu affaire à Rome avec les apôtres, et cette conviction a son origine dans l'idée accréditée par saint Justin, saint Irénée et Tertullien, que Simon était venu à Rome du temps de l'empereur Claude. Ces auteurs, il est vrai, se gardent bien de le mettre en conflit avec les apôtres. Mais comment imaginer que les apôtres, se trouvant à Rome vers le même temps (!) n'aient pas eu à lutter contre lui? Cette idée trouva une expression légendaire dès le début du IIIe siècle, dans les *Actes de Paul*. Il est à croire que les Romains n'acceptèrent pas ce conte avec beaucoup d'empressement et qu'ils se contentèrent de penser que Simon avait dû avoir sa place parmi les adversaires des apôtres à l'origine de leur église. Plus tard, vers le temps de Dioclétien ou même de Constantin, on leur présenta la légende simonienne sous une autre forme, mieux calculée pour ne pas offusquer leur orthodoxie et pour cadrer avec leurs traditions (p. 116). »

Le grand inconnu en tout ceci, c'est Simon le Magicien. D'où vient ce personnage? Quel est son rapport avec l'apôtre Paul? Comment est-il devenu l'adversaire non seulement de Pierre, mais aussi de Paul? Voilà le point où la lumière n'est pas encore faite.

— *Der Reichstag zu Speier 1526 im Zusammenhang der politischen und kirchlichen Entwicklung Deutschlands im Reformationszeitalter*, par *Walther Friedensburg*. (Berlin, 1887, Gærtner). Ce volume de près de 600 pages forme la cinquième livraison de la collection des enquêtes historiques éditées par M. Jastrow. C'est une étude approfondie des circonstances politiques et des conditions religieuses qui amenèrent la réunion de la diète de Spire, ainsi qu'une analyse détaillée des débats qui aboutirent à la célèbre décision, en vertu de laquelle chaque état de l'empire était autorisé à régler les questions religieuses sous sa propre responsabilité envers Dieu et envers l'empereur. L'auteur a dépouillé les archives de plus de vingt cités allemandes ou étran-

gères. Son ouvrage forme un utile complément à la célèbre *Histoire de l'Allemagne pendant la Réformation*, de Ranke.

— *Urkundenfunde zur Geschichte des christlichen Altertums*, par *G. V. Lechler*. (Leipzig, Edelmann, 1886, gr. in-8 de 80 p.). Sous ce titre, M. Lechler a publié un aperçu des anciens documents relatifs à l'histoire de l'Eglise pendant les six premiers siècles, qui ont été découverts depuis 1835. Ce sont les suivants : le texte complet des homélies clémentines, la biographie d'Ulphilas par Auxence de Dorostoros, l'écrit d'Hippolyte contre les Hérésies, le texte syriaque de trois lettres d'Ignace, une apologie attribuée à Méliton, le Dialogue syriaque de Bardesane sur les lois des contrées (publié par Cureton), des épîtres pascales d'Athanase, les fragments de l'histoire ecclésiastique de Jean d'Ephèse (publiés par Cureton et par Land), les textes complets de l'épître de Barnabas, du *Pasteur* d'Hermas, des épîtres de Clément romain, la *Didaché* des douze apôtres, le commentaire syriaque d'Ephrem sur le *Diatessaron* de Tatien, les traductions syriaque et arménienne de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. — L'auteur devrait y ajouter maintenant les homélies de Priscillien retrouvées à Wurzbourg par le Dr Schepps et peut-être aussi le nouveau fragment d'évangile que M. Bickell croit reconnaître dans l'un des textes des papyrus de l'archiduc Rénier. D'ailleurs la liste de M. Lechler, même pour le passé, n'est pas complète. Il y manque, par exemple, le *Carmen apologeticum* de Commodien, et en général ce qui vient de source copte et arménienne.

— La *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*. Dans la deuxième livraison de cette année, cette excellente revue contient un article très sensé de M. Steinthal sur la méthode des Grimm et des Kuhn pour l'explication des légendes, contes et traditions populaires et sur l'opposition que lui témoignent des hommes tels que Benfey, Mannhardt et Müllenhof. L'auteur montre que Mannhardt a maintenu le point de vue de Grimm, au lieu de le renverser comme il se l'imaginait. Il recueille, en effet, des superstitions et des coutumes populaires de tout pays pour reconstituer une conception primitive des choses toute mythologique. Benfey, de son côté, ramène la plupart des contes et légendes à un élément primitif religieux. Son tort est de leur donner toujours et à tout prix une origine bouddhiste et de refuser aux autres peuples de l'Europe ou de l'Asie une imagination créatrice dont il réserve le monopole aux bouddhistes.

La même livraison contient une appréciation justement élogieuse des derniers travaux de M. Gaidoz sur le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue, ainsi que sur saint Hubert, et un article du Dr Franz Krejtchi, sur la signification primitive des δαίμονες grecs. Voici la conclusion de ce travail : « Notre opinion est que les δαίμονες furent, à l'origine, les esprits qui naquirent de la déification des ancêtres, et que l'on peut déduire cette signification des plus anciennes conceptions religieuses, de l'étymologie du mot et des modifications de sens qu'il a subies dans la littérature. » Rattachant le nom à la racine

div-diu-daivas (exprimant l'idée de « briller »), il lui donne le sens de « les illustres. » L'on fera bien de comparer ces affirmations avec celles que notre collaborateur, M. Hild, a développées dans son récent article sur les *Daimones*, dans le *Dictionnaire des Antiquités* de MM. Daremberg et Saglio.

HOLLANDE

Les dieux Êa, Maruduk et Nabu, d'après M. Tiele. — L'année dernière, à pareille époque, M. Tiele avait publié, en tirage à part, un extrait des *Mémoires de l'Académie des sciences de Hollande*, dans lequel il distinguait deux sanctuaires portant le même nom, *É-zida*, l'un à Borsippa, où il était l'édifice central, l'autre à Babylone, où il ne formait qu'une annexe du grand temple consacré à Maruduk. Cette année, notre savant collaborateur a complété sa communication par de nouveaux détails, déduits d'une inscription cunéiforme encore inédite, mais partiellement étudiée par M. le Dr Lehmann dans son mémoire : *De inscriptionibus cuneatis quæ pertinent ad* Samas-sum-*ukîn regis Babyloniæ regni initia* (Munich, F. Straub). Il résulte de cette inscription, que la statue d'Asurbanipal, qui la porte, était placée dans le sanctuaire du dieu Êa, et que ce sanctuaire faisait partie du grand temple de Maruduk, à Babylone. Ce temple était donc flanqué de divers sanctuaires, consacrés à d'autres dieux. Mais il est fort curieux que la place d'honneur y fût réservée à Maruduk, c'est-à-dire au fils d'Êa. M. Tiele trouve l'explication de ce fait, d'une part, dans l'origine étrangère de cette famille divine, provenant des tribus maritimes d'Eridu, d'autre part dans la tendance inhérente à tout polythéisme à négliger les dieux suprêmes et invisibles en faveur de leurs fils ou de leurs manifestations visibles. Tout en reconnaissant la suprématie des premiers, on adore, en pratique, les seconds. Il est nécessaire, cependant, que le dieu-fils soit en rapport intime avec le dieu-père, qu'il en soit comme la manifestation concrète. Tel est le cas de Êa et Maruduk, comme le montre M. Tiele après avoir fait une étude approfondie de la nature du dieu Êa. C'est un dieu du feu, du feu cosmique, par conséquent un dieu créateur, un grand constructeur, comme les Chnum et Ptah égyptiens, ou le Tvashtṛ védique. Il est, ainsi, un dieu de la civilisation et de la science. Maruduk, le dieu de la lumière et du feu visibles, est la manifestation extérieure de la puissance cachée du feu personnifiée en Êa. Il devient ainsi le médiateur entre Êa et les hommes. Et de médiateur, il passe au premier rang. Mais si le nom du dieu suprême avait changé, la portée et la signification du culte rendu à l'un comme à l'autre, sont restés les mêmes.

En parlant des récentes publications de M. Tiele, nous ne saurions manquer de signaler l'article qu'il a écrit sur les ouvrages de MM. Maurice Vernes et Goblet d'Alviella dans le *Theologisch Tijdschrift* (livr. de mai 1887). M. Tiele

approuve complètement les observations que nous avons présentées au sujet de la méthode préconisée par M. Vernes.

Le sacrifice de la chevelure. — M. *G. A. Wilken* a continué, dans la *Revue coloniale internationale*, le mémoire sur le sacrifice de la chevelure, dont nous avons annoncé déjà la première partie (t. XV, p. 122) : *Ueber das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesiens* (tirage à part, chez J. H. de Bussy, à Amsterdam, gr. in-8, de vi et 71 p.). L'auteur a accumulé dans cette étude une quantité prodigieuse d'exemples du sacrifice, total ou partiel, de la chevelure, soit chez les peuples de race malaise, soit chez d'autres peuples de l'antiquité ou du monde non civilisé. Nous y trouvons le sacrifice de la chevelure pour apaiser les mânes des ancêtres, se rattachant aux pratiques générales du deuil et du jeûne; plusieurs de ces pratiques proviennent justement de l'ancien sacrifice de la chevelure. M. Wilken montre que l'origine de ce sacrifice est la substitution d'une partie de la personne à la personne entière, dans la consécration à la divinité ou aux mânes. Les cheveux de la tête sont particulièrement propres à remplacer la tête elle-même. On rencontre également de nombreux exemples de sacrifice de la chevelure pour le salut d'un tiers, pour le succès d'une entreprise, pour la prospérité de l'enfant ou le bonheur en ménage, voire même comme équivalent du sacrifice de la virginité aux déesses génératrices dans certaines religions anciennes. Enfin, le rasement des cheveux peut être le symbole d'une condition inférieure ou de la soumission; mais ici encore, c'est l'idée primitive de consécration de la personne entière, qui se traduit par le sacrifice d'une partie d'elle-même, la chevelure. En appendice, M. Wilken a réuni plusieurs renseignements sur l'emploi des cheveux comme instruments magiques. L'abondance des faits réunis et classés par lui, font de son travail un précieux apport à la connaissance de l'état religieux de l'humanité non civilisée.

SUISSE

Une nouvelle édition de la Noble Leçon. — Notre collaborateur, M. *Edouard Montet*, professeur à l'Université de Genève, se propose de publier une édition critique de la *Noble Leçon*, le célèbre poème qui peut passer pour l'œuvre la plus achevée et la plus originale des anciens Vaudois. Cette publication comprendra une étude philologique sur les variations du dialecte vaudois, depuis ses origines jusqu'à nos jours, une étude historique sur la *Noble Leçon*, le texte original d'après le manuscrit de Cambridge et les variantes des manuscrits de Genève et de Dublin, la traduction française du poème et deux traductions en vaudois moderne, enfin une notice sur le nouveau manuscrit de Dijon. — L'ouvrage sera publié par souscription, au prix de dix francs l'exemplaire. On souscrit chez M. *Montet*, professeur à l'Université, Villa-les-Grottes, Genève, Suisse.

GRÈCE

La chaire de mythologie comparée, établie à l'Université d'Athènes, a été confiée à M. *N. G. Politis.*

AMÉRIQUE

Récentes publications de M. Philip Schaff. — M. Philip Schaff, professeur au Séminaire de l'Union théologique à New-York, déploie une activité vraiment américaine pour répandre dans son pays les principaux résultats de la théologie historique allemande et de l'histoire religieuse, telle qu'elle est pratiquée en Europe. Il a résumé en quelques volumes très pratiques le trésor de connaissances, épars dans les dix-huit gros volumes de la *Realencyclopädie für protestantische Theologie* de Herzog et Plitt. Pour le grand public, le résumé américain est supérieur à l'original allemand et, même pour les hommes du métier, l'encyclopédie américaine est commode lorsqu'il s'agit simplement de retrouver une date ou un nom qui leur échappe au moment où ils en ont besoin. C'est M. Schaff qui a publié, en seconde édition déjà, le volume le plus complet sur la *Didaché* des douze apôtres, le document publié pour la première fois en 1883 par Mgr Bryennios. Le voici maintenant qui entreprend la publication d'une collection des Pères de l'Eglise, antérieurs et postérieurs au Concile de Nicée (*A select library of the Nicene and post Nicene Fathers of the christian church.* Buffalo, Christian Literature C°). Il réédite, avec les corrections nécessaires, les vingt-six volumes de la *Anti-Nicene Christian Library*, et publie le premier des vingt-cinq volumes qui vont suivre, les *Confessions* et les *Lettres* de saint Augustin. — Voilà vraiment de la vulgarisation scientifique à la vapeur. Ce qui est plus remarquable, c'est que ces produits, rapidement confectionnés, sont, sinon très originaux, du moins très bien choisis et constitués.

— Nous avons reçu de M. *W. F. Warren*, un discours d'un souffle très élevé, prononcé à Boston University devant les nouveaux gradués de la dite université à la fin de l'année scolaire dernière. Le titre de cet opuscule est : *The Quest of the perfect Religion.*

SYRIE

École d'archéologie biblique. — Le conseil directeur du Collège syriaque protestant de Beyrouth, a décidé de fonder dans cette ville, à côté de l'institution déjà existante, une École d'archéologie biblique, qui sera, pour les études bibliques, ce que les Écoles d'Athènes et de Rome sont pour les jeunes gens qui se vouent à l'étude de l'antiquité classique. Les études y porteront à la fois sur la philologie et sur l'archéologie orientales, spécialement sur les langues arabe, syriaque et hébraïque. Il y aura des répétiteurs indigènes. Pour

atteindre leur but, les membres du conseil directeur font appel à la générosité du public.

INDE

Pour solenniser le jubilé de la reine Victoria, impératrice des Indes, une dame hindoue, une veuve de Cossimbazar, district de Murshidabad, vient de fonder en cet endroit un établissement pour l'étude des Védas et autres livres sacrés hindous. Elle consacrera à l'entretien des élèves un peu plus de 4,000 fr. par an.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 28 avril 1887.* M. *Le Blant* décrit un vase peint trouvé à Civitâ-Castellana, sur lequel on voit les figures de Jupiter, de Ganymède, de Minerve et de l'Amour, avec les mots GANUMEDE..... SPATER, CUPICO, MENERVA. — M. J. *Halévy* cherche à déterminer la langue parlée par les Hittites ou Hétéens en se fondant, non sur les inscriptions encore indéchiffrables, mais sur l'analyse des noms d'hommes et de lieux de la région habitée par eux et que l'on trouve dans les inscriptions assyriennes. Contrairement à l'opinion générale, il croit que c'était une langue sémitique intermédiaire entre le phénicien et l'assyro-babylonien. M. *Oppert* fait des réserves sur la méthode du préopinant. L'existence de noms sémitiques dans une région n'autorise pas la conclusion que la langue parlée dans cette région, et particulièrement celle de certaines inscriptions, soit sémitique. — M. *Schwab* communique le texte de l'épitaphe d'un sieur Pigis, trouvée à Guerville, près Mantes (Seine-et-Oise). Le défunt, de son vivant député aux États-Généraux d'Orléans et de Blois († le 20 avril 1587), est loué pour sa piété. Les emblèmes gravés au-dessus de l'inscription sont obscurs : une flamme et des rayons, surmontés d'une étoile et d'un croissant; au-dessous un puits. Ces emblèmes se rapportent-ils à la religion catholique ou protestante?

Séance du 6 mai. M. *Oppert* signale de nouveaux contrats babyloniens où sont mentionnés des Juifs. Il s'agit le plus souvent d'esclaves. Voici l'un des documents traduits : « Yukubu, esclave de Nabu-Kin-Zir, fils de Marduk-Zir-Ibni, de la tribu de Yuballitzu-Marduk, a été vendu pour 1 mine 5 drachmes, prix intégral, à Nabu-Akhé-Iddin, fils de Sula, de la tribu d'Egibii. Il sera, d'après un contrat fait par Nabu-Akhé-Iddin, attaché à Balatsu, fils d'Aï, de la

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

tribu de Bel-Ederu, en qualité d'esclave de guerre..... » Suivent les noms des trois témoins, la signature du notaire et la date (30 Elul, de la cinquième année de Nabonid, roi de Babylone). Yukub (Jacob) est venu à Babylone encore jeune; vendu, trente-sept ans plus tard, à Nabu-Akhé-Iddin, il est réclamé par un tiers qui l'avait probablement acquis par droit de guerre. Un autre document nous fait connaître le nom d'un Juif, Idihi-El, qui a tué un esclave appartenant à Sargina; il est condamné à payer à ce dernier cinq drachmes d'argent pour dommages-intérêts (environ 120 francs). — M. *Pavet de Courteille* lit la préface de la traduction du *Tezkéreh*, qu'il va publier, d'après le texte d'un manuscrit ouïgour de la Bibliothèque nationale. L'original persan, de Ferid-Eddin-Attar, est un ouvrage d'édification du XIIe siècle, qui contient les vies de soixante-douze docteurs musulmans remarquables par la pureté de leur doctrine et la sainteté exceptionnelle de leur conduite. Cet ouvrage a été traduit fort librement, au XVe siècle, en turc de l'Asie centrale. M. Pavet de Courteille, à son tour, traduit le texte turc en l'abrégeant et en le simplifiant. L'intérêt de cette publication est double : elle fait connaître un idiome beaucoup trop négligé et nous initie aux idées des musulmans sur la sainteté parfaite. La patience, la charité, l'amour de Dieu, les macérations, les rigueurs de l'abstinence, la contemplation, le renoncement à soi-même y sont longuement glorifiés. M. Pavet de Courteille a puisé de nombreux renseignements complémentaires dans l'ouvrage inédit de Mir-Ali-Chir-Nevaï, en turc djagataï.

Séance du 20 mai. M. *Renan* dépose sur le bureau le quatrième et dernier fascicule du premier tome du *Corpus Inscriptionum semiticarum* et rend hommage au zèle et à la science de M. *Philippe Berger*, son collaborateur, qui a accompli la plus grande partie de la tâche actuellement achevée. La partie relative aux inscriptions araméennes est confiée à M. de Voguë, et celle qui comprend les inscriptions himyaritiques à M. Joseph Derenbourg.

Séance du 27 mai. M. *Oppert* revient sur les documents babyloniens où sont mentionnés des Juifs. Cette fois, il s'agit d'un jugement rendu contre un esclave juif du nom de Barachiel, appartenant à une dame Gâgâ, donné et vendu plusieurs fois, et qui revendique sa qualité d'homme libre, parce que dans la famille d'un ancien maître il a opéré la jonction des mains des époux dans une cérémonie nuptiale. Cette prétention est reconnue mensongère. Voici l'intéressant jugement prononcé contre lui : « Barachiel est un esclave rachetable par de l'argent, de Gâgâ, fille de ***, qu'elle a acquis, en l'an 35 de Nabuchodonosor, roi de Babylone, d'Akhinuri, fils de Nabu-Sardin-Akh, pour un tiers de mine et sept drachmes d'argent. Dernièrement, il a intenté une action, disant : « Je suis de Nabu-Akhe-Iddin, de la tribu d'Egibi. Je suis un esclave. Allez « maintenant et, pour mon salut, rendez votre arrêt. » Les grands et les juges ont entendu les témoins dans cette affaire et ont réintégré Barachiel dans son état d'esclave, jugeant ainsi sur la déposition de Samas-Nudamiq, fils de Nabu-Nadin-Akh, et de Oudarin, fille d'Akhinuri, les vendeurs de l'esclave. — Dans

cette même séance, M. *Barbier de Meynard* a présenté les deux ouvrages suivants : *Gujastak Abalish*, relation d'une conférence théologique présidée par le calife Mamoun, texte pehlvi, publié pour la première fois, avec traduction, commentaire et lexique par *A. Barthélemy* et *Les inscriptions babyloniennes du Wadi-Brissa*, par M. *H. Pognon*. Ces deux ouvrages forment les fascicules 69 et 71 de la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études*.

Séance du 3 juin. MM. *G. Perrot* et *Renan* annoncent la découverte à Saïda (anc. Sidon), de plusieurs sarcophages de marbre noir, de même forme que celui d'Eshmounazar, et couverts d'inscriptions hiéroglyphiques et de caractères phéniciens. — M. *Joseph Halévy* continue son étude sur les noms propres hittites dans les textes assyriens. Plusieurs noms de lieu et la plupart des noms de rois sont des noms de divinités facilement reconnaissables. Ainsi, le nom de la citadelle Hat-Gar-Rhubani signifie : le dieu Hat est notre citadelle de salut. Lubarna, Hita-Sar, Gir-Paruda (noms de rois) signifient : le dieu Il est notre forteresse, le dieu Hat est roi; hôte du dieu Paruda. Dans la Mésopotamie supérieure, l'influence de la langue et de la domination assyriennes sont plus sensibles, mais le fond n'en demeure pas moins phénicien. M. *Oppert* proteste à nouveau contre la méthode de M. Halévy et conteste ses résultats. — M. *Hauréau* lit une étude sur le manuscrit latin 2592 de la Bibliothèque nationale, contenant le récit des visions d'un religieux inconnu de la fin du XIIIe et du commencement du XIVe siècle, originaire de Salon, en Provence. La peur de l'Antéchrist et l'indignation causée par la corruption de la société et de l'Église sont les sentiments dominants de ce religieux. Quoique la papauté lui paraisse également corrompue, c'est d'elle qu'il attend le salut. Son récit contient de longs discours qui lui sont adressés par Dieu.

Séance du 10 juin. M. *Héron de Villefosse* décrit une figurine en terre cuite blanche représentant une déesse de la génération, trouvée à Caudebec-les-Elbeuf. Cette statuette porte une inscription gauloise : REXTUGENOS SULIAS AVVOT. En rapprochant cette inscription de quelques autres déjà connues, M. Héron de Villefosse cherche à montrer que le dernier de ces trois mots doit être assimilé au latin *fecit*. — Dans la même séance, l'Académie a décerné le premier prix du concours Gobert à M. le baron Alphonse de Ruble, pour ses deux ouvrages sur le *Mariage de Jeanne d'Albret* et sur *Antoine de Bourbon et Jeanne d'Albret*. — Parmi les ouvrages présentés, il faut signaler un important travail d'archéologie préhistorique et de folk-lore : *E. Vedel. Bornholms Oldtidsminder og Oldsager*.

Séance du 17 juin. M. *Edmond Le Blant* étudie, d'après les écrivains antiques l'idée que se faisaient les chrétiens de l'antiquité sur le diable. Eux-mêmes passaient, aux yeux des païens, pour être des magiciens ayant hérité de la puissance du Christ. Plusieurs persécutions locales n'eurent point d'autre cause que cette superstition de la foule païenne. A leur tour, les chrétiens voyaient partout l'intervention du mauvais esprit acharné après eux pour les tromper et les

détourner de la bonne voie. Ce furent surtout les ascètes qui vécurent en proie à cette perpétuelle obsession. Le tentateur prenait d'ailleurs toutes les formes pour séduire ses ennemis. Ce n'est qu'au moyen âge que l'imagination populaire se le représenta sous la forme d'un homme noir à queue de singe, à tête et pieds de bouc.

Séance du 24 juin. M. *Renan* communique à ses collègues les photographies et les estampages du sarcophage découvert à Saïda par Hamelid-Bey (voir séance du 3 juin). Voici la traduction littérale de l'inscription phénicienne : « Moi, Tabnit, prêtre d'Ashtoret, roi des Sidoniens, fils d'Eshmounazar, c'est moi qui suis couché dans ce sarcophage. Qui que tu sois, ô homme, qui découvriras cette arche, n'ouvre pas ma chambre sépulcrale et ne me trouble pas, car il n'y a pas ici d'argent ni d'or ; il n'y a pas de trésor caché. Je suis couché dans ce sarcophage ; je t'en supplie, ne l'ouvre pas, ne viens pas me troubler, car c'est une abomination devant Ashtoret de faire cela. Si tu ouvres ce sarcophage, si tu viens me troubler, qu'il n'y ait pas pour toi de prospérité parmi les vivants ni de lit parmi les morts. » Les hiéroglyphes qui couvrent le sarcophage seront lus plus tard par M. Maspero. Le roi dont il s'agit est le père de l'Eshmounazar dont nous avons déjà retrouvé le sarcophage. Nous connaissons donc la succession des trois princes : Eshmounazar Ier, Tabnit et Eshmounazar II. La découverte d'Hamelid-Bey confirme l'hypothèse de M. Clermont-Ganneau, qui soutenait que le sarcophage d'Eshmounazar date, non de la domination perse, mais de l'époque des Ptolémées.

Voici les travaux touchant à l'histoire religieuse que l'Académie a récompensés par des prix ou des médailles. Le prix de La Grange a été décerné à M. *Le Verdier*, pour la publication d'un texte de mystère du moyen âge. Les arrérages des trois dernières années du prix Fould (non décerné) ont été partagés entre M. *de Sarzec* (Fouilles en Chaldée) et M. *Dieulafoy* (Fouilles en Susiane). Le prix Bordin (Noms de saints en langue d'oc et en langue d'oïl) n'a pas été décerné. Une récompense de 2,000 francs est accordée à M. *Thomas*, chargé de cours à la Faculté des lettres de Toulouse. Dans le concours des antiquités nationales, la sixième médaille est accordée à M. *Maurice Faucon*, pour son livre sur la *Librairie des papes à Avignon*.

II. **Revue critique d'histoire et de littérature.** — *18 avril : E. Vischer.* Die Offenbarung Johannis. (Compte rendu par M. *A. Sabatier* ; L'Apocalypse du Nouveau Testament est-elle l'édition chrétienne d'une apocalypse juive? Résumé de l'hypothèse de M. *V.* La question reste ouverte.) = *25 avril : G. Le Bon.* Les civilisations de l'Inde. (Compte rendu par M. *Barth* ; appréciation critique détaillée et bonne à consulter.) = *2 mai : E. Budge.* The Book of the bee. (Compte rendu par M. *Rubens Duval ;* bonne édition d'un recueil de légendes greffées sur les récits de l'Ancien et du Nouveau Testament, écrit par Salomon, métropolitain de Barsa, au XIIIe siècle.) — *E. Mérimée.* De antiquis aquarum religionibus in Gallia meridionali ac præsertim in Pyrenæis

montibus. (Compte rendu par M. *P.-A. L.*; tentative intéressante, mais incomplète.) = *16 mai : Clermont-Ganneau.* Notes d'archéologie orientale. (Inscription funéraire de Qalonié; Pégase et pégnumi; Apollon Agyieus et le Reseph-Houç phénicien.) = *23 mai : L. Oberziner.* Il Culto del Sole presso gli antichi Orientali. (Compte rendu par M. *Maspero*; bon résumé des doctrines de l'école égyptologique, par quelqu'un qui n'est pas égyptologue.) = *13 juin :* Notes d'archéologie orientale. Trois noms gréco-phéniciens (Apsasomos, Mnaséas, Apsès). = *20 juin : A. Barthélemy.* Gujastak Abalish. (Compte rendu par M. *James Darmesteter*; voir notre chronique.) — *K. Penka.* Die Herkunft der Aryer. (Compte rendu par M. *Salomon Reinach*; discussion de l'hypothèse très favorablement accueillie en Allemagne de l'origine européenne des Aryens, dont la Norvège aurait été le premier centre de rayonnement; M. *R.* fait très bien ressortir tout ce qu'il y a d'affirmations hasardées et d'exagérations dans le travail de M. *P.*) — *A. Regnier.* De la latinité des sermons de saint Augustin. (Compte rendu de M. *P.-A. Lejay*; œuvre prématurée, vu l'absence d'un texte critique des sermons.)

III. Journal asiatique. — *Février-mars : E. Amélineau.* Un document copte du XIIIe siècle. Martyre de Jean de Phanidjôit. — *A. Bergaigne.* Nouvelles recherches sur l'histoire de la samhitâ du Rig-Veda. (Avec un index des hymnes et fragments suspects; voir le principe de ces recherches dans l'une de nos précédentes chroniques, t. XIV, p. 372.)

IV. Journal des savants. — *Mars : E. Renan.* L'inscription de Mésa. — *R. Dareste.* Coutume contemporaine et loi primitive (voir le n° de mai). = *Avril : G. Perrot.* Les statues de Diane à Délos. = *Mai : Barthélemy Saint-Hilaire.* L'Inde contemporaine. — *B. Hauréau.* Le registre de Benoît XI.

V. Revue archéologique. — *Mars-avril : Germain Bapst.* Tombeau et châsse de saint Germain, tombeau de sainte Colombe, tombeau de saint Sévérin. — Baron *Ludovic de Vaux.* Découvertes récentes à Jérusalem. État actuel des fouilles sur l'emplacement de la piscine de Béthesda. — *Néroutsos-Bey.* Inscriptions grecques et latines recueillies dans la ville d'Alexandrie et aux environs.

VI. Bulletin critique. — *1er mai : L. Duchesne.* Compte rendu critique de « R.-P. Lipsius. Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden » (II. 1).

VII. Bulletin de correspondance hellénique. — *Janvier-février : Ch. Diehl* et *G. Cousin.* Inscriptions de Lagina. (Relatives aux prêtres d'Hécaté; voir le n° suivant.) — *Pierre Paris.* Fouilles à Élatée. Le temple d'Athênê Cranaia. — *P. Foucart.* Exploration de la plaine de l'Hermus par M. Aristote Fontrier. = *Mars : M. Holleaux.* Fouilles au temple d'Apollon Ptoos. Fragments de statues archaïques.

VIII. Mélusine. — *Mai : H. Gaidoz.* L'anthropophagie (suite; voir mai). — Corporations, compagnonnages et métiers (du même auteur). = *Juin : J. Tuchmann.* La fascination (suite). — *Max Leclerc.* Notes sur Madagascar.

IX. Revue des traditions populaires. — *Avril : A. Gittée.* Le folk-lore en Flandre (fin). = *Mai : P. Sébillot.* Superstitions de civilisés. — *Victor Brunet.* Facéties normandes. Contes de Villedieu. — *Clément Janin.* La médecine populaire en Bourgogne.

X. Revue internationale de l'enseignement. — *15 avril : Émile Beaussire.* Quelques réflexions sur l'enseignement historique des religions.

XI. Bibliothèque de l'École des Chartes. — *XLVII. 6 : Molinier.* Inventaire du trésor du Saint-Siège sous Boniface VIII (1295 ; suite). = *XLVIII. 1 : Julien Havet.* Les chartes de Saint-Calais. — *L. Delisle.* Forme des abréviations et des liaisons dans les lettres des papes au XIII[e] siècle.

XII. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — *VII. 1 et 2 : Fabre.* Un registre caméral du cardinal Albornoz en 1364. — *Le Blant.* Le christianisme aux yeux des païens.

XIII. Revue des questions historiques. — *Avril :* L'abbé *O. Delarc.* Le Saint-Siège et la conquête de l'Angleterre par les Normands. — *De Mas Latrie.* Les éléments de diplomatique pontificale au moyen âge.

XIV. Revue de linguistique et de philologie comparée. — *Avril : Vinson.* Correspondance du calendrier hindou et du calendrier grégorien.

XV. Nouvelle Revue. — *15 mai : Fouquier.* La religion à Madagascar.

XVI. Revue des deux mondes. — *1[er] juin : Maxime Du Camp.* Les associations protestantes à Paris.

XVII. Controverse et contemporain. — *15 avril :* L'abbé *Ernest Allain.* Une nouvelle contribution à l'histoire des archives du Saint-Siège. = *15 mai :* Mgr *de Harlez.* Mythe ou superstition? Les chiens à quatre yeux de la Perse antique. — *Alb. du Boys.* Un évêque ultramontain sous Louis XIV. = *15 juin : A. de Boissieu.* Saint Nizier, vingt-neuvième évêque de Lyon.

XVIII. Vie chrétienne. *Juin : E. Gachon.* Une controverse théologique au XVII[e] siècle (Bossuet et Claude). — *Piepenbring.* L'apôtre Paul (suite).

XIX. Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français. — *15 février : Jules Bonnet.* La tolérance du cardinal Sadolet (suite ; voir le n° suivant). — *Ch. Read.* Lettres de Théodore de Bèze (voir le n° suivant). — *A.-J. Enschedé.* Le refuge à Ardenbourg, en Hollande. — *Ch. Read.* Les sépultures des protestants étrangers et régnicoles à Paris au XVIII[e] siècle (voir les n[os] suivants). = *15 avril : Émile Picot.* Les moralités polémiques ou la controverse religieuse dans l'ancien théâtre français (XV[e] siècle ; voir le n° suivant). — *N. Weiss.* L'hérésie dans le Maine (1553).

XX. Revue des études juives. — *Janvier-mars : Halévy.* Recherches bibliques. IX. Caïnites et Séthites. — *Derenbourg.* Sur le rituel. — *Kaufmann.* Sens et origine des symboles tumulaires de l'Ancien Testament dans l'art chrétien primitif. — *Duval.* Sur la Peschitto. — *Loeb.* Histoire d'une taille levée sur les Juifs de Perpignan en 1413-1414. — *Brunschwig.* Les Juifs de Nantes et du pays nantais. — *Neubauer.* Le Midrasch Tanhuma (fin).

XXI. Revue d'ethnographie. — *V. 6 : Yzerman.* Nouvelles fouilles dans les ruines de Bôrô-Boudour. — *Faurot.* Sur les tumuli du territoire d'Obock. = *VI. 1 : Leclerc.* Les peuplades de Madagascar. Origines (fin). — *Pinart.* Les Indiens de l'État de Panama.

XXII. Bulletin de la Société d'ethnographie. — *1887. N° 2 :* Docteur *Verrier.* Les religions de l'Extrême-Orient. — *N° 3 : Carnot.* Le Saint-Simonisme.

XXIII. Mémoires de la Société d'ethnographie. — *1886. N° 8 : Lucien de Rosny.* Les Antilles, étude ethnographique et religieuse.

XXIV. Archives de la Société américaine de France. — *1887. N° 1 : Pousse.* Les manuscrits hiératiques du Yucatan. — *R. Siméon.* La semaine chez les anciens Mexicains. = *N° 2 : Castaing.* Croyances sur la vie d'outre-tombe chez les anciens Péruviens.

XXV. Mémoires de la Société sinico-japonaise. — *1887. N° 1 : Léon de Rosny.* La philosophie du Tao-teh-king. — *Foucaux.* La tentation du Bouddha par le démon.

XXVI. Bibliothèque universelle et Revue suisse. — *Mars : Sayous.* La croisade de Constantinople (voir les nos suivants).

XXVII. Muséon. — *Juin : T. de la Couperie.* Les langues de la Chine avant les Chinois. — *E.-W. West.* Notes sur quelques petits textes pehlevis. — *A. Wiedemann.* Le livre des morts. — *E. Beauvois.* La légende de Saint-Columba. — *F. Robiou.* La religion égyptienne. — *Ch. Staehlens.* Les dieux du Râmayana. — *A. Bamps.* Tomebamba, antique cité de l'empire des Incas.

XXVIII. Academy. — *16 avril : J. Jolly.* The laws of Manu. (Voir la suite le 23 avril. Résumé de l'introduction mise par M. Bühler à sa traduction des lois de Manou, vol. XXV des Sacred Books of the East, et appréciation de cette bonne traduction.) = *23 avril : F.-E. Warren.* The Stowe missal. (Voir les nos suivants; discussion avec M. Mac Carthy sur la date du monument.) — *J. Raine* et *E.-M. Edmonds.* Charms. (De quelques formules ou recettes populaires pour chasser les maladies.) — *A. Neubauer.* The Moabite stone. — *Ed. Naville.* Report on the necropolis of Tell-el-Yahoodieh. (M. *N.* établit qu'il y a eu là une colonie juive.) — The rock-temple at Sidon. = *30 avril : G.-F. Browne.* The codex Amiatinus. (Sur son ornementation; cfr. l'article de M. *Karl Hamann*, du 7 mai, qui établit l'origine italienne du manuscrit.) = *21 mai : J.-B. Dunelm.* The earliest papal catalogue. (M. *D.* croit retrouver dans Épiphane, *Haer.*, XXVII, 6, la liste des papes des Mémoires d'Hégésippe, perdue pour nous.) — *A.-H. Sayce.* Altaic hieroglyphs and hittite inscriptions. (Sur le récent livre du cap. Conder; voir notre chronique.) — *Am.-B. Edwards.* L'archéologie égyptienne de M. Maspero. = *28 mai : A.-H. Keane.* The ancient cities of the New-World. (Critique intéressante de la traduction anglaise de ouvrage de M. *D. Charnay.*)

XXIX. Athenæum. — *23 avril :* History of the papacy during the period

of the reformation. (Appréciation élogieuse des vol. III et IV de *l'Histoire des papes*, de M. *Creighton.*) — Popular tales and fictions, their migrations and transformations. (A propos des deux volumes de M. *Clouston* sur ce sujet.) = *7 mai* : The temple of Jupiter Olympius. (Compte rendu d'une conférence de M. *Penrose* à l'école anglaise d'archéologie d'Athènes.) = *14 mai : Max Müller*. Coïncidences. (Exemples de prières toutes semblables et cependant indépendantes les unes des autres.) — *A. Löwy*. The Moabite stone. (Réponse aux critiques adressées à l'auteur qui a soutenu, dans la *Scottish Review*, que la stèle de Mésa est apocryphe.) = *28 mai* : Altaic hieroglyphs and hittite inscriptions. (Le livre du cap. Conder sur le déchiffrement des inscriptions hittites ne fait pas faire un pas à la question.) = *4 juin : Fr.-H. Chase*. Chrysostom, a study in the history of biblical interpretation. (Compte rendu d'un excellent ouvrage sur Chrysostome comme exégète.)

XXX. English historical Review. — *Avril : Lea*. Confiscation for heresy in the middle-ages.

XXXI. Contemporary Review. — *Juin : W.-E. Gladstone*. The greater Olympian sedition.

XXXII. Nineteenth century. — *Mai : W.-E. Gladstone*. The greater gods of Olympos. Apollo.

XXXIII. Expositor. — *Mai : F. Harnack*. The origin of the christian ministry. (Voir l'article du Rév. *G. Gore* dans le nº de juin.) — *Juin : W.-H. Simcox*. The new theory of the Apocalypse.

XXXIV. London Quarterly Review. — *Avril* : The jewish and the christian messiah. — Saint Francis of Assisi.

XXXV. Dublin Review. — *Avril : Arnold*. Church extension and anglican expansion. — *Scott*. Barbour's legends of the saints. — The church after the conquest. — *Grant*. Where saint Patrick was born? — Lightfoots Ignatius and the roman primacy.

XXXVI. Scottish Review. — *Avril* : Rév. *A. Löwy*. The apocryphal character of the Moabite stone. — Thomas of Erceldoune.

XXXVII. American Journal of philology. — *VII. 4 : Bloomfield*. Seven hymns of the Atharvaveda.

XXXVIII. Indian Antiquary. — *Février : Foulkers*. The Dakhan In the time of Gautama Buddha. — *Murray-Aynsley*. Discursive contributions towards the study of Asiatic symbolism (fin). — *Kielhorn*. A. Gaya inscription of Yakshapala. — *Knowles*. Why the fish talked. = *Mars : Fleet*. A lunar fortnight of thirteen solar days. — *Jacob*. The Vasudeva and Gopichindana Upanishads. — *Kielhorn*. On the Mahabhashya. — *Sastri*. Folklore in southern India (voir le nº suivant). = *Avril : Dikshit*. The method of calculating the week-day of Hindu Tithis and the corresponding English dates. — *Reatsek*. Letter of the emperor Akbar asking for the christian sculptures.

XXXIX. Zeitschrift der deutschen morgenlændischen Gesell-

schaft. — *XL. N° 4 : V. Bradke.* Zur altindischen Religions-und Sprachgeschichte. — *Bühler.* Zu Böthlingks Artikeln ueber Vasishtha. — *Hillebrandt.* Eine Miscelle aus dem Vedaritual. — *Ludwig.* Drei Rigvedastellen; Bedeutung vedischer Wörter.

XL. Mitteilungen des d. archæologischen Instituts (*Athen. Abt.*). — *XI. 4 : Dörpfeld.* Der alte Athenatempel auf der Akropolis. — *Studniczka.* Zusammensetzungen im Akropolismuseum. — *Boehlau.* Perseus und die Graeen. — *Petersen.* Archaische Nikebilder.

XLI. Jahrbuch des k. d. archæologischen Instituts. — *I. 4 : Kalkmann.* Aphrodite auf dem Schwan. — *Heydemann.* Die Phlyakendarstellungen auf bemalten Vasen.

XLII. Zeitschrift für Vœlkerpsychologie und Sprachwissenschaft. — *XVII. 1 : Julius Happel.* Ueber die Bedeutung der völkerpsychologischen Arbeiten Adolf Bastians. — *Th. Achelis.* Der wissenschaftliche Charakter der Ethnologie. = *XVII. 2 : Steinthal.* Mythos, Sage, Märchen, Legende, Erzählung, Fabel. — *Fr. Krejci.* Ueber die ursprüngliche Bedeutung der griechischen Dæmones.

XLIII. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. — *1887. N° 1 : Baethgen.* 17 Makkabäische Psalmen nach Theodor von Mopsuestia (fin). — *Reckendorf.* Ueber den Werth der altæthiopischen Pentateuchuebersetzung für die Reconstruktion der LXX. — *Budde.* Richter und Josua. — Die hebræische Grundlage der Apokalypse.

XLIV. Magazin für die Wissenschaft des Judentums. — *XIV. 1 : Epstein.* Der sogenannte Raschi-Commentar zu Bereshit-Rabba. — *Kaufmann.* Elias von Nisibis und Saadja Alfajjûmis Æusserungen ueber die Trinität.

XLV. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. — *Mai : Neubauer.* Der Wahnwitz und die Schwindeleien der Sabbatianer nach ungedruckten Quellen.

XLVI. Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte. — *I. 3* et *4 : Biese.* Die æsthetische Naturbeseelung in antiker und moderner Poesie (2e art.). — *Krumbacher.* Ein Problem der vergleichenden Sagenkunde und Litteraturgeschichte.

XLVII. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *IX. 1 : Erbes.* Die heil. Cæcilia in Zusammenhang mit der Pabstcrypta sowie der æltesten Kirche Roms. — *Virk.* Melanchton's politische Stellung auf dem Reichstag zu Augsburg, 1530 (1er art.). — *Wilkens.* Geschichte des spanischen Protestantismus im xvie Jahrh. Die Litteratur der Jahre 1848-1886 (1er art.). — *Haupt.* Zur Geschichte der Geissler. — *L. Schulze.* Zur Thomas a Kempis Frage. — *Tesdorpf.* Die Zurückdatierung des Wormser Edictes. — *Ney.* Analekten zur Geschichte des Reichstages zu Speyer im Jahre, 1526 (2e art.).

XLVIII. Jahrbücher für protestantische Theologie. — *XIII. 2 : E. Pfleiderer.* Heraklitische Spuren auf theologischen Boden. — *Usener.* Zur

Geschichte der Legendenlitteratur. — *Karo*. Joh. Val. Andreæ und sein Ideal eines christlichen States. — *Ohle*. Die Essäer des Philo. — *Nöldeke*. Ueber die Apologie unter Melitons Namen in Curetons Spicilegium syriacum.

XLIX. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. — *II. 2 : Happel*. Die Hauptstufen des religiösen Lebens der Menschheit (1er art.). — *Seebens*. Das religiöse System der Parsen. — *Spinner*. Das japanische Sternenfest.

L. Studien und Mitteilungen aus dem Benedictinerorden. — *VIII. 1 : Baeumer*. Einfluss der Regel des h. Benedikt auf die Entwicklung des Rœmischen Breviers (1er art.). — *Lager*. Die Abtei Gorze in Lothringen (1er art.). — *F.-W. Roth*. Der h. Petrus Damiani O. S. B. Cardinalbischof von Ostia (fin). — *Grashof* et *Sievers*. Das Benedictirinnenstift Gandersheim und Hrotsuitha (suite).

LI. Katholik. — *Mars :* Cardinal Franzelin. — Die Körperlehre des h. Thomas v. Aquin (voir le n° suivant). — Das mittelalterliche Begräbnis. — Janssen's Geschichte des deutschen Volkes. — Der h. Philipp von Zell im Bistum Speier. = *Avril :* Zur Orientierung ueber Methode und Ergebnisse der neuesten Pentateuchcritik. — Aus der Katakombe der h. Felicitas.

LII. Ausland. — *N° 18 : Buchner*. Ein Totenfeier in Innerafrika. — *Breitenbach*. Indianerstämme am Rio Schingù. = *N° 19 : Jensen*. Vergessene und untergehende Volksbräuche der nordfriesischen Inselbewohner. = *N° 21* Orissa, das heilige Land der Hindu und eine Pilgerfahrt nach Dschaggernath. — *Lillie*. Die heiligen Tänze der Pânies.

LIII. Globus. — *N° 16 : v. Wlislocki*. Gebräuche der transsilvanischen Zeltzigeuner bei Geburt, Taufe und Leichenbestattung (voir les nos suivants).

LIV. Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschenin Bœhmen. — *XXV. 3 : v. Höfler*. Bonifacius, der Apostel der Deutschen, und die Slavenapostel Konstantinos (Cyrillus) und Methodios. — *Wilhelm*. Sagen aus dem westlichen Böhmen.

LV. Mitteilungen des Instituts für œsterreichische Geschichtsforschung. — *VII. 3 : William Fischer*. Beitræge zur historischen Kritik des Leon Diakonos und Michael Psellos. = *VIII. 1 : Fr. Zimmermann*. König Ludwig I. Urkunde von 1380 ueber das Asylrecht der Marienburger Kirche. — *P. Kehr*. Bemerkungen zu den päpstlichen Supplikenregistern des XIV Jahrh. = *VIII. 2 : H. Hoogeweg*. Der Kreuzzug von Damiette.

LVI. Bulletino della Commissione archeologica comunale di Roma. — *XV. 3 : Visconti*. Di un bassorilievo attico esprimente un adorazione dei Dioscuri. — *Borsari*. Del gruppo di edificii sacri al sole nell' area degli orti di Cesare.

LVII. Archivio per lo studio delle tradizioni popolari. — *V. 3 : Pitré*. Una leggenda popolare siciliana. — *Guberti*. La Giunta, spettacolo popolare sacro di Caltagirone. — *Edward*. Le questue nelle festa di S. Martino

in Venezia. — *Nardo Cibele*. Canzone di S. Martino nel Veneto. — Usi e costumi africani in Massaua. — Les sorciers de Lorient (procès de 1736). — *Di Giovanni*. Usi, costumi, etc., del Novarese.

LVIII. Theologisch Tijdschrift. — *Mai : C.-P. Tiele*. Tweeerlei godsdienstgeschiedenis. (A propos des récentes publications de MM. *Goblet d'Alviella* et *Maurice Vernes*.) — *D. Völter*. Ignatius-Peregrinus ?

BIBLIOGRAPHIE[1]

GÉNÉRALITÉS

P. D. Chantepie de la Saussaye. Lehrbuch der Religionsgeschichte, Ier vol. — Fribourg en Brisgau, Mohr, 1887; in-8, de x et 465 p.

L. Parks. His star in the East : a study in the early Aryan religions. — Boston, Houghton, 1887; in-12, de II et 292 p.

Simon Lévy. Moïse, Jésus et Mahomet, ou les trois grandes religions sémitiques. — Paris, Maisonneuve, 1887; in-8, de 454 p.

W. Benham. The dictionary of religion : an encyclopædia of christian and other religions, doctrines, denominations, sects, heresies, ecclesiastical terms, history, biography, etc. — Londres, Cassell, 1887; in-8, de IV et 1148 p.

J. M. Charcot et Paul Richer. Les démoniaques dans l'art. — Paris, Delahaye et Lecrosnier, 1887; 1 vol. in-4.

CHRISTIANISME

Ch. Tischhauser. Handbuch der Kirchengeschichte. — Bâle, Detloff, 1887; in-8, de XII et 688 p.

A. Frantz. Lehrbuch des Kirchenrechts. — Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1887; in-8; de XII et 322 p.

E. Sehling. Die Untersuchung der Verlöbnisse im kanonischen Recht. — Leipzig, Veit, 1887;

W. Seuffert. Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolates in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte. — Leyde, Brill, 1887; in-8, de VIII et 162 p.

F. H. A. Scrivener. Novum Testamentum textus Stephanici a. d. 1554, cum variis lectionibus editionum Bezæ, Elzeviri, Lachmani, Tischendorfi, Tregellesii, Westcott-Hortii, versionis Anglicanæ. — Londres, Whittaker, 1887; in-8, de 702 p.

O. Flügel. Die Sittenlehre Jesu. — Langensalza, Beyer, 1887; in-8, de VII et 80 p.

W. F. Gess. Christi Person und Werk nach Christi Selbstzeugniss und den

1) En dehors des nombreux ouvrages mentionnés dans la *Chronique* et dans le *Dépouillement des périodiques.*

Zeugnissen der Apostel. — III. Das Dogma von Christi Person und Werk. — Bâle, Detloff, 1887; in-8, de xxviii et 488 p.

O. Holtzmann. Das Johannesevangelium untersucht und erklärt. — Darmstadt, Waitz, 1887; in-8, de vii et 308 p.

A. Carr. The church and the roman empire (1 vol. de la collection des « Epochs of Church History »). — Londres, in-8.

A. L. Frotingham. Stephen bar Sudaili, the Syrian mystic and the book of Hierotheos. — Leyde, Brill, 1886, in-8, de vi et 111 p.

Saint Cyrille. Five lectures on the mysteries and other sacramental treatises, ed. by de Romestin. — Londres, Parker, 1887; in-12, de 138 p.

G. B. de Rossi. Musaici cristiani e saggi di pavimenti delle chiese di Roma anteriori al secolo XV, fasc. XV-XVI (fin). — Rome, Spithoever, 1887; in-fol., de 24 p. et IV pl.

F. C. Doyle. The teaching of Saint Benedict. — Londres, Burns et Oates, 1887; in-18.

C. von Höfler. Bonifatius der Apostel der Deutschen und die Slavenapostel Konstantinos (Cyrillus) und Methodios. — Prag. Dominicus, 1887; in-8, de 64 p.

W. Armitage. Sketches of church and state in the first eight centuries. — Londres, Rivingtons, 1887; in-8, de 240 p.

E. Hatch. The growth of church institutions. — Londres, Hodder, 1887; in-8, de 240 p.

W. Pötzsch. Viktor von Vita und die Kirchenverfolgung im Wandalenreiche. — Döbeln, Schmidt, 1887; in-4, de 42 p.

S. Bonaventura. Opera omnia jussu et auctoritate r. p. Bernardini a Portu Romatino ed. T. III. — Quaracchi, près Florence, Collège de S. Bonaventure, 1887; in-4, de x et 905 p.

A. Mussafia. Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden. I. — Vienne, Gerold, in-8, de 80 p.

Emile Comba. Histoire des Vaudois d'Italie depuis leurs origines jusqu'à nos jours. I. Avant la Réforme. — Paris, Fischbacher, 1 vol. in-8, de 378 p.

Paul Guillaume. Historia Petri et Pauli. Mystère en langue provençale du xve siècle. — Paris, Maisonneuve, 1887; in-8 de xx et 236 p.

Gust. Schmidt. Päbstliche Urkunden und Regesten aus den Jahren 1295-1352, die Gebiete der heutigen Provinz Sachsen und deren Umlande betreffend. (Vol. XXI, der « Geschichtsquellen der Provinz Sachsen. ») — Halle, Hendel, 1886; in-8 de xii et 491 pages.

W. Friedensburg. Der Reichstag zu Speier 1526 im Zusammenhang der politischen und kirchlichen Entwicklung Deutschlands im Reformationszeitalter. — Berlin, Gærtner, 1887; in-8 de xiv et 602 p.

M. Lenz. Briefwechsel Landgraf Philipps des Grossmüthigen von Hessen mit Bucer. — 2 vol. Leipzig, Hirzel; 1887; in-8 de x et 506 p.

P. Drews. Wilibald Pirkheimers Stellung zur Reformation. Ein Beitrag zur Beurtheilung des Verhältnisses zwischen Humanismus und Reformation. — Leipzig. Grunow, 1887; in-8 de VII et 138 p.

M. Andraæ. Ein Martyrium in Genf (Michæl Servet.) — Kulturhistorisches Zeitbild aus dem XVIe Jahrhundert. — Berlin, Wiegand, 1887, in-4 de IV et 517 p.

W. Horning. Briefe von Strassburger Reformatoren, ihren Mitarbeitern und Freunden ueber die Einführung des Interims in Strassburg (1548-1554). — Strasbourg, Vomhoff, 1887; in-8 de 52 p.

E. Egli. Die St-Galler Täufer, geschildert im Rahmen der städtischen Reformationsgeschichte. — Zurich, Schulthess, 1887, in-8 de VII et 67 p.

R. Grethen. Die politischen Beziehungen Clemens VII zu Karl V in den Jahren, 1523-1527. — Hanovre, Brandes, 1887.

R. Wolkan. Beiträge zu einer Geschichte der Reformation in Böhmen, I, Das Dekanat Aussig. — Prague, Calve, 1886, in-8 de 81 p.

J. P. Müller. Die Mennoniten in Ostfriesland vom XVIe bis zum XVIIIe Jahrhundert, 1re partie. — Emden, Haynel, 1887, in-8 de VII et 231 p.

O. Redlich. Der Reichstag von Nürnberg (1522-1523). — Leipzig. Engelmann.

E. Hugues. Les Synodes du Désert. Actes et règlements des Synodes nationaux et provinciaux tenus au désert de France de l'an 1715 à l'an 1793, avec une introduction. T. III. — Paris, Fischbacher, 1886, in-8 de 748 p. avec tables.

Marius Talon. Fragment de la guerre des Camisards dans les environs d'Alais, Vernoux, le Cheylard, etc., par un anonyme (1692-1709), publié avec introduction et notes, — Privas, impr. du *Patriote*, 1887, in-8 de XLI et 207 p.

A. Hüsing. Fürstbischof Christoph Bernard von Galen, ein katholischer Reformator des XVIIe Jahrhundert. — Munster, Schöningh.

E. Gachon. Une controverse théologique au XVIIe siècle. Bossuet et Claude. — Paris, Fischbacher, in-8.

W. Gass. Geschichte der christlichen Ethik, II, 2 (XVIIIe et XIXe siècles). Die philosophische und die theologische Ethik. — Berlin, Reimer, 1887, in-8 de XVI et 386 p.

L. Sciout. Histoire de la constitution civile du clergé. L'Eglise sous la Terreur et sous le Directoire. — Paris, Firmin Didot, 1887, 1 vol. in-8.

E. F. Willis. The worship of the Old Covenant, considered more especially in relation to that of the New. — Londres, Parker, 1887, in-8 de 290 p.

Th. Hughes. J. Fraser, second bishop of Manchester : a memoir (1818-1885). — Londres, Macmillan, 1887, in-8 de 368 p.

J. Mourier. L'art religieux au Caucase. — Paris, Leroux, 1887, in-18.

E.-L. Couanier de Launay. Histoire des religieuses hospitalières de Saint-Joseph (France et Canada). — Paris, Palmé, 1887, 2 vol de LX-303 et 415 p.

Règles et constitutions de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes. — Versailles, impr. Ronce, 1887, in-4 de XVI et 156 p.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

M. Mandl. Das Sklavenrecht des Alten Testamentes. — Hambourg, Richter, 1886, in-8 de 32 p.

E. Pannier. Genealogiæ biblicæ cum monumentis Ægyptiorum et Chaldæorum collatæ. — Lille, Lefort, 1887, in-8 de 290 p. avec planches.

J. Death. The beer of the Bible : one of the hitherto unknown leavens of Exodus (a confirmation of biblical accuracy), with a visit to an Arab brewery. — Londres, Trübner, 1887, in-4 de 180 p.

W. J. Deane. Abraham : his life and times. Londres, Nisbet, 1886, in-8 de 184 p.

G. Rawlinson. Moses : his life and times. Londres, Nisbet, 1887, in-8 de 216 p.

A. Lewinsky. Beitræge zur Kenntniss der religionsphilosophischen Anschauungen des Flavius Josephus. — Breslau, Preuss et Jünger, 1887, in-8 de III et 62 p.

H. Franke. Ueber Bedeutung, Inhalt und Alter des Sepher Hajaschar. — Leipzig, Fock.

A. Rahlfs. Des Gregorios Abulfarag genannt Bar Ebhroyo Anmerkungen zu den Salomonischen Schriften. — Gœttingue, Dieterich.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

J. Langl. Griechische Gœtter- und Heldengestalten, 15e livraison. — Vienne, Hölder, 1887.

O. Band. Das attische Demeter-Korê Fest der Epikleidia. Neuer Beitrag zur griechischen Heortologie, I. — Berlin, Gærtner, 1887.

E. Berthe. Quæstiones Diodoreæ mythographæ. — Gœttingue, Vandenhoeck, 1887.

C. R. Conder. Altaic hieroglyphs and Hittite inscriptions. — Londres, Bentley, 1 vol. in-8.

RELIGIONS DE L'ASIE

A. Barthélemy. Gujastak Abalish. Relation d'une conférence théologique, présidée par le kalife Mamoun. Texte pehlvi, publié avec traduction. — Paris, Vieweg, 1887, in-8, de 80 p.

B. Lindner. Das Kaushîtaki Brâhmana herausgegeben und uebersetzt, I. Texte. — Iéna, Costenoble, 1887.

B. H. Chamberlain. The language, mythology and geographical nomenclature of Japan viewed in the light of Aino studies. — Tokio, Université impériale, 1886.

F. H. Balfour. Leaves from my Chinese Scrapbook. — Londres, Trübner : 1 vol. in-8.

Dr Sachau. Alberuni's India : the religion, philosophy, literature of India in the arabic original. — Londres, 1 vol.

J. Jolly. Manava Dharma Sastra, Code of Manu. Sanskrit Text with notes. — Londres, Trübner (Oriental Series), in-8.

L. J. Mills. The Zend-Avesta, III. The Yasna Visparad Afrinagan Guhs and miscellaneous fragments, translated by *L.-M.* — Londres, Frowde, 1887, in-8, de 447 p. (Vol. XXXI des « Sacred Books of the East »).

FOLK-LORE

J. A. E. Köhler. Sagenbuch des Erzgebirges. — Schneeberg, Goedsche, 1887.

W. Heuzer. Die mittelenglischen Legenden von St Editha und St Ethelreda. — Erlangen, Deichert, 1887.

F. Hülsse. Sagen der Stadt Magdeburg. — Magdebourg, Rathke.

F. S. Krauss. Sreca. Glück und Schicksal im Volksglauben der Südslaven. — Vienne, Hölder, 1886, in-12, de 197 p.

F. Ortoli. Les Voceri de l'île de Corse. — Paris, Leroux, in-8, de XXXVIII et 324 p.

René Basset. Contes populaires berbères, recueillis, traduits et annotés. — Paris, Leroux, 1887, in-18.

O. Knoop. Die deutsche Walthersage und die polnische Sage von Walther und Helgunde. — Posen, Wolowicz, 1887.

L. Knappert. De beteekenis van de wetenschap van het Folklore voor de Godsdienstgeschiedenis onderzocht en aan de Holdamythen getoetst. — Amsterdam, Centen, 1887, in-8, de XII et 276 p.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUINZIÈME

ARTICLES DE FOND

REVUE DES LIVRES

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME SEIZIÈME

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

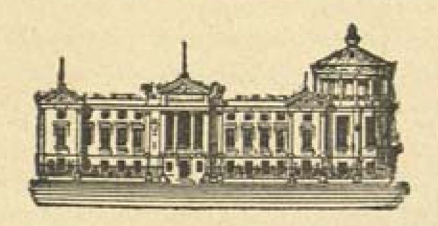
M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, membre de la Société Asiatique ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Nancy; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, professeur à la Faculté des lettres de Lyon; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France ; E. RENAN, de l'Institut, professeur au Collège de France ; A. RÉVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

HUITIÈME ANNÉE

TOME SEIZIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1887

LA DÉESSE BASILEIA

La liste, déjà longue, des divinités athéniennes[1], s'est enrichie inopinément, en 1884, d'un nom nouveau. Un archéologue allemand, professeur à l'université russe de Dorpat, M. Lœschke, a découvert qu'on adorait à Athènes, au v[e] siècle, une déesse *Basileia*, qui serait d'ailleurs identique à la Mère des Dieux[2]. La découverte n'est pas sans importance si l'on songe à toutes les conséquences qu'en a tirées son auteur. La topographie de l'agora d'Athènes modifiée sur plusieurs points, un texte de Platon et un texte d'Eschine corrigés, une interprétation toute neuve de certains passages des *Oiseaux* d'Aristophane, voilà, pour ne citer que les résultats principaux, ce que M. Lœschke doit à la déesse Basileia. Il n'est donc pas sans intérêt de vérifier la valeur de cette découverte.

Cybèle, la Mère des Dieux, a-t-elle jamais été, en Grèce, l'objet d'un culte sous le nom de Basileia ? M. Lœschke croit pouvoir l'affirmer, en se fondant sur un texte épigraphique depuis longtemps publié. En 1841, Ross avait signalé[3], dans

1) Cette liste a été dressée avec beaucoup de soin par M. Jules Martha. Elle forme l'appendice de son excellente étude sur les *Sacerdoces athéniens*. Paris, Thorin, 1882.

2) *Vermutungen z. griech. Kunstgesch. u. z. Topographie Athens*, p. 14-24. (Programme de l'Université de Dorpat pour 1884.) Cette dissertation a été analysée par M. Salomon Reinach dans la *Revue Critique*, 1885, 1[er] sem., p. 351 et suiv.

3) *Annales de l'Institut de correspondance archéologique*, t. XIII, p. 20-22. Cf. *Monuments*, III, pl. 26-9.

l'île de Santorin, un édicule antique presque intact, au fond duquel se voit une niche destinée à recevoir l'image d'une divinité. Au-dessous de la niche est gravée une inscription qui nous apprend que ce monument a été dédié en actions de grâces (χαριστεῖον), par un mari et sa femme, à une déesse qui est qualifiée de Βασιλεία[1]. Le mot χαριστεῖον indique que le monument en question est un monument votif et non un hérôon funèbre, comme Ross l'avait supposé et comme le répète, après lui, M. Lœschke, pour les besoins de sa cause[2].

Mais quelle est la divinité qui porte ici l'épithète de *Basileia*? Cette épithète convient à plusieurs déesses, sans qu'il y en ait une à laquelle elle s'applique nécessairement. On peut, en effet, penser soit à Héra, épouse de Zeus Basileus, et qui, à Lébadée, était l'objet d'un culte sous le nom de Βασιλίς[3], soit à Perséphone considérée comme reine des enfers, soit encore à Aphrodite qui, dans un fragment d'Empédocle[4] est appelée Κύπρις βασιλεία, et que les Tarentins honoraient comme déesse βασιλίς[5]. Il est d'autant moins permis, croyons-nous, de songer ici à Cybèle, que, dans les inscriptions même de Théra où cette déesse est mentionnée, elle n'a point d'autre dénomination que celle de Θεῶν Μάτηρ, Mère des Dieux[6].

L'erreur où, après Fr. Lenormant[7], est tombé M. Lœschke,

1) Le texte de cette inscription a été publié, après Ross, par Bœckh, *Corp. Inscr. Gr.*, n° 2465, c (*Addenda*) et, en dernier lieu, par François Lenormant dans la *Gazette archéologique*, 1883, p. 221. Cf. pl. 37, une photographie du monument.

2) Cette destination est pour lui un argument. Comme l'image de Cybèle se voit sur plusieurs monuments funèbres d'Asie-Mineure, il conclut du caractère soi-disant funèbre de l'édicule, que cet édicule était consacré à Cybèle.

3) *Corp. Insc. Gr.*, 1603. Cf. également à Lébadée, la fête des *Basileia*. (Pausan., IX, 39, 4.)

4) Athen., XII, p. 510, d.

5) Hésychius. Properce, IV, 5, 63 : Venus *Regina*.

6) *Corp. Inscr. Gr.*, 2465, d, e, f.

7) *Gazette archéol.*, *loc. cit.* Lenormant a cru que le monument devait être consacré à Cybèle parce qu'il a la forme « d'un cube presque parfait ». D'après les mesures données par Ross, *Inselreise*, I, p. 71, c'est un carré oblong qui a 4m,70 de large sur 3m,65 de profondeur. Quelle que soit la mesure de la hau

a pour origine un texte de Diodore de Sicile, dont on n'a peut-être pas jusqu'ici examiné d'assez près la valeur.

« Ouranos, raconte Diodore, eut de Titæa plusieurs filles, entre autres celle qu'on appelait Basileia; et Rhéa, que quelques-uns nomment encore Pandora. « Basileia, qui était l'aînée et qui l'emportait sur ses sœurs en sagesse et en intelligence, éleva ensemble tous ses frères (les Titans) avec une *tendresse de mère*. C'est pourquoi elle fut appelée Μεγάλη Μήτηρ[1]. » Cette phrase, comme celles qui terminent le chapitre, nous montre clairement l'intention de l'auteur de ce récit. Il veut assimiler à la déesse qu'on appelait la Grande Mère, c'est-à-dire à Cybèle, celle des filles d'Ouranos qui, d'après lui, portait le nom de Basileia. La singularité de cette histoire, qui semble avoir été imaginée tout exprès pour expliquer un des noms de Cybèle, ne peut manquer d'éveiller la défiance. Il faut donc nous demander où Diodore a pris ce renseignement.

L'historien ne nous le laisse pas ignorer. « C'est ce qu'on raconte, dit-il, chez les Atlantes[2]. » Qu'est-ce donc que les Atlantes? C'est un peuple qui, à l'occident de l'Afrique, sur les bords de l'Océan, habite une contrée d'une merveilleuse fertilité; un peuple heureux, composé d'hommes pieux et justes. C'est chez eux que les dieux sont nés; c'est là qu'ils ont passé leur existence terrestre[3]. — On voit, par ce dernier détail, que le récit de Diodore est d'origine évhémériste. Est-il permis d'en savoir davantage? La mythologie des Atlantes, remarquons-le, n'est, chez Diodore, qu'un épisode

teur, qui n'est pas indiquée, le cube est donc loin d'être parfait. Il n'est d'ailleurs nullement établi que les sanctuaires de Cybèle aient eu la forme cubique. L'explication du nom de Cybèle par le mot κύβος est une interprétation de géomètre, qui remonte peut-être jusqu'à Philolaos (voir la note de la page 245 de l'édition Osann de Cornutus); mais rien ne prouve que cette interprétation ait eu quelque influence sur le mode de construction des temples de Cybèle.

1) Diodore, III, 57, 2.

2) III, 56, 1; 59, 8.

3) III, 56, 2.

du récit des conquêtes des Amazones de Libye[1]. Or, ce récit n'est point de l'invention de Diodore, qui nous apprend qu'il ne fait que résumer[2] sur ce point l'ouvrage d'un certain Denys. Suivant toute probabilité, il s'agit de Denys de Mitylène, surnommé Skytobrachion, qui vivait à Alexandrie un siècle et demi avant l'ère chrétienne[3]. Ce que pouvaient valoir les ouvrages de ce rhéteur, on le voit facilement par le résumé que donne Diodore de son roman sur les Amazones. Denys de Mitylène n'est pas un mythographe qui reproduit, avec plus ou moins de fidélité, d'antiques traditions ; c'est un évhémériste qui refait, à sa manière, l'histoire des dieux. Son Atlantide, qui ne ressemble point à celle de Platon, n'est qu'une autre forme de la Panchaïe d'Évhémère : elle a la même exactitude géographique et la même valeur mythologique.

Que faut-il penser après cela de la déesse Basileia ? Soutiendra-t-on que si Denys de Mitylène l'a introduite dans son roman, c'est qu'elle tenait une place dans le culte grec ? Il faudrait avoir beaucoup d'illusions au sujet des évhéméristes pour les croire incapables d'inventer des noms, même des noms divins. Nous avons des preuves de leur défaut de scrupules à cet égard. D'après Diodore, ou plutôt d'après Denys qu'il résume, Gè, la Terre personnifiée, portait, avant son apothéose, le nom de Titaia[4]. Or ce nom ne se rencontre nulle part ailleurs et il serait plus que téméraire d'admettre, sur ce témoignage unique, que Titaia a jamais été, dans la religion

1) Ce récit commence au chapitre 52.

2) III, 52, 3 : ἀναγράφειν τὰς πράξεις πειρασόμεθα ἐν κεφαλαίοις ἀκολούθως Διονυσίῳ.

3) *Histor. Gr. fragm.* C. Müller, II, p. 6, note. M. de Block, dans son étude sur *Évhémère*, p. 103, fait remarquer que Denys de Mitylène, qui avait fabriqué une histoire de Lydie sous le nom de l'historien Xanthos, avait pu mettre d'autres ouvrages sous l'autorité de Denys de Milet, ce qui expliquerait la confusion qui s'est produite chez certains auteurs entre les deux Denys. Cf. Chassang, *Histoire du Roman dans l'antiquité*, 2e édit., p. 123-124.

4) III, 57, 1-2. Ce nom est évidemment destiné à expliquer celui des *Titans*, enfants de *Titaia*.

grecque, un surnom de la Terre. En cela d'ailleurs, Denys de Mitylène ne faisait qu'imiter Évhémère, son modèle. Évhémère n'a pas seulement une géographie qui n'appartient qu'à lui[1] ; il lui arrive, à l'occasion, de créer des divinités. Qui a jamais entendu parler de la déesse Glauca et de la déesse Ægа, la première fille de Rhéa et sœur jumelle de Pluton, la seconde épouse de Pan et aimée de Zeus[2] ? Toutes deux sont de l'invention d'Évhémère. La déesse Basileia nous paraît être de la même famille que Glauca et qu'Æga. Son nom est aussi fantaisiste[3] que l'histoire qui la concerne, histoire qui est en désaccord avec toutes les traditions mythologiques[4].

Examinerons-nous maintenant les passages des *Oiseaux* d'Aristophane où il est question de Basileia? — On se rappelle que, vers la fin de la pièce, Prométhée recommande à Pisthétæros de ne conclure la paix avec les dieux qu'à une condition : c'est que Jupiter rendra aux oiseaux le sceptre qui leur appartenait jadis, et qu'il lui donnera, à lui Pisthétæros, Basileia pour femme[5]. Depuis le scoliaste, tous les commentateurs ont considéré Basileia comme une fiction du poète ; tous ont vu en elle une personnification de la royauté de Jupiter[6]. Est-il possible d'adopter une autre interprétation? A Pisthétæros, qui demande avec étonnement ce qu'est Basileia, Prométhée répond : « C'est une très belle jeune fille qui dispense la foudre de Jupiter et tout le reste[7]. » Ce rôle de dispensatrice de la foudre convient-il à Cybèle? Et comment admettre que le poète eût pu, même sous forme de plai-

1) D'après lui, Ouranos meurt dans l'Okeania ; il est enseveli dans la ville d'Aulakia.

2) De Block, *Évhémère*, p. 33-34.

3) Ce nom s'explique, dans le récit de Denys, par le fait qu'après l'apothéose de son père Ouranos, Basileia devient *reine* du pays des Atlantes.

4) C'est ainsi que Denys donne Basileia pour épouse à son frère Hypérion. Or, d'après l'hymne homérique XXIII, 4, l'épouse d'Hypérion est Euryphæssa.

5) Vers 1534 et suiv.

6) Schol. v. 1535 : σωματοποιεῖ τὴν βασιλείαν αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡς γυναῖκα. Cf. Zeus Basileus.

7) V. 1537.

santerie, transformer en une sorte de parèdre du Jupiter hellénique, une déesse phrygienne qui eut sans doute un sanctuaire à Athènes, mais qui y fut toujours considérée comme une divinité étrangère? Il est de toute évidence que, dans les *Oiseaux*, Basileia est la royauté de Zeus personnifiée, et pas autre chose.

Notre conclusion est qu'il faut laisser Basileia-Cybèle dormir en paix dans l'Atlantide de Denys de Mitylène.

P. DECHARME.

L'INSCRIPTION DE TABNIT

PÈRE D'ESCHMOUN'AZAR

M. Clément Huart, deuxième drogman de l'ambassade de France à Constantinople, m'a communiqué l'article suivant, qui a paru dans le *Levant Herald and Eastern Express*, du 3 juin, sous le titre de *Découvertes archéologiques à Sidon :*

« Des trois sarcophages dont je parlais dans ma dernière lettre, c'est le plus grand qui est aussi le plus remarquable. Le professeur Porter, du collège américain de Beyrouth, dit qu'il n'a rien vu, même dans la collection d'Athènes, qui puisse lui être comparé ; et quant aux sculptures dont il est orné, on n'en voit pas beaucoup de plus belles dans les galeries les plus fameuses de l'Europe. Quelle richesse d'ornements, quelle variété de costumes, quelle expression dans toutes les figures sculptées, quelles brillantes couleurs, quelle finesse de travail, quelle profusion de sujets de tout genre ! La plupart de ces derniers représentent des batailles, dans lesquelles on voit deux sortes de guerriers : les uns portant casque, tunique et jambières, brandissent de courtes épées ; quelques-uns ont sur les épaules un manteau peint en rouge, et la tunique en bleu, les yeux sont également de cette couleur. Ils sont presque tous à cheval. Les autres guerriers ont un couvre-chef de forme particulière ; c'est un

chapeau pointu avec glands, avec une bande de drap entourant les deux côtés de la tête et placée à travers la figure au-dessous du nez; le reste du costume est des plus simples.

« La partie supérieure du sarcophage est couverte d'ornements. A chaque coin du couvercle, qui a la forme d'une pyramide, une tête de lion, magnifiquement sculptée. Les quatre côtés du couvercle imitent un toit avec tuiles superposées. A la base, on voit de jolies têtes humaines entourées de feuilles, et plus bas, une file de têtes de cerf avec leur bois. Sur un des côtés du sarcophage même, à la partie supérieure, on voit une bande remplie de figures géométriques; au-dessous, des festons de fleurs, de fruits, et plus bas, une scène de bataille d'un travail exquis. Sur un autre côté, une scène de chasse : un chasseur des temps barbares, qui vient de lancer sa flèche; un homme à cheval, en train d'abaisser sa lance; au premier plan, un autre homme à cheval, ce dernier attaqué de front par un lion; enfin, d'autres spécimens merveilleux de sculpture grecque, qu'on ne se lasse d'admirer. »

Les photographies du sarcophage, les plans du terrain où ont été faites les fouilles, tout l'appareil archéologique destiné à expliquer et à éclairer la trouvaille a été mis, par Ḥamdî-Bey, à la disposition de M. Renan et de la commission académique du *Corpus inscriptionum semiticarum*. L'ordre de la publication officielle imposant un retard, qui ne pourrait être prolongé sans préjudice pour la science, les documents vont, en attendant, être insérés dans la *Revue archéologique*. Le couvercle, comme celui du monument d'Eschmoun'azar, porte une inscription phénicienne, dont la lecture ne présente aucune lettre douteuse, comme j'ai pu m'en convaincre, ayant été autorisé à utiliser l'excellent estampage communiqué à la commission par Ḥamdî-Bey. Tandis que le tombeau du fils Eschmoun'azar restera au Louvre, le sarcophage de son père enrichira les collections,

dont Hamdî-Bey est le conservateur, du musée de Tschinili-Kieusk, à Constantinople.

Voici, en caractères hébraïques, la transcription certaine de l'inscription. Nous nous permettons seulement de séparer les mots, qui partout sont réunis, et aussi d'ajouter deux lettres nécessaires à la ligne 7 :

1 אנך תבנת כהן עשתרת מלך צדנם בן
2 אשמנעזר כהן עשתרת מלך צדנם שכב בארן
3 ז מי את כל אדם אש תפק אית הארן ז אלאל ת
4 פתח עלתי ואל תרגזן כאי אד לן כסף אי אד לן
5 חרץ וכל מנם משד בלת אנך שכב בארן ז אלאל תפת
6 ח עלתי ואל תרגזן כתעבת עשתרת הדבר הא ואם פת
7 ח תפתח עלתי ורגז תרגזן אל י[כ]ן ל[ך] זרע בחים תחת שמ
8 ש ומשכב את רפאם

Voici mon essai de traduction, dont j'essaierai ensuite de justifier les points qui pourraient prêter à la discussion, d'élucider ceux qui m'ont suggéré certaines comparaisons philologiques ou archéologiques :

1 *Moi, Tabnit, prêtre de 'Aschtôrét, roi des Sidoniens, fils de*
2 *Eschmoun'azar, prêtre de Aschtôrét, roi des Sidoniens, je suis couché dans le cercueil*
3 *que voici. Qui que tu sois, entre tous les hommes, qui te heurteras à ce cercueil, n'ouvre*
4 *n'ouvre pas ma chambre sépulcrale, et ne me trouble pas, car nous ne disposons pas d'argent, nous ne disposons pas*
5 *d'or, toutes les mines ayant été pillées. Rappelle-toi aussi que je suis couché dans ce cercueil. N'ouvre, n'ouvre*
6 *pas ma chambre sépulcrale, et ne me trouble pas ; car*

ce serait une abomination devant ʿAschtôrét qu'une telle action. Et, si tu ou-
7 *vrais ma chambre sépulcrale et que tu me troublais, qu'il n'y ait point pour toi de postérité vivante sous le so-*
8 *leil, ni de couche auprès des dieux mânes.*

Lignes 1 et 2. Tabnit et son père Eschmounʿazar sont appelés, non seulement rois des Sidoniens, mais encore prêtres de ʿAschtôrét. Cette réunion du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel dans les mêmes mains, à Sidon, nous est révélée par la nouvelle inscription. Eschmounʿazar, fils de Tabnit, ne parle, pour lui et son père, que de leur autorité dans les choses de ce monde. Ils sont, l'un et l'autre, devenus des rois sans prêtrise. Il omet, pour son père, un titre dont lui-même il est déchu, et qu'il préfère ne point rappeler. Je constate les indices de cette révolution locale, je laisse à d'autres le soin d'en tirer des rapprochements et des dates. Au point de vue religieux, l'idée de prêtres-rois est une vieille conception sémitique, dont l'expression la plus ancienne est, dans la *Genèse* (XIV, 18), « Malkî-Ṣédék, roi de Schâlêm, prêtre du Êl suprême ». L'épigraphie yéménite connaît aussi des personnages désignés comme « prêtres de ʿAlam[1], princes de la tribu Mouhaʾnif[2]. » Mêmes faits et locution analogue sont encore fournis par Ed. Glaser, *Südarabische Streitfragen*, p. 27-29, qui me paraît avoir fixé définitivement l'explication de מלך מען ומשוד מען dans les inscriptions de Maʿîn, découvertes par Joseph Halévy. Je

1) Nom d'un temple voué à ʿAthtar Dhoû-Gaufat; cf. Langer, 1, l. 4, dans D. H. Müller, *Siegfried Langer's Reiseberichte*, p. 8 et 32; 2, l. 3, *ibid.*, p. 35; 7, l. 5, *ibid.*, p. 47.

2) Le passage est emprunté à Langer, 2, l. 1, *ibid.*, p. 34, où M. D. H. Müller a omis le mot שעבן, « tribu » devant מהאנפם, de même qu'à la ligne suivante (*ibid.*, p. 35) il a omis חרור après ומשודהמו. Dans une leçon que j'ai faite récemment sur cette inscription à l'École des hautes études (section des sciences religieuses), j'ai interprété un texte amélioré d'après des copies prises sur place par M. Ed. Glaser, le 11 janvier 1886, copies qu'il a bien voulu mettre à ma disposition.

traduis comme M. Ed. Glaser : « roi de Ma'în et prêtre de Ma'în » ; voir, entre autres, Halévy, 191, l. 1 ; 192, l. 3. — Remarquons la première apparition du mot ארן « arche sépulcrale, cercueil » (de même l. 3 et 5), au lieu de חלת (Eschmoun'azar, l. 3, 5, 7, 11, 21). Le cercueil de Joseph est ainsi appelé אָרוֹן dans la *Genèse*, L, 26.

Ligne 3. מי את כל אדם pourrait induire à la tentation de chercher une signification analogue à celle que Munk a proposée pour le קנמי את כל ממלכת וכל אדם d'Eschmoun'azar (l. 4 et 20), et qui paraît aujourd'hui généralement adoptée. On traduit : « J'adjure toute personne royale et tout homme, » sans se laisser arrêter par l'emploi de את pour introduire le complément direct, tandis que, dans le reste de l'inscription, c'est אית qui joue ce rôle (voir à la même ligne, puis l. 5, 7, 10, etc.). Il faudrait alors considérer le מי de notre inscription, soit comme une mutilation, par aphérèse voulue ou par omission négligente, de קנמי, soit comme une forme écourtée, tirée de יָמִין, « main droite, serment ». Notez qu'en arabe, dans les formules de serment, on réduit ce mot à sa plus simple expression, au point que le *mîm* seul reste. (Cf. Az-Zamakhscharî, *Al-Mufaṣṣal*, éd. J.-P. Broch, 2e éd., p. 164.) Cependant, je doute qu'il faille s'engager dans cette voie, et c'est notre nouvelle inscription que je prends comme point de départ pour proposer une nouvelle explication des deux passages parallèles dans Eschmoun'azar. Si, dans les deux inscriptions, l'on traduit מי את par « qui que tu sois, » comme, à l'imitation de M. Renan, je viens de le faire pour le texte actuel, il restera dans l'épitaphe d'Eschmoun'azar les deux lettres קן, la première fois après במקם אש בנת, la seconde après לכננם לצדנם לערם. Je propose de rattacher les deux fois קן à ce qui précède et non à ce qui suit, et je traduis, d'une part, « dans l'endroit où[1] j'ai bâti

1) En hébreu, on emploie très fréquemment בִּמְקוֹם אֲשֶׁר, pour dire « à l'endroit où » ; et le verbe, qui vient ensuite, peut régir un complément direct comme après toute autre conjonction.

un lieu d'habitation, » d'autre part, « pour qu'ils soient pour les Sidoniens à jamais un lieu d'habitation. » Le mot קן signifie primitivement « un nid ». Rappelons que, par extension, le pluriel קִנִּים (*Genèse*, VI, 14), désigne les cellules de l'arche de Noé et que, dans la *Bible*, ce mot désigne plus d'une fois une habitation située sur les hauteurs, un vrai nid d'aigle. (*Nombres*, XXIV, 21, où il est joint à מוֹשָׁב ; Jérémie, XLIX, 16 ; Obadyâh, 4, etc.) La principale objection que soulève l'introduction de מי את, « qui que tu sois, » dans le texte d'Eschmoun'azar, c'est que, au commencement et à la fin, la rédaction des défenses se maintient à la troisième personne, tandis qu'ici nous avons la deuxième. Mais l'une et l'autre manières de dire sont admissibles, soit qu'on se souvienne du pronom את, toi, ou des mots qui suivent, là « toute personne royale et tout homme », c'est-à-dire « et tout sujet », ici « tout homme », ce que j'ai traduit pour conserver la deuxième personne, « entre tous les hommes ». — Je ne fais pas venir תפק de נפק, « sortir », dont nous aurions ici un causatif, mais de פּוּק, d'où le substantif hébreu פּוּקָה « obstacle sur la route », I *Samuel*, XXV, 31. — La répétition de אל est un renforcement de la prière, synonyme de l'hébreu אַל־נָא ; l'emploi de אל, négatif avec l'imparfait dans le sens d'une défense, nous était connu auparavant, surtout par l'inscription d'Eschmoun'azar, l. 4, 5, 6, etc. ; cf. Schrœder, *Die phœnizische Sprache*, p. 210, 211.

Ligne 4. עלתי, « ma chambre sépulcrale » ; cf. Eschmoun'azar, l. 20 et 21. — רגז, nouveau en phénicien (cf. l. 6 et 7), employé activement, comme le *hif'il* hébreu de cette même racine (de même avec le suffixe de la première personne du singulier dans I *Samuel*, XXVIII, 15, הִרְגַּזְתַּנִי), est, sans doute, non pas un *ḳal*, mais un *pi'ēl*. — אי, négation (voir Eschmoun'azar, l. 5), répond à l'hébreu אַיִן. — Si לן = לָנוּ, « à nous », est clair dans les deux membres de phrase consécutifs, en revanche, אר présente de sérieuses difficultés. Ce n'est que

sous toutes réserves, que je formule une opinion. אד rappelle *id* du *Pœnulus*, I, v. 9, que Schrœder a considéré comme une transcription de יד, « main », et traduit comme un instrumental, « avec la main ». (Voir Schrœder, *Die phœnizische Sprache*, p. 286, 290, 313 ; cf. p. 116 et 128.) Je traduirais mot à mot : « Car il n'est en main à nous aucun argent, il n'est en main à nous aucun or » ; cf. *Ecclésiaste*, v, 13 : וְאֵין בְּיָדוֹ מְאוּמָה. Entraîné par le contexte, j'avais d'abord pensé que אד pourrait être considéré comme une forme affaiblie de עוֹד « plus » après une négation, ce qui conviendrait admirablement pour le sens. Mais, si une telle orthographe nous surprendrait peu sur un monument carthaginois, elle est inadmissible à Sidon.

Ligne 5. חרץ, « or » confirme d'une manière définitive le sens proposé pour ce mot dans le *Corpus inscriptionum semiticarum, pars prima*, p. 4, 5, 8, 107, 386 et 387. Le *wâw* ne signifie pas « et », mais « tandis que, alors que, étant donné que ». Nous sommes en présence d'une proposition circonstantielle exprimant un état, d'un حال, comme diraient les grammairiens arabes. Dans ce genre de propositions, la copule doit être suivie immédiatement du sujet, le verbe qui vient ensuite étant nécessairement à l'imparfait ou au participe. Sur cette construction, limitée en hébreu aux cas où le sujet est un pronom personnel, voir les nombreux exemples cités par Gesenius, *Thesaurus*, p. 397 *a*, où l'arabe est également comparé. Disons seulement encore que l'auteur de l'inscription, si nous la comprenons bien, s'est conformé très correctement à la règle que nous venons de mentionner. En effet, le sujet כל מנם a été attaché au *wâw*, et l'attribut משד me paraît être un participe. — מנם, pluriel de מנה, le grec « μνᾶ, une mine » ; voir Eschmoun'azar, l. 5, et M. A. Levy, *Phœnizisches Wœrterbuch*, p. 28. — משד, « pillé, saccagé », a été traduit comme un participe du *hof'al* de שדד, *hof'al* qui est biblique ; cf. Isaïe, xxxiii, 1 ; Hosée, x, 14. Grammaticalement, on peut s'étonner du singulier se rapportant à כל,

tandis qu'on attendrait le pluriel משדם, à cause de מנם. Ce sérait, en effet, la construction la plus usitée, mais celle que nous avons supposée s'appuie sur *Genèse*, IX, 29; *Exode*, XII, 16; Nahum, III, 7. — בלת=בִּלְתִּי, « en dehors de ce que » (*Genèse*, XLIII, 3; Isaïe, X, 4), introduit un second argument en faveur de la seconde des recommandations exprimées, l. 3 et 4. C'est une application de la figure de rhétorique, que les Arabes appellent لفّ ونشر, « plier et déplier ». M. de Sacy explique ainsi cette figure dans sa *Chrestomathie arabe* (2e éd., III, p. 143) : « La figure ainsi nommée consiste à réunir d'abord différentes choses, et ensuite les attributs ou les compléments de ces mêmes choses, laissant au lecteur à appliquer à chaque chose l'attribut ou le complément qui lui convient[1]. » Voici l'application de cette figure à notre inscription. L'idée est la suivante : N'ouvre pas ma chambre sépulcrale, car tu n'y trouveras ni argent, ni or; et ne me trouble pas, car je repose dans ce cercueil.

Ligne 6. Si l'authenticité de l'inscription n'était pas assurée d'une manière irréfutable, cette ligne aurait ébranlé notre confiance. Comme la critique négative devrait être plus prudente! Quel écho du תּוֹעֲבַת יְהוָֹה biblique, si fréquent surtout dans les *Proverbes*, semble résonner dans le תעבת עשתרת, et même dans הדבר הא=הַדָּבָר הַזֶּה!

Ligne 7. Remarquez, dans la répétition des choses interdites, les deux infinitifs absolus devant les deux verbes, sous l'influence peut-être de la particule conditionnelle. Jusqu'à présent, si je ne me trompe, l'on n'avait pas encore rencontré en phénicien d'infinitif qui ne fût précédé d'une préposition. — La traduction de M. Renan, communiquée par lui à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, dans la séance du 24 juin, montre qu'il a rétabli deux *kâf*, omis par le lapicide. J'ai suivi l'exemple du maître, et j'ai lu : אל יכן לך זרע,

1) Cette figure explique certains passages des inscriptions himyarites; voir Joseph et Hartwig Derenbourg, *Études sur l'épigraphie du Yémen*, I, p. 11.

« qu'il n'y ait point pour toi de postérité » ; cf. Eschmoun-'azar, l. 8. — בחים תחת שמש, « en vie sous le soleil », a été emprunté à notre texte par Eschmoun'azar, l. 12.

Ligne 8. Il en est de même de משכב את רפאם, « une couche auprès des dieux mânes » ; voir Eschmoun'azar, l. 8. On voit que la conception des *Refâ'im*, dans l'eschatologie phénicienne, réserve leur voisinage aux justes comme une récompense. Telle n'est pas la conception du moraliste hébreu, lorsqu'il dit (*Proverbes*, xxi, 16) : « L'homme qui s'égare loin de la route de la sagesse, reposera dans l'assemblée des *Refâ'im*. »

Hartwig Derenbourg.

Paris, ce 7 juillet 1887.

L'ŒUF DANS LA RELIGION ÉGYPTIENNE

I

Deux partis se faisaient une guerre acharnée, au royaume de Lilliput, parce que les uns cassaient les œufs par le gros bout et les autres par le petit bout. Il ne paraît pas que, dans le monde réel, l'œuf ait causé de telles discordes : toutefois, les superstitions qui le concernent ont été et sont encore très répandues.

On comprend qu'à un certain point de vue, pour un sauvage, par exemple, l'œuf ait quelque chose de mystérieux et d'inquiétant ; son contenu n'est d'abord qu'une matière informe, et voilà qu'il en sort un être vivant, un oiseau, un crocodile ou un serpent :

Quatinus in pullos animales vertier ova
Cernimus alituum...
Scire licet gigni posse ex non sensibu' sensus[1].

Ne semble-t-il pas que le sauvage doive voir là un effet surnaturel, un sortilège analogue à celui qu'il soupçonne dans le fusil, la montre ou la boussole de l'Européen? L'œuf ne sera-t-il pas pour lui le domicile d'un esprit[2]?

Même aujourd'hui, l'usage persiste chez nous de briser sur son assiette les coquilles des œufs qu'on a mangés, et le fait

1) Lucrèce, II, 926-9.
2) Tylor, *Civilisation primitive*, trad. française, t. II, 199.

s'explique par une survivance, au même titre que les souhaits adressés à une personne qui éternue.

Puisque nous agissons ainsi, nous ne nous étonnerons pas si, de nos jours, les Touaregs s'abstiennent de manger des œufs [1], et si d'autre part, dans l'antiquité, quelques superstitieux regardaient comme un malheur de casser un œuf,

Ovoque pericula rupto [2],

soit par hasard, soit dans quelque pratique de l'ooscopie, comme celle que mit en usage Livie, quand elle couva un œuf pour savoir si elle aurait un fils ou une fille [3].

Par suite sans doute de ces idées superstitieuses, l'œuf avait pris dans certaines religions de l'antiquité une véritable importance symbolique, indépendamment de son emploi dans les lustrations. Les Pythagoriciens et les Orphiques s'abstenaient de manger des œufs, des cœurs et des cervelles, qu'ils regardaient comme des principes de vie [4] ; dans ses *Propos de table*, Plutarque parle d'un songe ayant provoqué la même abstinence pour le même motif, au sujet de l'œuf. Macrobe, dans les *Saturnales* [5], dit que les initiés aux mystères de Bacchus vénéraient l'œuf, et l'appelaient, à cause de sa rondeur, le simulacre du monde, *mundi simulacrum*. On attribuait ces conceptions à Orphée [6].

II

On doit s'attendre à retrouver des croyances analogues en Égypte, où le plus haut point du développement religieux

1) Henri Duveyrier, *les Touaregs*.
2) Perse, V, 185.
3) Pline, X, 76.
4) Plutarque, *Quæst. Convivalium*, II, 3.
5) VII, 16.
6) Cf. Athénagore, *Legatio pro Christianis*, Damascius; *Quæst. de prim. princip.* 55 et 122; Proclus, *in Platon. Tim.*, II, 130; etc.

correspond assez exactement à la période des mystères chez les anciens. En effet, les Égyptiens, comme les Grecs, les Assyriens [1], les Perses [2], les Indous [3], etc., voyaient dans l'œuf le principe de certaines naissances divines, sans compter que l'œuf, dans leur écriture, servait à désigner le mot *fils* et à déterminer le genre féminin.

Une tradition bien connue sur le démiurge est celle que rapporte Eusèbe au sujet de Kneph : le dieu avait émis par la bouche un œuf, d'où était sorti Ptah, et cet œuf était le monde, ἑρμηνεύειν δὲ τὸ ᾠὸν τὸν κόσμον [4]. Kneph, c'est-à-dire Khnum, ou Num, le principe humide, « est quelquefois représenté façonnant, sur un tour à potier, une figure d'homme ou l'œuf mystérieux d'où la légende faisait sortir le genre humain et la nature entière [5]. » Un texte d'Edfou dit du démiurge : « Tu es le dieu unique qui est devenu deux dieux, tu es le créateur de l'œuf, et le générateur de tes jumeaux [6]. » Ces jumeaux, figurés hiéroglyphiquement par deux oiseaux [7], sont le dieu Shu et la déesse Tefnut, sans doute l'Arès et l'Aphrodite d'Horapollon, qui semble bien les dire nés de deux œufs de corneille. La corneille ici, serait le nycticorax (en copte *bai*), hiéroglyphe de l'âme divine et humaine (en égyptien *ba*) : d'après le chapitre LXXXV du *Todtenbuch* (l. 10), l'âme divine se faisait un nid, et une scène ptolémaïque représente l'offrande de l'œuf à Shu et à Tefnut [8]. Il y a, à Denderah, une divinité ayant l'œuf pour hiéroglyphe [9].

La ville de Thèbes était surnommée *l'œuf qui a produit*

1) Hygin, *fab.* 197.
2) Plutarque, *De Is et Os.*, 47.
3) Lois de Manou, début.
4) *Préparation évangélique*, III, 11.
5) De Rougé, *Notice sommaire des Monuments égyptiens*, 4e éd., p. 106.
6) J. de Rougé, *Edfou*, I, 59.
7) Cf. *Todtenbuch*, ch. XVII, 44.
8) Champollion, *Notices*, I, 379.
9) Mariette, *Denderah*, III, 12.

les dieux[1], et c'est peut-être là la *Ville de l'œuf*, des pyramides royales[2].

Ptah est « figuré quelquefois portant l'œuf humain comme Noum[3]. » M. de Rougé, qui donne ce détail dans sa *Notice sommaire*, ajoute que c'est sans doute à l'œuf de Ptah que fait allusion l'une des formes du dieu, « calquée sur celle de l'embryon[4], » parfois en même temps sur celle du scarabée[5], et, d'après Mariette[6], couvée par les déesses. Il semble bien, du moins, qu'on ait songé à représenter ainsi ou un état du fœtus, ou en tous cas quelque chose d'approchant, comme l'a pensé le Dr Parrot[7]. L'idée de l'œuf et celle de l'embryon se reliaient, pour les Égyptiens, qui louaient souvent le pharaon d'avoir remporté des victoires lorsqu'il était encore dans l'œuf, c'est-à-dire dans le sein maternel. Dans un sens très général, nous disons de même, quoiqu'en partant d'une autre idée : *ab ovo*. On remarquera qu'Osiris, à la basse époque, reçoit parfois une forme ovoïde[8] qui rappelle l'embryon de Ptah.

En général, les dieux égyptiens ayant forme d'oiseaux (épervier, ibis ou phénix), pouvaient être dits nés d'un œuf, comme l'Eros, les Dioscures et les Molionides des Grecs[9].

Différents textes parlent des nids d'Osiris à Saïs[10], et d'Horus aux marais de Bouto[11]. Les papyrus hiératiques men-

1) Brugsch, *Dictionnaire géographique*, Supplément, 1233.
2) *Recueil de travaux*, V, 54 et VII, 146.
3) De Rougé, *Notice sommaire*, 108.
4) Id., *ibid.*, 108-109.
5) Id., *ibid.*, 129.
6) *Catalogue du Musée de Boulaq*, 3e édition, p. 114-5.
7) *Recueil de travaux*, II, 129-133.
8) De Rougé, *Notice sommaire*, 126.
9) Cf. Athénée, II, 50.
10) Brugsch, *Dictionnaire géographique*, 755 et 572, et *Inscription d'El-Khargeh*, l. 32; cf. Hérodote, II, 170, et Strabon, XVII, 1, 23.
11) Brugsch, *Zeitschrift*, 1879, 6 et 13 (stèle Metternich), et *Dictionnaire géographique*, supplément, 1140.

tionnent aussi le nid de l'ibis sacré du dieu Thoth [1]. D'après un papyrus grec interprété par M. Goodwin, le magicien disait en consacrant la bague d'Hermès et son scarabée : « Je suis l'œuf de l'ibis, l'œuf de l'épervier, le petit du phénix [2]. » Les anciens, parlent assez souvent du nid et de l'œuf du phénix [3] :

Seque ovi teretis colligit in speciem [4].

Enfin, le chapitre de l'épervier d'or, au Todtenbuch, commence ainsi : « Je m'élève sous la forme d'un grand épervier d'or sortant de son œuf [5]. »

III

Le soleil aussi avait son œuf, qui était son disque [6] : « O Soleil, qui es dans ton œuf, et qui brilles dans ton disque [7] ! » lit-on au chapitre XVII du *Livre des Morts*, dans un passage qui existait déjà à la XIIe dynastie [8]. Ptah avait créé l'œuf du soleil et de la lune [9] ; mais l'œuf du soleil avait encore un autre auteur, l'oie du dieu de la terre, sorte de poule aux œufs d'or des mythes égyptiens.

Le dieu de la terre, dont le nom a été lu jusqu'à présent Seb, et qui pourrait bien s'être appelé Keb, d'après les observations de M. Brugsch [10], avait pour hiéroglyphes une oie (l'un des noms de l'oie était *keb* [11]), et un œuf. (L'un des noms de

1) Pierret, *Études égyptologiques*, I, 55.
2) Chabas, *Le Papyrus magique Harris*, 183.
3) Hérodote, II, 73; Tacite, *Annales*, VI, 28; Pline, X, 2; etc.
4) Lactance, *Carmen de Phœnice*, 104.
5) *Todtenbuch*, 77, 1.
6) Cf. *Todtenbuch*, 100, 5.
7) *Todtenbuch*, 17, 50.
8) Lepsius, *Ælteste Texte*, III, l. 41; XVIII, l. 38, et XXXIII, l. 58-9.
9) Mariette, *Catalogue du Musée de Boulaq*, 114.
10) *Zeitschrift*, 1886, 1-5.
11) *Denkmæler*, II, 61.

l'œuf, *suh*, devait être aussi *keb*[1], d'où le jeu de mots *suh sekeb*[2], c'est-à-dire *un œuf brillant* ; cf. les radicaux sémitiques signifiant *boule* et *peloton* ; cf. aussi les noms sémitiques de l'étoile, qui varie quelquefois dans les hiéroglyphes avec l'oie et l'œuf pour désigner le dieu.)

En mythologie, c'était cette oie qui avait pondu cet œuf[3], en gloussant dans la nuit[4]. Le fait est mentionné au *Livre des Morts*, avec des détails assez instructifs, qui montrent bien quelle était la part et l'importance du calembour dans les conjurations magiques. Il s'agissait de rendre l'air ou le souffle au défunt, et comme le mot *suh* qui signifie œuf, signifie aussi air[5], l'idée de l'œuf intervenait par là dans la conjuration : « O Tum (le dieu ancêtre, l'Adam ou le héros égyptien, le Héron des Grecs), donne-moi l'air délicieux qui est dans tes narines. Je suis cet œuf de la grande glousseuse. Je veille sur ce grand œuf qu'envoie Seb (ou Keb) pour la terre. Je prospère, il prospère, réciproquement. Je vis, il vit[6]. » Le texte de l'un des chapitres suivants[7] ajoute : « je respire l'air, il respire l'air » (sans que les Égyptiens aient su pour cela que le poussin respire dans sa coquille, assurément.)

C'est aussi à l'œuf de Seb ou Keb que fait allusion ce texte égyptien, cité par Diodore[8], dans lequel Osiris dit : « Je suis l'aîné de Kronos (Seb ou Keb), je suis sorti d'un œuf beau et noble, et je suis devenu la semence de même origine que le jour, » ἐκ καλοῦ τε καὶ εὐγενοῦς ὠοῦ, etc., d'après la leçon généralement adoptée.

1) Cf. Brugsch, *Zeitschrift*, 1886, 2, et *Dictionnaire géographique*, 904.
2) *Denkmæler*, III, 29, a ; Champollion, *Notices*, II, 628 ; etc.
3) Cf. Le Page Renouf, *Transactions of the Society of biblical Archæology*, t. VIII, part. II, 217.
4) Chabas, *Le Papyrus magique Harris*, VII, 6 et 7.
5) Cf. *Denkmæler*, IV, 64, C.
6) *Todtenbuch*, 54, 1 et 2.
7) *Id.*, 56, 2.
8) I, 27.

Si ce que les anciens croyaient de la belette est bien égyptien, comme ils semblent le dire[1], qu'elle pondait un œuf par la bouche et qu'elle avalait ses petits[2], cette fable pourrait avoir été, à une certaine époque, une variante du mythe de la terre enfantant le soleil le matin et l'engloutissant le soir.

L'œuf solaire ou lunaire est encore mentionné dans une conjuration ayant pour but de charmer l'eau, qu'on prononçait à l'avant des barques royales, un œuf d'argile à la main[3] : « œuf de l'eau[4] (céleste), émanation de la terre, essence des Huit (dieux élémentaires), grand au ciel d'en haut, grand au ciel d'en bas, toi qui résides dans les nids qui sont à Aatestes[5] (l'oasis de Dakhleh considérée comme l'occident ou l'enfer) ! Je sors avec toi de l'eau, je passe avec toi hors de ton nid, je suis Khem de Keb-t. » (Coptos. Il est probable que Khem de Coptos intervient ici à cause de la prononciation *keb* de l'un des noms de l'œuf.)

IV

La divinité de l'œuf ne pouvait manquer d'avoir quelque effet, et de laisser quelque trace dans les prescriptions religieuses.

Ainsi, c'était une grande impiété que de blasphémer contre l'œuf ou son contenu, comme le montrent les qualifications des damnés à la première division du *Livre de l'Enfer* : « les fléaux de la grande salle du Soleil (le monde), ceux qui ont négligé le Soleil sur terre, qui ont maudit celui qui est dans

1) Cf. Plutarque, d'*Is.* et d'*Os.*, 74, et Horapollon, II, 110.
2) Plutarque, *de Solert. anim.*, 33.
3) Chabas, *Le Papyrus magique Harris*, VI, 11-13.
4) Cf. Champollion, *Notices*, I, 906, et Brugsch, *Dictionnaire géographique*, Supplément, 1066.
5) Cf. *Inscription d'El-Khargeh*, l. 27.

l'œuf, qui ont repoussé la justice, et proféré des paroles contre Armachis »[1].

Les prêtres égyptiens, d'après Chérémon cité par Porphyre[2], s'abstenaient dans les purifications de toute nourriture animale, et même d'œufs, soit que leur abstinence ait eu réellement pour cause l'impureté de la nourriture animale, soit qu'elle ait été motivée par la sainteté de l'œuf divin, comme chez les Orphiques.

Une autre prescription défendait même de casser des œufs, non pas sans doute aux cuisiniers, qui en servaient sur la table des pharaons[3], mais en tous cas aux pharaons eux-mêmes, tenus à une pureté particulière et astreints à des pratiques innombrables[4]. Le jeune dieu, appelé l'*enfant dans son nid*[5], comme le dernier jour épagomène, *le jeune qui est dans son nid*, ne dit-il pas, au chap. LXXXV du *Todtenbuch*[6] : « Que mon nid ne soit pas vu, que mon œuf ne soit pas brisé? » (ce qui rappelle incidemment les dangers encourus dans les contes arabes par ceux qui brisent l'œuf fabuleux de l'oiseau Rokh[7]).

Un roi égyptien se glorifie de n'avoir pas enfreint la défense dont il est question ici. C'est Ramsès IV, qui fait montre d'une piété un peu exagérée dans ses deux stèles d'Abydos, soit qu'il ait ressenti le besoin d'une protection divine plus grande, dans la décadence de l'empire, soit qu'il n'ait pas eu la conscience très nette au sujet de la mort de son père : celui-ci, qui eut certainement à se défendre contre les complots de son harem[8], passait pour s'être *suicidé*[9] (d'après

1) Bonomi et Sharpe, *Le Sarcophage de Séti Ier*, 4 et 3, D.
2) *De Abstinentia*, IV, 6 et 7.
3) Cf. *Papyrus Anastasi*, III.
4) Cf. Diodore, I, 70 et 71.
5) *Todtenbuch*, ch. LIV, 3.
6) Chabas, *Le Calendrier des jours fastes et néfastes*, 106.
7) Cf. Lane, *The Thousands and one Nights*, chapter XX, note 62, « the Edge of the Rukh, and the consequence of breaking it. »
8) *Papyrus judiciaire de Turin*.
9) Diodore, I, 58.

Diodore qui l'a confondu avec Ramsès II), et son testament, le grand papyrus Harris, semble bien une pièce forgée pour les besoins d'une cause. Quoiqu'il en soit, voici l'espèce de confession négative que fait Ramsès IV sur la plus grande des deux stèles :

« Je n'ai pas repoussé mon père, je n'ai pas écarté ma mère. Je n'ai pas repoussé le Nil (du lieu) où il vient. Je n'ai pas marché à l'encontre d'un dieu en face de lui dans son temple. J'en jure par mon amour pour le dieu au jour de sa naissance dans le lac enflammé! Je n'ai pas fait de conjuration contre un dieu. Je n'ai pas offensé de déesse. *Je n'ai pas cassé d'œuf pondu*. Je n'ai pas mangé de ce qui est impur pour moi. Je n'ai pas tourmenté le faible pour ses biens. Je n'ai pas massacré le malheureux. Je n'ai pas enlevé les poissons du vivier d'un dieu. Je n'ai pas jeté le filet, je n'ai pas lancé la flèche contre le lion fascinateur à la fête de Bubastis. Je n'ai pas juré par le bouc de Mendès dans le temple des dieux. Je n'ai pas proféré le nom de Tanen (le dieu de la terre), et je n'ai pas diminué ses pains[1]. »

Dans ce texte, les restrictions apportées aux défenses ne manquent pas d'intérêt.

On pouvait chasser le lion (qui devait son antique[2] surnom de *fascinateur* à ses yeux brillants et perçants[3]), excepté le jour de la fête de Bubastis, déesse dont le fils se nommait le Lion fascinateur, Ma-hes[4].

Il était permis aussi de casser un œuf pourvu qu'il ne fût *né* (kheper-tu), c'est-à-dire *pondu*. Ici la restriction, qui est très étroite, montre qu'on s'était posé un curieux problème de casuistique : celui qui casse un œuf dans des circonstances ordinaires est coupable ou souillé puisqu'il commet une con-

1) Piehl, *Zeitschrift*, 1884, 39, l. 15-17, et 1885, 15 et 16.
2) Cf. *Recueil de travaux*, VII, 154.
3) Plutarque, *Moral.*, t. II, éd. Didot, 811; *Quæst. convival.*, Manéthon, *Fragm. Hist. Græc.*, t. II, 616; Elien, *Anim.*, XII, 7, et Horapollon, I, 17.
4) Brugsch, *Dictionnaire géographique*, 177.

travention évidente, mais le chasseur, par exemple, dont la flèche brise un œuf dans le ventre d'un oiseau? Dans des cas de ce genre, où la responsabilité ne saurait être mise en cause, la règle avait dû fléchir. Le pharaon pouvait donc casser un œuf avant la ponte. Telle est la loi qui ressort de la confession de Ramsès IV, confirmant, s'il en est encore besoin, la remarque d'Hérodote que les Égyptiens étaient les plus religieux, c'est-à-dire les plus superstitieux de tous les hommes.

E. Lefébure.

LE MOT VÉDIQUE ṚTA

La plupart des savants européens qui se sont occupés de l'interprétation du *Rig-Veda* ont attribué au mot *ṛta*, dont l'importance est si grande dans la religion védique, le sens primitif de « ce qui est adapté [1]. »

Une objection très grave qui se présente tout d'abord à l'esprit, c'est que la racine *ar*, à l'état simple, dont *ṛta* est le participe passé régulier, ne s'emploie jamais dans l'acception d'adapter. On ne trouve ce sens qu'avec la forme causative, ou avec la forme simple munie des préfixes *á*, *prati* ou *sam*.

Ar signifie proprement « aller [2], se mettre en mouvement », ou « mettre en mouvement », d'où « atteindre, s'approcher de », ce qui rend compte du sens causatif « faire approcher, réunir, adapter », et des mêmes acceptions déterminées par la valeur propre des préfixes dont il vient d'être question.

ṛ-*ta*, forme passive, correspond donc primitivement à l'idée de « mis en mouvement ». Mais nous voyons par le sansk. ṛ*j-u*, le latin *rec-tus*, l'all. *recht*, etc. (rac. *arj*, *raj*, « aller, s'avancer, s'approcher ») que le sens de droit, au physique d'abord, au moral ensuite, dérive naturellement de celui de « mis en mouvement, lancé, dirigé ». Ces idées excluent en effet celles d'écart, de circuit, d'erreur. Ce qui

1) Voir surtout Bergaigne, *Rel. Véd.*, III, 211-212.

2) C'est à ce sens qu'il faut rapporter non seulement le sansk., *ra-tha*, « char » et le lat. *ro-ta* « roue » (propr. ce qui est lancé, ce qui court); mais aussi le santk, *ara*, « rais » d'une roue. Les rais, comme le moyeu (*akša*; cf. rac. *ag*, « mettre en mouvement ») ont été surtout considérés comme *allants*, *tournants*.

est lancé va devant soi, prend le plus court, suit la ligne *droite*.

Il n'est pas douteux, à mon avis, que le r-*ta* ne soit parti de l'idée toute sensible de « droit, en droite ligne », pour aboutir à celle de « droit » (au moral), « ce qui est bien, ce qui est bon, ce qui est juste, ce qui convient, ce qu'il faut faire ». Cette dernière acception rend tout particulièrement compte de l'emploi védique du mot quand il désigne le sacrifice, l'acte utile et nécessaire entre tous.

Le contraire du r-*ta* est l'*an*-r-*ta*, terme dans lequel l'idée de « non-droit, faux, injuste, mauvais » est restée au premier plan.

Enfin, s'il était besoin d'un dernier argument en faveur de notre hypothèse, nous le trouverions dans l'emploi particulier du locatif singulier r-*te*, généralement pris dans l'acception prépositive de « sans », par exemple, dans r*te tvat* « sans toi ». Rien de plus facile que de se rendre compte de cette expression si l'on part pour r*te* du sens primitif de « mis en mouvement » ; en ce cas, le locatif absolu suivi de l'ablatif donne mot à mot « étant mis en mouvement à partir de toi, en m'éloignant de toi », ou simplement « écarté de toi, éloigné de toi, sans toi »[1].

PAUL REGNAUD.

1) Le latin *longe* présente une évolution significative toute semblable ; le sens primitif de *longus* (comme de l'all. *lang* ; cf. rac. sansk. *rangh*, *langh*, « aller, s'avancer, se hâter, courir ») étant « ce qui va (devant soi), ce qui s'avance, s'allonge, etc. »

ÉTUDES SUR LE DEUTÉRONOME

I. — LA COMPOSITION DU DEUTÉRONOME.

Le Deutéronome, tel que nous le possédons, peut se décomposer, pour la commodité de l'analyse, en quatre parties, qui ont chacune leur caractère particulier. Au pays de Moab, Moïse s'apprête à exposer la loi aux Isréalites. Il résume d'abord l'histoire de la migration depuis le départ du mont Horeb, dans un premier discours dont une exhortation au monothéisme pur et sans images forme la conclusion (c. I-IV, 40). A cet endroit, pour bien marquer une pause dans le discours, a été introduite une notice sur les villes de refuge (c. IV, 41-43). Après un nouveau titre et une introduction de quelques versets dans laquelle la situation historique est fixée une seconde fois (c. IV, 44-49), commence l'exposition de la loi, entremêlée jusqu'au chapitre XII de nombreuses et importantes parénèses. A partir du chapitre XII les textes législatifs se succèdent sans nouvelle interruption jusqu'au chapitre XXVI. Ils sont suivis, après intercalation d'un chapitre (XXVII) qui se compose d'éléments variés, de nouvelles exhortations, de promesses et de menaces (c. XXVIII-XXX). Les derniers chapitres du livre racontent l'installation de Josué, les derniers actes, les dernières paroles et la mort de Moïse (c. XXXI-XXXIV). Nous examinerons, tour à tour, l'introduction (c. I-IV); la collection des lois deutéronomiques (c. V-XXVI); son annexe (c. XXVII); les exhortations finales (c. XXVIII-XXX) et la conclusion historique du livre (c. XXXI-XXXIV).

I. — Deutéronome I-IV.

Dans l'intention de celui qui a placé la revue de la migration en tête du recueil de lois, cette revue devait évidemment servir à bien déterminer la situation historique. Elle nous conduit jusqu'au

moment et à l'endroit auquel la promulgation de la loi doit avoir lieu. Elle débute par l'ordre de départ : « Vous avez assez demeuré en cette montagne, levez-vous et mettez-vous en marche. » C'est à peine s'il est fait allusion en passant (v. 18) aux événements du Horeb. Par contre, Moïse y revient au chapitre IV, pour inculquer au peuple l'interdiction des images et de l'adoration des astres, puis au chapitre V, pour lui rappeler les dix commandements et son épouvante, causée par la voix majestueuse et terrible de Jahveh, enfin, aux chapitres IX et X, pour illustrer l'esprit de révolte qui règne en Israël et la miséricorde de Dieu.

Le chapitre IV, dans l'état actuel du texte, sert de conclusion à la revue de la migration. Mais en est-il la conclusion naturelle et originale? Il y a longtemps que l'on a signalé la contradiction qui existe entre c. I, 39, II, 16 et V, 3. D'après les deux premiers passages, la génération, qui fut rebelle à Qadesch Barnéa, a disparu complètement; d'autre part Moïse dit (c. V, 3-4) : « L'Éternel, notre Dieu, a fait un pacte avec nous au Horeb. Ce n'est pas avec vos pères que l'Éternel a fait ce pacte (c'est-à-dire avec les patriarches[1]) mais avec nous-mêmes, qui sommes tous encore en vie aujourd'hui; l'Éternel vous a parlé face à face sur la montagne, du milieu du feu. » MM. Reuss et Kayser, qui n'admettent ni l'un ni l'autre l'authenticité de Deut. I-IV, font néanmoins remarquer que cettte contradiction n'est pas insurmontable; l'on peut admettre que l'auteur se met au point de vue de la solidarité et de la continuité de la nation[2]. Mais ce que ni l'un ni l'autre n'a remarqué, c'est que la contradiction reparaît au sein même de leur premier discours (c. I-IV), entre 1, 39 et 4, 10 s.[3]. « Rappelez-vous le jour où vous vous présentâtes devant l'Éternel, votre Dieu, au Horeb... alors, vous vous approchâtes... et l'Éternel vous parlait et vous entendiez le son de sa parole, sa voix seule... Or donc, puisque vous n'avez pas vu de forme, etc. » D'après la revue de la migration, ces hommes, qui, selon le chapitre IV, ont entendu la voix de l'Éternel, qui ont été les témoins

1) Cf. Dillmann, *Numeri, Deuteronomium und Josua*, 2e édit. Leipzig, 1886, p. 265.

2) Kayser, *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1881, p. 533; Reuss, l'*Histoire sainte et la Loi*, II, p. 287.

3) D'Eichthal, *Mélanges de critique biblique*, Paris, 1886, p. 280 s.

des événements du Horeb, ne sont plus là; ils sont morts à cause de leur désobéissance, et, plus loin, Moïse ne dira pas que ni lui-même, ni cette génération coupable n'entreront dans la terre promise, mais il parlera de lui seul : « L'Éternel s'irrita contre moi à cause de vous et jura que je ne passerais pas le Jourdain... mais vous, vous le passerez. » Ceux qui vont passer le Jourdain sont les mêmes que ceux qui ont vu le feu et entendu l'Éternel. Voici donc cette même contradiction qui éclate au chapitre IV et le traverse tout entier.

Donc, le sort du chapitre IV est lié, ce que M. Kuenen n'a pas aperçu non plus, à celui des chapitres V et suivants. Or, M. Kuenen montre très bien que si l'auteur de Deut. V s. écrit au point de vue de la continuité et de la solidarité de la nation, celui des premiers chapitres la brise en distinguant les deux générations. N'est-il pas évident qu'il est différent du premier? Quel motif un auteur, en admettant que les deux discours soient de la même main, pourrait-il avoir eu de se corriger ainsi lui-même [1]? M. Vernes reconnait que, si l'on est sensible à cet argument, il faut se résoudre à séparer le chapitre IV des trois chapitres précédents. Mais la différence du point de vue ne provient-elle pas simplement de l'influence alternante des sources que l'auteur de I-IV a eues sous les yeux, d'une part V et s., d'autre part le texte des Nombres [2]? Cette variation dans le corps et la conclusion d'un même discours est bien invraisemblable, alors qu'après avoir rappelé plusieurs fois la disparition de la génération rebelle, rien n'était plus simple que de continuer au chapitre IV : « Rappelez-vous le jour où vos pères se sont présentés devant l'Éternel », et ainsi de suite.

Mais il y a d'autres motifs encore qui nous engagent à disjoindre le chapitre IV des chapitres I-III. Il n'y a en réalité aucun lien entre la revue de la migration et Deut. IV; c'est une simple juxtaposition; le contenu de ce chapitre n'a rien à voir ni avec la revue de la migration, ni avec la collection des lois deutéronomiques; c'est une homélie sur les conséquences dogmatiques et pratiques à tirer d'un fait de l'histoire de l'exode, la justification de la défense des

1) Kuenen, *Historisch-Kritische Einleitung in die Bücher des A. T.* Édition allemande, Leipzig, 1886, p. 118.

2) *Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome*. Examen des vues de M. G. d'Eichthal par M. Vernes. Paris, 1887, p. 16 s.

images et du culte des astres. Cela rappelle les parénèses des chapitres VII, VIII, IX, XXIX, dans lesquelles l'histoire héroïque de la nation est mise à profit de la même manière. M. Dillmann fait remarquer, en outre, que les motifs historiques de la parénèse ne sont pas empruntés aux récits des trois premiers chapitres, sauf en un seul endroit, IV, 21 s. [1]. C'est ce dont M. Kuenen semble ne pas s'être rendu compte; aussi son analyse de Deut. IV ne me paraît-elle pas exacte [2]; ce n'est rien moins qu'une exhortation à la fidélité et à l'obéissance en général, mais un enseignement, un chapitre de catéchisme, si je puis dire ainsi, sur un point spécial de la religion. Primitivement, le chapitre IV du Deutéronome ne se rattachait donc pas aux chapitres I-III et ne formait pas la conclusion de la revue de la migration.

Le début de cette revue est abrupt (c. I, 6). On ne comprend pas pourquoi elle commence là plutôt qu'à un autre moment de l'histoire de l'exode. Elle semble avoir subi des mutilations, dont nous ne pouvons connaître toute l'importance, mais le fait lui-même paraît certain. Quelques fragments se retrouvent, en effet, mélangés aux parénèses des chapitres IX et X, et l'on constate, dans le Deutéronome aussi, le phénomène bien connu de l'amalgame de sources différentes. L'analyse de ces dernières parénèses va nous fournir, à ce sujet, de précieuses indications.

Le thème du discours des chapitres IX et X est le suivant : « Ce n'est pas à cause de ta justice que Dieu te donne ce beau pays, car tu es un peuple au col roide. Souviens-toi de ta désobéissance dans le désert, depuis le jour de la sortie du pays d'Égypte, au Horeb, à Tabéra, à Massah, à Qibrot Taavah, à Qadesch Barnéa. » L'histoire des tables et celle du veau d'or sont racontées tout au long. Ce qui frappe d'abord, c'est le manque d'harmonie du discours. Il n'y a aucune proportion entre la simple mention des événements de Tabéra, Massah, Qibrot Taavah, Qadesch Barnéa, et le récit circonstancié des scènes du Horeb. Puis il est dit, dans deux versets consécutifs, par deux fois (v. 10, 11) que Dieu remit les tables à Moïse; les supplications de Moïse pour le peuple reviennent à plusieurs reprises, v. 18 s., v. 24 s. Dans l'intervalle se trouve la simple mention de la désobéissance du peuple à Tabéra, Massah,

1) Dillmann, *l. c.*, p. 228.
2) Kuenen, *l. c.*, p. 114.

Qibrot Taavah, Qadesch Barnéa, puis au chapitre x, 1-5, 10-11, le récit des deuxièmes tables, qui n'a aucun rapport avec le thème du discours, mais fait suite à l'histoire des premières. Il y a là mélange évident et palpable d'un discours parénétique et d'un récit placés tous les deux dans la bouche de Moïse. Il n'est pas trop malaisé de séparer les différents éléments du texte.

D'après M. Dillmann[1] l'interpolation ne commencerait qu'au verset 25 du chapitre ix. Il ne parait pas avoir été suffisamment frappé par le manque de proportion que M. d'Eichthal[2] signale très bien et il passe peut-être trop rapidement sur certaines petites difficultés que l'exégèse parvient sans doute à lever — de quoi n'est-elle pas capable? — mais qui n'en sont pas moins des indices du remaniement du texte primitif. Le verset 11 du chapitre ix est une simple redite; il a été aligné à la suite du verset 10 qu'il reproduit essentiellement. Il y ajoute, à la vérité, un trait nouveau, à savoir que Moïse reçut les tables de Dieu à la fin des quarante jours, mais on a tort d'insister sur ce détail pour maintenir l'unité du texte. Singulière manière d'écrire qui consisterait à raconter un fait dans un premier verset, puis à répéter toute une partie de la phrase dans le verset suivant pour y ajouter un détail nouveau, qui, sans occasionner la moindre redite, avait sa place marquée dans le premier! M. Dillmann, pour sauver l'intégrité du texte, insiste précisément sur ce détail, v. 11^a; c'est au contraire la répétition qui se trouve aux versets 11^b et 10^a qu'il ne faut pas perdre de vue, et, dans ce cas, 9^b se rattache à 11 et 10 fait suite à 9^a.

De plus, je ne comprends pas pourquoi M. Dillmann ne fait commencer l'interpolation qu'au verset 25; je ne vois pas ce que tous les détails sur les tables, les supplications de Moïse pour le peuple et pour Aaron, la destruction du veau d'or ont à faire dans la parénèse dont ils interrompent le mouvement rapide et la symétrie non moins que ix, 25-x, 11 sortent du caractère du morceau et en retardent la conclusion, x, 12 s.

Le fragment ix, 25 s. fait partie de l'interpolation que nous constatons dans la première moitié du chapitre. Le texte interpolé a été extrêmement dérangé, puisque les supplications de Moïse pour le peuple ne figurent pas à leur place naturelle, mais à la fin du

1) *L. c.*, p. 278 s.
2) *L. c.*, p. 299 s.

chapitre et seulement après la mention des événements de Tabéra, de Massah, de Qibrot Taavah, de Qadesch Barnéa, et que celles qui se trouvent d'abord aux versets 18-20, ne sont, en réalité, pas les premières. C'est se contenter trop aisément que de faire rapporter les mots גם בפעם אהוה (v. 19) à n'importe quel exaucement, par exemple, à Exode xiv, 15, xvii, 10[1]. Il faut donc faire remonter les versets ix, 25-29 et leur trouver une place avant 18-20. Mais dès à présent l'on comprend pourquoi le rédacteur les a déplacés. Ayant fait suivre le verset 21, qui raconte la destruction du veau d'or, des versets 22-24, et ayant l'intention de reprendre le récit et de le continuer par l'histoire des deuxièmes tables, il lui fallait un raccord. Il s'est servi, à cet effet, des premières supplications de Moïse, en les déplaçant; le verset 25 est caractéristique et marque bien la reprise. Le désordre du texte provient, sans doute, de la difficulté de caser les versets 22-24 à une place plus ou moins convenable, sans les éloigner trop du thème du discours énoncé au verset 8.

La comparaison de notre texte avec celui du Jéhoviste dans l'Exode, qui lui sert de source, nous aidera à reconstituer plus sûrement le récit des deux tables.

Ex. xxiv, 18. Moïse monte sur la montagne et y reste quarante jours et quarante nuits. xxxi, 18. Dieu, après avoir fini de parler avec Moïse, lui remet les deux tables de la Loi, tables de pierre, écrites avec le doigt de Dieu.	Deut. ix, 9b, 11.
xxxii, 7, 8a. Dieu ordonne à Moïse de descendre rapidement à cause du veau d'or,	Deut. ix, 12.
V. 9, 10. et menace de détruire le peuple, mais de Moïse il fera sortir une grande nation.	Deut. ix, 13, 14.

1) Dillmann, *l. c.*, p. 280.

V. 11, 14. Intercession de Moïse. V. 14. Et Dieu eut regret du malheur dont il avait dit qu'il frapperait le peuple.	Deut. IX, 25-29. Ex. XXXII, 14, n'est pas reproduit dans le texte du Deut., mais présupposé ; de là le « cette fois aussi » du v. 19.
V. 15-16. Moïse descend avec les deux tables.	Deut. IX, 15.
19. Il brise les deux tables.	Deut. XI, 16.
20. Il détruit le veau d'or.	Deut. IX, 21, déplacé parce que v. 22-24 s'y rattachent mieux qu'à 18-20.
30 s. Deuxième supplication sur la montagne.	Deut. IX, 18-20. Deuxième supplication, évidemment sur la montagne, avant de recevoir les deuxièmes tables. (Dillm., 280.)
XXXIV, 1-4. 27-28. Les deuxièmes tables. XXXII, 34. XXXIII, 1. Ordre de départ.	Deut. X, 1-5, 10, 11.

Il n'est donc pas nécessaire d'admettre pour le récit du veau d'or deux textes différents, comme M. d'Eichthal semble le proposer[1]. L'auteur du récit suit exactement le texte jéhoviste de l'Exode. MM. Dillmann et d'Eichthal reconnaissent tous deux le fait de l'interpolation et ne diffèrent d'avis que sur son étendue. L'un et l'autre croient que le fragment amalgamé avec la parénèse des chapitres IX et X appartient à la revue de la migration. Nous ne pouvons que nous ranger à leur manière de voir, et, contrairement à M. Vernes[2], il nous semble que cette restitution obtiendra le plus aisément le suffrage de la critique. Deut. X, 6-9 n'est sans doute

1) *L. c.*, p. 213.
2) *L. c.*, p. 17.

autre chose qu'une des nombreuses notices historiques dont les chapitres I-III sont parsemés et qui interrompent le contexte. Avec Deut. X, 11 nous nous retrouvons à l'endroit précis du discours de Moïse par lequel débute le Deutéronome dans sa forme présente (c. I, 6, 7)[1].

Ce fragment même, dont le commencement a été mutilé par le rédacteur qui l'a inséré à l'endroit où il se trouve maintenant, ne saurait avoir formé le début primitif de la revue de la migration. Il est possible et même probable qu'il était précédé du récit de la promulgation des dix commandements. Or le chapitre V du Deutéronome contient ce récit et il s'agit de rechercher si ce chapitre est d'une seule pièce, ou s'il a subi des retouches semblables à celles que l'on constate aux chapitres IX et X. M. d'Eichthal, après quelques hésitations, se décide pour l'affirmative[2]. En effet, le récit du veau d'or semble emporter celui de la promulgation des dix commandements. Cependant nous croyons que M. d'Eichthal est allé trop loin[3]. Moïse, au moment où le peuple va passer le Jourdain, annonce et promulgue des commandements nouveaux. Or ces commandements, d'où les tient-il? De son propre fonds? Le chapitre V contient précisément la justification de Moïse vis-à-vis du peuple auquel il est censé s'adresser[4]. Ces nouvelles lois, il les tient de Dieu. Dieu, parlant face à face aux Israélites, a proclamé les dix commandements. Le peuple, frappé d'épouvante, se refusant à entendre davantage sa voie majestueuse et terrible, il le fait rentrer sous ses tentes et ordonne à Moïse de rester seul avec lui. « Et toi, reste ici, auprès de moi, afin que je te dise tous les commandements, décrets et statuts que tu leur enseigneras, afin qu'ils les pratiquent dans le pays que je leur donne en possession. Ayez donc soin de faire comme l'Éternel, votre Dieu, vous l'ordonne ; n'en déviez ni à droite ni à gauche. Marchez en toutes choses dans les voies que l'Éternel, votre Dieu, vous prescrit, pour que vous viviez et que vous prolongiez vos jours dans le pays dont vous allez prendre possession. » Et le commencement du recueil des lois deutérono-

1) Dillmann, *l. c.*, p. 283.
2) *L. c.*, p. 301 s.
3) V. Kuenen, *l. c.*, p. 257 ; M. Vernes, *l. c.*, p. 15.
4) V. Dillmann, *l. c.*, p. 268.

miques (c. vi, 1), s'adapte très bien à ces derniers mots. Bien loin d'être superflu et sans rapport avec ce qui suit, Deut. v a sa raison d'être et sa place marquée en tête du recueil des lois. Il y a eu deux révélations, l'une, faite directement au peuple, l'autre, à Moïse seul, qui est chargé d'instruire le peuple au moment voulu. Deut. v forme un tout qu'il ne faut pas scinder en plusieurs parties; le verset 22 emporte le texte même des dix commandements. Ce qui a induit M. d'Eichthal en erreur, c'est que, pour lui, le code deutéronomique ne commence qu'au chapitre xii, et que tout ce qui se trouve compris entre les chapitres iv à xi n'est que parénèse. L'on conçoit, dès lors, comment il a pu trouver que dans ce discours parénétique le récit détaillé de la promulgation de la loi (Deut. v) non seulement est superflu, mais encore sans rapport avec l'ensemble. Nous ne saurions donc admettre la restitution qu'il propose, tout en croyant avec lui que la législation du Horeb devait être mentionnée dans la revue de la migration autrement que par l'unique verset, Deut. i, 18. Mais le rédacteur, devant nécessairement conserver Deut. v qui légitime la nouvelle législation, a supprimé dans la revue de la migration ce qui faisait double emploi et a transporté la suite du récit des deux tables, qui, par la suppression opérée, se trouvait détachée de son contexte, aux chapitres ix et x. Peut-être se trouve-t-il une autre et faible trace de ce travail Deut. v, 5, verset qui implique contradiction avec celui qui le précède immédiatement, et dont le dernier mot לאמר se rattache bien plus naturellement au verset 4.

Outre la mutilation du commencement et la transposition d'un passage, la revue de la migration a-t-elle subi d'autres altérations? M. d'Eichthal fait remarquer[1] que les versets i, 9-18, relatifs à l'institution des chefs et des juges, précèdent, dans l'Exode, le récit de l'arrivée au Sinaï, tandis que dans le Deutéronome ils précèdent immédiatement le récit du départ et séparent malencontreusement l'ordre de départ (v. 6-8) de son exécution (v. 19). Il aurait pu ajouter que le verset 18 fait assez singulière figure dans ce contexte et semble n'avoir été placé à cet endroit que pour donner plus de consistance à la notice dont il forme la conclusion. Par conséquent, il faudrait reporter ces versets à la place qui leur

1) *L. c.*, p. 302 s.

appartient d'après l'Exode. Ils formeraient ainsi le début de notre revue de la migration. Ce qui parait certain, c'est qu'ils ne se trouvent pas à leur vraie place.

Mais la revue de la migration aurait subi, d'après M. Dillmann, une retouche bien plus importante et d'une autre espèce[1]. Elle a la forme d'un discours mis dans la bouche de Moïse ; or, ce discours est interrompu à plusieurs reprises par des notices géographiques et archéologiques (Deut. II, 10-12, 20-23; III, 9, 11, 13b-14), qui, absolument déplacées dans la bouche de Moïse, ne le seraient point, selon M. Dillmann, dans un récit à la troisième personne. De plus, XXXI, 1, où le récit reprend, serait la continuation directe de III, 28 s. Or, dit M. Dillmann, et avec raison, croyons-nous, il est invraisemblable que le discours historique Deut. I, 6-III, 29 ait été composé par le rédacteur auquel nous devons le Deutéronome dans sa forme présente. Une ligne lui aurait en effet suffi pour indiquer la situation et il n'est pas facile d'admettre que, rattachant le Deutéronome aux livres précédents du Pentateuque, il ait cru devoir résumer, avec quelques divergences en sus, les récits contenus dans ces livres. D'autre part, il ne parait pas probable à M. Dillmann, à cause de la ressemblance du style, qu'un auteur différent de celui auquel nous devons le reste du livre, issu de la même école, ait écrit le fragment en question. M. Dillmann essaie de résoudre la difficulté, augmentée par le fait que la liaison entre le discours historique (Deut. I-III) et les discours parénétiques (Deut. IV s.) est des plus superficielles, par une hypothèse très ingénieuse qu'il est le premier à formuler : les chapitres I, 6-III, 29 auraient été transformés par un rédacteur en un discours de Moïse ; sous leur forme primitive d'un récit historique à la troisième personne ils auraient formé l'introduction authentique et primitive du Deutéronome. Nous avouons ne pas comprendre jusqu'à présent la nécessité de cette hypothèse quelque intéressante qu'elle soit. Il n'est guère aisé d'en saisir le motif. M. Dillmann pense que le rédacteur n'aurait pas pu se servir d'un récit qui ne fait que résumer les faits racontés dans l'Exode et les Nombres. Mais je ne vois pas ce qu'il aurait gagné à mettre ce récit dans la bouche de Moïse, à le transformer en un discours historique. La répétition n'en subsiste pas moins, avec cette seule différence que la première

1) *L. c.*, p. 228 s.

personne prend la place de la troisième. Par contre, l'on voit très bien ce que ce rédacteur scrupuleux eût perdu à faire le changement, et la manière maladroite dont il s'y est pris, si retouche il y a : il laisse le texte qu'il remanie parsemé de notices historiques et archéologiques qui interrompent le fil du discours; tandis qu'un récit à la troisième personne eût très bien servi d'entrée aux chapitres v et suivants, il arrive, grâce à la transformation qu'il fait, selon M. Dillmann, subir au texte, à juxtaposer deux discours dont la liaison n'est rien moins que naturelle et dont il enlève le second (Deut. iv) à la place qui lui appartenait, soit parmi les parénèses finales, soit à un autre endroit du livre. C'est à ce même rédacteur scrupuleux que reviennent la responsabilité de Deut. iv, 44-49, la mutilation du résumé de la migration, l'interpolation des chapitres ix-x et d'autres méfaits encore. C'est, d'une part, lui faire l'honneur de trop de scrupules et, de l'autre, lui faire maltraiter un texte que l'on suppose bien ordonné et bien composé, avec une absence de scrupules qui étonne, même chez un rédacteur d'anciens livres sacrés, et tout cela pourquoi ? Pour éviter de donner à la troisième personne un résumé de ce qui est à la troisième personne raconté en détail dans les livres qui précèdent le Deutéronome, et pour ne pas atteindre son but, puisque la répétition subsiste et que la forme seule est différente. Le rôle de ce rédacteur qui s'acharne à lacérer inutilement, comme à plaisir, un texte qu'il suffisait de laisser tel quel sans y toucher, est tellement singulier qu'on a de la peine à y croire. Il en est tout autrement si le Deutéronome est composé de plusieurs pièces primitivement indépendantes et qu'on a réunies en un seul livre à un moment donné.

Les notices géographiques et archéologiques, qui sont répandues dans les chapitres i-iii, s'expliquent assez naturellement, si on les considère comme des gloses marginales d'un lecteur instruit que les copistes ont introduites plus tard dans le texte. La première (c. ii, 10-12), interrompt la défense de faire la guerre à Moab, défense mise dans la bouche de Jahveh. Il faudrait donc admettre que, déjà dans le récit primitif, transformé en discours par le rédacteur, cette notice était fort mal placée ; il en est de même de ii, 20-23, de iii, 9, 11, qui interrompent la marche du récit primitif supposé par Dillmann, tout aussi bien que celle du discours, dans lequel le rédacteur aurait transformé le récit. Il ne nous parait donc pas exact de dire que ces notices, absolument déplacées dans

la bouche de Moïse, ont leur place marquée, non dans un discours mais dans un récit, puisqu'elles sont placées de manière à couper en deux leur contexte immédiat, dans le second cas comme dans le premier. Faudrait-il admettre que le rédacteur, au lieu de mettre simplement la première personne là où dans le texte primitif se trouvait la troisième, sans toucher à la disposition des matériaux, l'ait, au contraire, plus ou moins bouleversée? Dans ce cas, cet habile homme aurait casé ces petites notices le plus maladroitement du monde. Enfin, de ce que Deut. xxxi, 1 s. reprend le fil du récit à l'endroit où Moïse l'a laissé tomber au chapitre iii, 28 s., il ne suit pas nécessairement que les chapitres i-iii aient eu de même primitivement la forme d'un récit à la troisième personne et non pas celle d'un discours de Moïse.

Nous ne croyons pas devoir admettre l'hypothèse de M. Dillmann, Elle a pour but de sauvegarder l'unité d'auteur. En effet, M. Dillmann semble avoir senti qu'il est malaisé de considérer Deut. i-iii, dans sa forme présente, comme l'introduction authentique et primitive des discours et des lois deutéronomiques. D'autre part, à côté de quelques divergences, le style des deux parties offre une grande analogie[1]; l'on a, par conséquent, quelque peine à admettre que la revue de la migration et les lois et parénèses proviennent de mains différentes. En faisant intervenir le rédacteur dans une aussi large mesure et en supposant la transformation d'un récit primitif en un discours de Moïse, M. Dillmann tente d'aplanir la difficulté, mais il en crée de nouvelles, qu'il n'est pas facile d'écarter.

II. — Deutéronome V-XXVI. — Le Recueil des Lois deutéronomiques.

1. *Deutéronome V-XI.*

Ce qu'on a appelé le corps du Deutéronome (c. v-xxvi, xxviii) forme-t-il bien réellement un tout d'une seule pièce? C'est l'opinion généralement admise. Ainsi M. Dillmann ne met sur le compte du rédacteur, outre le fragment de la revue de la migration inséré aux chapitres ix et x, que xi, 29-31 et peut-être aussi

1) Dillmann, *l. c.*, p. 229.

xi, 26-28[1]. M. d'Eichthal, d'autre part, se refuse absolument à reconnaître cette unité. Il sépare d'abord les chapitres v-xi de la collection des lois deutéronomiques qui commence, selon lui, au chapitre xii. Il constate ensuite l'existence d'un premier discours parénétique (c. iv, 1-40), auquel Deut. i, 1-5 sert d'introduction, et qui contient, d'après lui, la glorification de Jahveh et d'Israël, son peuple, des admonitions contre l'idolâtrie, la menace du châtiment et l'annonce de la miséricorde divine. Ce discours se rattacherait dans son ensemble aux grandes perspectives prophétiques, sauf un fragment, iv, 25-31, qui ne saurait être antérieur à la captivité. Un deuxième discours se compose d'un préambule et de trois documents distincts. Préambule : Deut. iv, 44-49; premier document : glorification de Jahveh et d'Israël, Deut. v, 1-3, 29-30; vi, 1-25; vii, 7-24; vii, 1-6, 25-26; deuxième document : préceptes d'humilité, Deut. viii, 1-20; ix, 1-8, 22-24; troisième document : nouvelle glorification de Jahveh et d'Israël, Deut. x, 12-22; xi, 1-28, 32.

Cette restitution est assurément ingénieuse, et si M. d'Eichthal eût vécu, il n'aurait certes pas manqué de donner la justification du classement des fragments, auquel il s'est arrêté. Certaines de ses observations sont excellentes, par exemple lorsqu'il rattache vii, 25-26 à vii, 1-6, mais je ne vois pas ce que vii, 7-24 vient faire au beau milieu d'un discours qui, bien loin du reste d'être une glorification de Jahveh et d'Israël, contient des lois dont ce fragment interrompt précisément la série. Le troisième document du deuxième discours ne répond pas davantage au titre qui lui a été donné et semble contenir des fragments d'origine diverse mis à la file les uns des autres par un rédacteur, à cause de leur contenu identique. On pourrait de même attaquer la composition du deuxième document, préceptes d'humilité. L'on sait, du reste, quel vaste champ est ouvert à l'imagination lorsqu'il s'agit de reconstituer des textes, même historiques et législatifs, à plus forte raison des discours qui se meuvent à peu près dans le même cercle d'idées. Quoiqu'il en soit de la restitution du texte primitif proposée par M. d'Eichthal, il n'en est pas moins vrai que l'idée fondamentale est féconde et mérite de ne plus être perdue de vue. On ne pourra plus affirmer désormais l'unité des chapitres v-xi sans en donner la preuve, qui ne sera pas toujours facile à fournir.

1) *L. c.*, p. 288. 599.

L'analyse critique de Deut. v-xi est extrêmement délicate. Si, en la tentant de notre côté, nous arrivons à démontrer qu'il y a réellement lieu de chercher dans cette direction, nous n'aurons pas perdu notre peine.

Nous avons vu que le chapitre v, soit qu'il comprenne, soit qu'il ne comprenne pas primitivement le texte des dix commandements, contient la légitimation des lois nouvelles que Moïse est censé donner au peuple à la veille de passer le Jourdain (v, 1, 2, 22-32). Le chapitre vi, qui lui fait suite, commence par ces mots : « Et voici les commandements, les statuts et les lois, que Jahveh, votre Dieu, a prescrit de vous enseigner, afin que vous les pratiquiez dans le pays dans lequel vous allez passer pour en prendre possession, afin que vous craigniez Jahveh, votre Dieu, en observant tous ces statuts et ces commandements que je vous prescris, etc. » Deut. vi, 1 s. est donc, en réalité, la suite naturelle de Deut. v; le texte des lois et des ordonnances ne débute pas au chapitre xii seulement, comme l'on est porté à le croire, de sorte qu'on a pu reprocher à l'auteur d'annoncer, durant une longue série de chapitres, sans arriver à la formuler, la législation nouvelle, et conclure de là à l'inauthenticité des chapitres v-xi[1], mais il commence dès le chapitre vi, après une courte introduction (v. 1-3). Après la légitimation du nouvel enseignement, nous entrons immédiatement en matière : « 1. Écoute, Israël, Jahveh, notre Dieu, est seul Jahveh ; tu aimeras Jahveh, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force, etc. Tu prendras à cœur ces paroles que je t'ordonne aujourd'hui (c'est-à-dire l'unité et l'amour de Jahveh, v. 4-9). 2. Tu n'oublieras pas Jahveh, mais tu le craindras et tu ne suivras pas d'autres dieux; défense du syncrétisme religieux (v. 10-15). 3. Vous ne tenterez pas Jahveh, votre Dieu, comme vous l'avez fait à Massah (v. 16-19). 4. Vous instruirez vos enfants sur l'origine, la nature, le but de la loi, et vous leur ferez connaître avant tout les grands faits historiques, qui sont à la base de la religion israélite[2] (v. 20-25). 5. Ordre de mettre au ban les nations païennes sans miséricorde ; défense de conclure alliance avec elles et d'entrer en relations de famille avec elles, de peur d'être entrainé à l'idolâtrie; ordre de détruire leurs autels, leurs massébas, leurs aschéras, et

1) Wellhausen, *Jahrbücher für deutsche Theologie*, XXII, 462 s.
2) V. Dillmann, p. 272.

de brûler leurs images, « car tu es un peuple consacré à Jahveh, ton Dieu », VII, 1-6ª.

Ainsi le fragment V-VII, 6ª n'est rien moins qu'un discours parénétique, mais doit être mis exactement sur la même ligne que Deut. XII, 1 s., et il n'est pas exact de considérer Deut. V-XI comme une introduction parénétique au corps des lois deutéronomiques (c. XII s.)[1]. Il n'y a, dans l'état présent du texte, qu'une seule introduction au recueil des lois, les chapitres I-IV, et ce recueil commence dès le chapitre V.

A partir de VII, 6ᵇ la nature du texte change; le désordre est évident; il serait naturel que l'énumération des lois et ordonnances continuât sans interruption, comme c'est le cas dans les chapitres VI-VII, 6ª et comme ce sera le cas de XII, 1-XXVI. Mais il n'en est rien. Dans les versets 6ᵇ-10 Moïse inculque au peuple qu'il est celui que Dieu a choisi pour sa propriété parmi tous les peuples de la terre, qu'il l'a élu non pas à cause de sa grandeur, mais par amour et à cause du serment fait aux patriarches; qu'il sache donc que Jahveh, son Dieu, est le Dieu, Dieu fidèle, qui garde son alliance, qui récompense les fidèles et punit ceux qui le haïssent. Nous voilà donc tout à fait en dehors des lois et ordonnances et en pleine parénèse. Deut. VII, 6ᵇ-10 n'est pas un texte de loi, mais un fragment d'instruction sur l'élection d'Israël. Pourquoi a-t-il été inter-

1) Voyez par ex. Kuenen, *l. c.*, p. 12 : « Diese Rede (von V, 1 an), in welcher vor allem der Dekalog wiederholt wird (V, 6-18) ist im Anfang, bis zum Schluss von cap. XI, paränetischen, dann, von cap. XII an, gesetzgeberischen Inhalts... P. 50 : cap. V-XI Können wir als eine Einleitung ansehen. » Cf. p. 103 s., 108. — M. Vernes, *l. c.*, p. 12 : « Les deux morceaux constitutifs du Deutéronome, le sermon V-XI et la législation XII-XXVI ont été à l'origine deux œuvres distinctes. » Dillmann, *l. c.*, p. 227 : « Die Hauptrede oder die eigentliche Gesetzeserklärung, welche Zuerst im allgemeinen (cap. V-XI) die Haupt-und Grundforderungen des Gesetzes und die Beweggründe zum Eingehen in dieselben entwickelt, sodann im besondern (cap. XII-XXVI) die einzelnen darin befassten Gebote, Satzungen und Rechte der Reihe nach vorführt... » — « P. 263 : Der Zweck dieses Abschnitts (cap. V-XI) vor dem Eingehen aufs enezelin, das Bundesgesetz im allgemeinen, zurückgeführt auf seine wesentlichsten und einfachsten Grundforderungen, also in vertiefter und vergeistigter Fassung, den Hoerern zur gewissenhaften Haltung dringend ans Herz zu legen, liegt klar vor. » — M. Dillmann n'a pas remarqué non plus que l'exposé des lois spéciales commence dès le chap. VI, et qu'il n'y a donc pas lieu de diviser V-XXVI en une partie générale et une partie spéciale, l'une servant pour ainsi dire de prélude et d'introduction à l'autre.

calé à cet endroit? C'est ce qu'il est difficile de dire. Peut être à cause du verset 9[a], ou bien le am qadosch (v. 6[a]), a-t-il donné lieu à l'interpolation? Le verset 11 n'a d'autre but que d'encadrer ce fragment étranger dans les lois, commandements et statuts. La suite de la loi sur les peuples païens, il faut la chercher au chapitre VII, 12-16, 25-26 et VIII, 19-20. Ces deux derniers versets sont la contrepartie de VII, 12 s. Avec VII, 17 s. nous nous retrouvons en pleine parénèse.

Ce second fragment semble être de la même famille que le premier. Dieu vous a choisis par amour et non à cause de votre grand nombre, était-il dit, car de tous les peuples vous êtes le plus petit (VII, 7). Or, ces peuples plus grands que vous, ne les craignez pas et ne vous demandez pas avec terreur comment vous les chasserez, mais souvenez-vous des hauts faits de l'Éternel et du désastre de Pharaon (VII, 18, 19). Les versets 25-26, qui ne sont, en somme, que la reprise du thème de la loi contre les peuples païens, servent, comme VII, 11 à encadrer la parénèse dans la loi. Le verset 22 parait n'être qu'une simple interpolation (cf. Ex. XXIII, 29 s.); il interrompt le fil du discours et les mots נשׁל, מהר, qui reparaissent VII, 1, IX, 3, ne suffisent pas pour en garantir l'authenticité. Il ne faut pas perdre de vue que ces interpolations sont sans doute du fait de lecteurs du Deutéronome, c'est-à-dire de personnes ayant au moment même présente à l'esprit la manière d'écrire de l'auteur.

La partie originale du chapitre IX ne fait pas davantage corps avec les lois, décrets, ordonnances, mais correspond parfaitement au fragment parénétique du chapitre VII, dont on se rappelle le thème. Au chapitre IX se trouve le développement parallèle : « Quand Dieu chassera ces peuples plus nombreux et plus forts que vous devant vous, ne dites pas : c'est à cause de notre justice et à cause de leur méchanceté qu'il les extermine et nous donne leur pays; car, de tout temps, vous avez été un peuple au col roide. » C'est l'orgueil du peuple que Moïse combat dans ces fragments.

Nous allons plus loin et nous croyons reconnaitre au chapitre VIII un morceau du même genre. En effet, ce chapitre ne contient aucun texte législatif, mais Moïse y exhorte le peuple à ne pas oublier Jahveh et à ne pas abandonner sa loi en disant : « C'est par notre propre force et notre propre puissance que nous avons tout accompli, car c'est Jahveh qui t'a donné la puissance, afin d'accomplir ses promesses et de maintenir son alliance. » Nous avons déjà fait

remarquer que les versets 19-20 forment le pendant et la suite de vii, 12-16. Il y est de nouveau question du culte des dieux étrangers et du châtiment de l'idolâtrie. Or, remarquez que le chapitre viii n'est nullement dirigé contre l'idolâtrie, mais contre l'orgueil spirituel. L'abandon de Jahveh dont il est question ne consiste pas ici à courir après les divinités étrangères, mais à se passer de Dieu et de sa loi, à mettre l'homme à la place de Dieu. Ce fragment, comme celui des chapitres vii et ix, est dirigé contre l'orgueil du peuple victorieux, qui s'attribue à lui-même la gloire et l'honneur. Les versets 8, 19-20 — et ici nous saisissons sur le fait le procédé de l'interpolateur — ont, comme 7, 12-16, 25-26, pour but d'encadrer le nouveau fragment d'homélie dans la loi. Nous avons hésité d'abord à mettre le chapitre viii en entier, moins les deux derniers versets, dans la catégorie des parénèses pour le motif suivant : dans les fragments homilétiques des chapitres vii et ix les formules courantes des textes législatifs manquent complètement (voyez ces formules, par exemple, v, 1, 31, 32; vi, 1, 2, 24, 25; vii, 11, 12). Elles reparaissent dès les premiers versets du chapitre viii : verset 1. « Toute la loi que je vous donne aujourd'hui, gardez-la et accomplissez-la, afin que vous viviez, que vous vous multipliez, etc.; v. 11b : de manière à négliger de garder ses commandements, ses ordonnances, ses lois que je vous donne aujourd'hui. » Néanmoins, si l'on considère que ces formules se trouvent d'abord au premier verset du chapitre viii, qu'il s'agissait de rattcher aux derniers versets législatifs du chapitre précédent, que 11b est pour le moins inutile, qu'au verset 6 il est question d'une manière toute générale de la fidélité aux lois de Jahveh et de la crainte de l'Éternel, on admettra facilement que l'on a eu pour but, au moyen de ces formules, de donner au fragment la couleur voulue. Par son caractère littéraire le chapitre viii se rattache complètement aux fragments parénétiques des chapitres vii et ix. En effet, ce sont les événements de l'histoire sainte qui servent de base à l'homélie. « Souviens-toi, est-il dit, chapitre vii, 18 s.; souviens-toi, est-il dit chapitre ix, 7; de même, souviens-toi, chapitre viii, 2, 14-18. » Le motif de la conduite de Jahveh, c'est la promesse faite aux patriarches, vii, 8, ix, 5, viii, 18[1]. M. d'Eichthal

1) V. D'Eichthal, *l. c.*, p. 199 s., p. 292 s., qui a très bien reconnu la parenté de deux de ces fragments.

a très bien reconnu le caractère de ces fragments (p. 273); ce sont de véritables enseignements, des homélies mises sous le nom de Moïse pour leur donner une plus haute sanction.

Il faut sans doute ranger dans cette même catégorie le chapitre IV du Deutéronome, qui sert maintenant de conclusion à la revue de la migration et forme en même temps la transition au recueil de lois. En effet, ce ne sont pas des textes législatifs que contient ce chapitre, mais, comme il a été démontré, un enseignement sur un point spécial. N'oubliez pas ce que vous avez vu de vos propres yeux (IV, 3, 9, cf. c. VII, VIII, IX). En effet, que s'est-il passé au Horeb et quel enseignement faut-il en tirer? Le législateur n'a pas recours à ces moyens; il dit : « Tu ne te feras pas d'images » (V, 8). Le prédicateur tire cet enseignement des faits de l'histoire sainte et en démontre longuement la légitimité : « Vous avez entendu une voix sans voir de forme; donc Dieu n'a pas de forme et vous ne devez pas vous faire d'images ni adorer les astres; et malheur à vous et à vos fils, si vous désobéissez et si vous oubliez les enseignements de l'Éternel. » L'on voit que cette pièce fait partie des fragments parénétiques signalés. Elle est encadrée, comme de juste, dans la formule sacramentelle : « Garde les lois et les ordonnances que je te donne aujourd'hui, afin que tu sois heureux, toi et tes enfants, et que tu prolonges éternellement tes jours dans le pays que Jahveh, ton Dieu, te donne » (IV, 40).

Il nous semble que X, 12 s. fait assez convenablement suite à l'homélie du chapitre IX, mais nous avons grand'peine à considérer le fragment X, 12-XI, 25 comme étant d'une pièce. Il y a tout d'abord une exhortation à craindre, à servir, à aimer Jahveh qui, par amour, s'est attaché aux ancêtres d'Israël, lui, le maître du monde entier, et les a choisis ; car c'est lui, le Dieu des Dieux, le Seigneur des Seigneurs, l'objet de tes louanges et ton Dieu, qui a accompli pour toi tous les hauts faits dont tu as été témoin; donc soyez-lui fidèles et gardez tout l'enseignement que je vous donne aujourd'hui (כל־המצוה, ce qui peut s'entendre tout aussi bien de l'instruction contenue dans les fragments homilétiques que des lois spéciales), afin de posséder le pays et d'y vivre de longs jours. A ce fragment l'on peut rattacher les versets 22-25, qui se rapportent à la conquête du pays avec l'assistance de Jahveh (v. 8) et peut-être la description, qui les précède, du pays de Canaan, dans son con-

traste avec le pays d'Égypte (v. 10-12). Quant au fragment 13-21 il a une toute autre couleur. Le point de vue change subitement, ce n'est plus la conquête du pays qui est présentée comme la conséquence et la récompense de la fidélité des Israélites, mais leur prospérité dans ce pays; de plus, ce n'est pas seulement l'obéissance en général qui leur est recommandée, mais un point spécial est mis en lumière, comme devant exciter le courroux de l'Éternel : l'idolâtrie. Nous en concluons que les versets 13-21 appartiennent à la classe des fragments législatifs et sont à mettre sur la même ligne que VII, 1-6a, 12-16, 25-26, VIII, 19-20, d'autant plus qu'ils rappellent vivement un passage du chapitre VI (cf. XI, 18-20 avec VI, 6-8).

Le caractère du fragment X, 12-XI, 1-12, 22-25 se rapproche autant de celui du chapitre IV que des homélies des chapitres VII, VIII, IX. Il parait aussi avoir souffert du travail de la rédaction; on ne voit pas bien ce que vient faire dans ce contexte X, 18, ni surtout le verset 19, qui est certainement interpolé. Le verset 22 est isolé[1]; c'est, sans doute, une glose marginale qui s'est introduite dans le texte; XI, 2 fait suite à X, 21 et l'on ne voit pas à quoi doit servir XI, 1 qui ne fait que répéter fort inutilement X, 12 en interrompant le fil du discours, si ce n'est à rapprocher le fragment parénétique des textes législatifs au moyen de la formule bien connue, dont il se retrouve aussi des traces X, 13.

Les versets 26-32, enfin, ont été introduits à cet endroit afin d'annoncer le chapitre XXVII et d'empêcher qu'il ne se trouve trop en l'air.

2., *Deutéronome, XII-XXVI.*

Au chapitre XII la série des lois recommence; elle continue sans interruption jusqu'au chapitre XXVI. Au verset 1 du chapitre XII reparait, comme de juste, après l'intercalation des fragments parénétiques, la formule bien connue : « Voici les lois et les ordonnances, etc. », correspondant à VI, 1. Il ne sera pas inutile de faire la nomenclature des lois deutéronomiques dans l'ordre qu'elles occupent dans le texte traditionnel, pour avoir dès l'abord une vue

1) V. Dillmann, *l. c.*, p. 285.

d'ensemble sur ce recueil et se rendre compte aussi nettement que possible de l'état dans lequel il se trouve. Le recueil des lois deutéronomiques est-il une composition forte, d'une seule pièce et d'un seul jet, d'un plan net et suivi, ou bien une compilation, faite plus ou moins au hasard, avec des éléments divers, recueillis à droite et à gauche? On se rappelle le contenu législatif des chapitres vi et vii. Voici celui des chapitres xii-xxvi.

xii, 1.	Formule d'introduction.
2-3.	Destruction des sanctuaires païens, des autels, massébas, aschéras, images des dieux.
4-28.	Centralisation du culte à Jérusalem.
29-31.	Défense de servir Dieu à la manière des païens, de sacrifier des enfants.
xiii, 1.	Formule d'introduction.
2-6.	Punition du prophète et du devin séducteurs.
7-12.	Conversion à l'idolâtrie par un membre de la famille, punition du séducteur.
13-18.	Mise au ban des villes, dont les habitants se sont laissés entraîner à l'idolâtrie.
19.	Formule de conclusion très extérieurement rattachée au texte des lois.
xiv, 1-2.	Défense de se faire des incisions et de se raser la tête en signe de deuil.
3-21.	Des viandes défendues (v. 3 formule générale d'introduction à ces ordonnances, 4-20 liste des animaux purs et impurs, 21 défense de manger de la viande d'animaux crevés et de cuire le chevreau dans le lait de sa mère).
22-27.	De la dîme annuelle.
28-29.	De la dîme des lévites.
xv, 1-6, 7-11.	L'année de relâche (dettes).
12-18.	L'année de relâche (esclaves).
19-23.	Sacrifice des premiers-nés des animaux domestiques ; de ceux qui ne peuvent être sacrifiés.
xvi, 1-17.	Les fêtes.
18.	Institution de juges.
19-20.	Ne pas faire fléchir le droit, ni faire acception de personne, ni accepter des présents.

21-22. Interdiction des aschéras et des massébas.

XVII, 1. Des animaux qui ne peuvent servir aux sacrifices.

2-7. Châtiment des adorateurs de dieux étrangers.

8-13. Le tribunal supérieur de Jérusalem; de celui qui ne se soumet pas à sa décision.

14-20. La loi royale.

XVIII, 1-2. Les prêtres lévites n'ont pas de part en Israël; ils vivront de l'autel.

3-5. Redevances des prêtres.

6-8. Des lévites de province qui viennent à Jérusalem, pour prendre du service au temple.

9-15. Interdiction du sacrifice des enfants, de la sorcellerie.

16-22. Le prophète; à quel signe on reconnait sa véracité.

XIX, 1-13. Les villes de refuge.

14. Défense de reculer les bornes.

15-21. Des témoins en justice.

XX. Lois de guerre. Versets 1-9 : des hommes à renvoyer avant l'action; 10-18 : du traitement des villes ennemies; 19-20 : défense de détruire les arbres fruitiers.

XXI, 1-9. Le meurtre dont l'auteur est demeuré inconnu.

10-14. De la prisonnière de guerre épousée par son maitre.

15-17. Défense d'avantager un enfant au détriment de l'autre.

18-21. Châtiment du fils rebelle.

22-23. Du pendu.

XXII, 1-4. Le bien d'autrui, perdu ou en danger, doit être recueilli et restitué.

5. Défense à l'homme de mettre des habits de femme et *vice versa*.

6-7. Les nids d'oiseaux.

8. Entourer les terrasses d'une balustrade.

9. Ne pas ensemencer le même champ avec deux espèces de semence.

10. Ne pas attacher ensemble un bœuf et un âne.

11. Défense de se servir d'un turban fait de laine et de lin.

12. Des glands à mettre à l'habit.

13-21. Du mari qui fait une mauvaise réputation à sa femme pour s'en débarrasser; châtiment de la femme coupable.

22. Punition de l'adultère.

22-29. Le viol.
XXIII, 1. Interdiction du mariage entre le fils et la femme de son père.
2-9. De ceux qui sont exclus de la communauté d'Israël.
10-15. De la pureté du camp.
16. Défense de livrer l'eslave fugitif.
18-19. Interdiction de la prostitution religieuse.
20-21. Défense de prendre des intérêts.
22-24. Accomplir les vœux sans retard.
25-36. La vigne et le champ d'autrui.
XXIV, 1-4. Le divorce.
5. De la libération du service en campagne pour cause de mariage récent.
6. Défense de prendre en gage la meule et le cavalier.
7. Le voleur d'hommes.
8-9. De la lèpre.
10-13. Prêts et gages.
14-15. Du paiement des ouvriers.
16. Chacun n'est responsable que de sa propre personne.
17-18. Justice et miséricorde envers la veuve et l'orphelin.
19-22. Le grapillage.
XXV, 1-3. La bastonnade.
4. Le bœuf qui foule.
5-10. Le lévirat.
11-12. La femme qui, dans une rixe, vient en aide à son mari.
13-16. Pas de fraude! Poids et mesures exacts!
17-19. Ordre de détruire Amalek.
XXVI, 1-11. De l'oblation des prémices.
12-15. De l'oblation de la dime des lévites.
16 s. Conclusion parénétique.

Je ne puis voir dans ces chapitres autre chose qu'une compilation d'éléments préexistants, réunis sans ordre et souvent comme au hasard. La législation deutéronomique, bien loin d'être une œuvre originale qui nous serait parvenue, telle qu'elle serait sortie des mains de son auteur, nous apparait comme une simple compilation, assez maladroite du reste, parce que trop souvent les

textes qui se rapportent à des sujets voisins sont séparés les uns des autres par d'autres textes qui traitent de questions absolument différentes. Il suffit d'un coup d'œil sur le contenu du recueil pour constater le désordre. Chapitre x, 1-3 contient l'ordre de détruire les lieux de culte païens, les autels, aschéras, etc.; la défense d'adorer Dieu à la manière des païens, en sacrifiant même des enfants, se trouve versets 29-31 et est séparée des versets 1-3, auxquels elle se rattache, par versets 4-28 qui traitent d'un sujet différent, du culte de Jahveh à transférer au seul sanctuaire de Jérusalem. Il est question de la dime xiv, 22-27, 28-29 et xxvi, 1-15. Ces textes qui se complètent l'un l'autre, ne devraient pas être séparés, même dans une compilation. La loi relative à la punition de l'idolâtre, xvii, 2-7, appartient à la même catégorie que celles du chapitre xiii, 1-19, dont elle est distante de plusieurs chapitres contenant des ordonnances sur des sujets variés. xvii, 1 se lit la défense de sacrifier à Jahveh des animaux ayant des défauts; ce verset est isolé dans un contexte absolument étranger et serait mieux à sa place après xv, 23. Les ordonnances relatives aux juges se lisent xvi, 18-20, xvii, 8-13; elles sont séparées par la défense de planter des aschéras à côté de l'autel de Jahveh et de dresser des massébas, de sacrifier des animaux ayant des défauts, et par la loi sur la punition de l'idolâtre, xvi, 21-22; xvii, 1, 2-7.

La loi sur le mariage de la prisonnière de guerre se lit au chapitre xxi, 10-14, celle sur le mari calomniateur et la femme coupable xxii, 22-29; la loi sur le divorce ne vient que xxiv, 1-4 et est suivie de l'ordonnance sur les nouveaux mariés en temps de guerre, xxiv, 5; mais la loi sur le lévirat ne se trouve que plus loin (c. xxv, 5-10). Il est étrange que ces différents textes soient ainsi séparés les uns des autres, quoique appartenant à la même catégorie.

L'ordonnance relative à la pureté du camp se lit xxiii, 10-15, les autres lois de guerre la précèdent au chapitre xx, 1-20. La loi relative au mariage de la prisonnière de guerre, xxi, 10 s., n'est rattachée ni aux lois du chapitre xxii, 13 s., ni aux lois de guerre, xx, 1 s. Les lois sur le pendu, sur la bastonnade, xxi, 22-23; xxv, 1-4, se trouvent dans un mauvais contexte. La loi sur le meurtre, dont l'auteur est demeure inconnu, xxi, 1-9, se trouve encadrée dans les lois de guerre et l'ordonnance relative au mariage de la prisonnière de guerre, xxi, 10 s.

Le recueil des lois deutéronomiques manque essentiellement

d'unité et de plan. Pourquoi la défense de prendre en gage la meule et le cavalier, XXIV, 6, est-elle séparée de XXIV, 10-13, où l'on traite des prêts et des gages? L'interdiction du sacrifice des enfants et de la sorcellerie, XVII, 9-22, est singulièrement placée entre les ordonnances concernant les prêtres-lévites, XVIII, 1-8, et la loi sur les villes de refuge, XIX, 1-13; de même la défense de déplacer la borne du champ du voisin, XIX, 14, entre la loi des villes de refuge, XIX, 1-13 et celle des témoins, XIX, 15 s.

Ces exemples suffisent pour rendre apparent le défaut de composition et le désordre du texte, et dès maintenant nous serions autorisés à dire que tout le recueil n'est autre chose qu'une compilation d'éléments pris de différents côtés.

L'on peut se demander aussi si les deux paragraphes de l'ordonnance, relative à l'année de relâche (c. XV, 1-6, 7-11), sont bien de la même main, et, de même, les deux passages dans lesquels il est question du prophétisme faux et vrai (c. XIII, 1-6, XVIII, 16-22). Ailleurs, l'on adjoint aux prêtres lévites de Jérusalem un juge, XVII, 8-13, ou des juges XIX, 15-21; on institue des juges dans les différentes localités XVI, 18-20, tandis que XXI, 1-9, il est dit des prêtres lévites ועל־פיהם כל־ריב וכל־נגע. Ce ne sont donc pas seulement les cas difficiles qui reviennent aux prêtres-lévites, mais d'après ce dernier passage, le juge civil n'a plus de raison d'être, ou, tout au moins, est dans toutes les occasions assisté de juges ecclésiastiques.

M. d'Eichthal a relevé une contradiction dans l'ordonnance relative à la dîme, Deut. XXVI, 1-11. Les versets 3-4 sortent du contexte puisqu'ils sont en contradiction avec le verset 10[1]. D'après lui, ce qui est toutefois moins certain, la main qui a formulé Deut. XVIII, 3-5 n'est pas celle qui a écrit XVIII, 1-2, 6-8[2].

Les répétitions abondent au chapitre XII, dans lequel la même ordonnance tournée et retournée de toutes les manières fournit la preuve qu'il y a dans le recueil des lois deutéronomiques non seulement juxtaposition de textes, mais parfois aussi amalgame. Nous n'irons pas démontrer avec Steinthal[3] que ce chapitre est composé de sept textes différents, traitant le même sujet,

1) *L. c.*, p. 252-253, 327.
2) *L. c.*, p. 249, 325.
3) V. Dillmann, *l. c.*, p. 293.

mais nous ne saurions admettre qu'il est d'une seule pièce. La partie centrale, encadrée dans deux fragments étrangers, se compose, selon M. d'Eichthal[1], de deux textes qui se rapportent au même sujet. Nous croyons qu'il faut pousser l'analyse un peu plus loin.

Il est dit (v. 1-3) : « Voici les lois, ordonnances, etc. Vous détruirez tous les endroits où les peuples que vous expulserez servent leurs dieux, sur les collines élevées, sur les hauteurs et sous chaque arbre vert. Vous détruirez leurs autels, vous briserez leurs massébas et leurs aschéras, vous les brûlerez et les images de leurs dieux vous les mettrez en pièces et vous ferez disparaitre leur nom de cet endroit. (V. 4) Vous n'en agirez pas ainsi vis-à-vis de Jahveh, votre Dieu, (v. 5) mais à l'endroit que Jahveh choisira de toutes vos tribus, pour y placer son nom à demeure, là vous le chercherez et là vous vous rendrez. » Singulière transition que celle du verset 4. M. Reuss dit : « La formule n'est pas bien précise[2]. » Je le crois bien! M. Dillmann essaie de se tirer d'affaire[3] en faisant rapporter le verset 4 au verset 2 : « Vous n'en agirez pas ainsi vis-à-vis de Jahveh, votre Dieu, c'est-à-dire vous ne le servirez pas sous chaque arbre vert, avec des images, des aschéras, etc. » Mais, en réalité, il n'y a aucun rapport direct entre les deux textes auxquels le verset 4 sert de transition. La tournure reparait verset 31, où elle est admirablement placée. Il est dit, verset 30 : « Ne t'informe pas de leurs dieux, disant : Comment ces peuples servaient-ils leurs dieux? Je veux faire comme eux, moi aussi. Tu n'en agiras pas ainsi avec Jahveh, ton Dieu, car ils font, pour servir leurs dieux, toutes les abominations qui lui sont en horreur, et même leurs fils et leurs filles ils les brûlent en leur honneur. » Si le verset 4 était précédé d'une phrase dans le genre du verset 30, il formerait une très bonne transition. Le texte qui commence au verset 5 a été tronqué, le commencement vrai a été remplacé par ce que nous lisons maintenant aux versets 1-3 et le rédacteur a conservé, comme transition, le verset 4, sans prendre garde qu'il ne convenait plus guère à ce nouveau contexte. Il y a donc amalgame des deux textes : xii, 1-3, 29-31 et xii, 4-28. Dans le premier, il est

1) *L. c.* 246-248, 322 s.
2) *L'Histoire sainte et la Loi*, II, p. 301.
3) *L. c.* 294.

ordonné de détruire les sanctuaires et les objets du culte païen et défendu de rendre à Jahveh un culte analogue. Dans le second, le culte israélite est centralisé à Jérusalem.

Examinons de plus près le corps du chapitre, xii, 4-28. Les répétitions y abondent. La permission de manger de la viande de boucherie est formulée à trois reprises (v. 15, 20, 21); la défense de manger le sang reparait quatre fois (v. 16, 23, 24, 25); aux versets 16 et 24 la formule est identique, et il y est dit ce qu'il faut faire du sang; au verset 23 est indiqué le motif de l'interdiction, et au verset 25, l'heureuse conséquence de l'obéissance à ce précepte. La dime, les offrandes, prémices, premiers-nés, sont mentionnés à trois reprises (v. 4-7, 8-12, 17-18). Le texte s'y reprend par quatre fois pour inculquer la centralisation du culte (v. 5 s., 8 s., 13 s., 26 s.). Quatre textes, très proches parents, paraissent avoir été fondus ensemble.

PREMIER TEXTE. v. 3-7, 21-23.	DEUXIÈME TEXTE. v. 8-12.	TROISIÈME TEXTE. v. 13-19.	QUATRIÈME TEXTE. v. 20, 24-28.
Vous n'en agirez pas de même à l'égard de l'Eternel, votre Dieu. Mais c'est à l'endroit que l'Eternel, votre Dieu, choisira d'entre toutes vos tribus, pour y établir son nom et pour y demeurer, que vous le chercherez et vous y viendrez apporter vos holocaustes et vos sacrifices, vos dîmes, vos prémices, vos offrandes votives et volontaires et les premiers-nés de votre gros et menu bétail et vous ferez là vos repas en présence de l'Eter-	Vous ne ferez plus comme nous faisons ici aujourd'hui, chacun selon son bon plaisir, car vous n'êtes point encore parvenus au repos et à la possession que l'Eternel, votre Dieu, vous donne. Mais lorsque vous aurez passé le Jourdain et que vous demeurerez dans le pays que l'Eternel, votre Dieu, vous donne en propriété et qu'il vous aura assuré le repos à l'égard de tous vos ennemis à l'entour, et que vous serez en parfaite sécu-	Gardez-vous d'offrir vos holocaustes à tout endroit que vous verrez. Ce n'est qu'à l'endroit choisi par l'Eternel dans l'une de vos tribus que vous offrirez vos holocaustes et que vous ferez tout ce que je vous prescris. Cependant vous pourrez tuer et manger de la viande selon vos désirs et partout où vous demeurerez, autant que l'Eternel, votre Dieu, vous aura bénis; purs et impurs en pourront manger comme on mange du gibier;	Si l'Eternel, votre Dieu, étend vos frontières, comme il vous l'a promis, et que vous disiez : je veux manger de la viande! votre désir étant d'en manger, vous pourrez en manger selon vos désirs. [Mais le sang] vous ne le mangerez pas, vous le laisserez écouler à terre comme de l'eau, vous ne le mangerez pas, afin que vous soyez heureux vous et vos enfants après vous, pour avoir fait ce qui plaît à l'Eternel. Mais pour ce qui est des choses con-

nel, votre Dieu, et vous vous y réjouirez vous et vos familles, avec tout ce que vos mains auront acquis et avec quoi l'Eternel, votre Dieu, vous aura bénis.

Si l'endroit que l'Eternel aura choisi pour y établir son nom est trop éloigné de vous, vous tuerez de votre gros et menu bétail, que l'Eternel vous aura donné, ainsi que je vous l'ai prescrit, et vous en mangerez partout où vous demeurerez, selon vos désirs, seulement vous le mangerez comme on mange du gibier, purs et impurs en mangeront ensemble. Mais abstenez-vous absolument de manger le sang, car le sang c'est l'âme, et vous ne devez pas manger l'âme avec la chair.

rité, alors ce sera à l'endroit choisi par l'Eternel pour y établir son nom, que vous apporterez tout ce que je vous prescris, vos holocaustes et vos sacrifices, vos dîmes et vos prémices et tout ce que vous aurez choisi dans les vœux que vous ferez à l'Eternel, et vous vous réjouirez en présence de l'Eternel, votre Dieu, vous et vos fils et vos filles, vos esclaves et vos servantes, et les lévites qui demeureront parmi vous, car ils n'ont ni part ni propriété à côté de vous.

seulement vous ne mangerez pas le sang, vous le laisserez écouler à terre comme de l'eau. Mais vous ne pourrez pas manger partout où vous demeurerez la dîme de votre blé, de votre vin et de votre huile, ni les premiers-nés de votre gros et menu bétail, ni ce que vous aurez consacré par un vœu, ni vos offrandes volontaires et vos prémices. Ce n'est qu'en présence de l'Eternel, votre Dieu, que vous pourrez manger cela, à l'endroit que l'Eternel aura choisi, vous et vos fils et vos filles, vos esclaves et vos servantes et les lévites qui demeureront parmi vous, et vous vous réjouirez en présence de l'Eternel, votre Dieu, en y employant tout ce que vos mains auront acquis. Gardez-vous d'abandonner les lévites aussi longtemps que vous serez dans votre pays.

sacrées ou promises par vœux, vous lez prendrez et vous viendrez au lieu que l'Eternel aura choisi, et vous offrirez vos holocaustes, chair et sang, sur l'autel de l'Eternel, votre Dieu, et le sang de vos autres victimes devra être versé sur l'autel ; la chair, vous la mangerez. Observez et écoutez toutes ces choses que je vous prescris, pour que vous soyez heureux, vous et vos fils après vous à jamais, pour avoir fait ce qui est bien et ce qui plaît à l'Eternel, votre Dieu.

Je n'ai pas la prétention d'être tombé absolument juste; tous ceux qui s'occupent de ces questions savent combien elles sont difficiles et délicates, mais j'espère, au moins, avoir démontré clairement qu'il y a lieu de tenter la division du texte et de chercher dans ce sens.

Le partage est facile à faire, jusqu'au verset 19, et si l'on se donne la peine de comparer les formules, souvent très voisines les unes des autres, dans les différents fragments, l'on trouvera qu'elles diffèrent dans certains petits détails de rédaction. Tout au plus pourrait-on se demander si le verset 19 appartient au premier texte ou au troisième. Dans le premier, le lévite n'est pas nommé ; il l'est au verset 18 du troisième; néanmoins, la formule השמר־לך (cf. v. 13) fait pencher la balance en faveur de ce dernier.

Les difficultés commencent avec le verset 20. Remarquons d'abord que le troisième texte est complet : Défense de sacrifier ailleurs qu'à Jérusalem (v. 13-14); permission de manger de la viande de boucherie à domicile (v. 15-16); défense de manger le sang (v. 17); défense de manger à domicile la dime, les prémices des animaux et des fruits de la terre, les vœux et les offrandes volontaires (v. 18), enfin, ordre de ne jamais oublier le lévite (v. 19).

Le premier et le deuxième texte ne contiennent dans les versets 3-7 et 8-12 que la défense de sacrifier et de manger les prémicés ailleurs qu'à Jérusalem. C'est donc entre eux qu'il s'agit de répartir la seconde moitié du chapitre (v. 20-28), à moins qu'en route on ne rencontre un quatrième fragment. La première difficulté provient principalement de ce que la défense de manger le sang revient trois fois encore, au lieu de deux, comme on devait s'y attendre (v. 23, 24, 25). Ces deux derniers versets commencent de la même manière par les mots לא תאכלנו, double reprise de la défense formulée en toutes lettres au verset 23. On ne me fera jamais croire que l'auteur de la loi ait écrit ainsi; la compilation est manifeste. La seconde difficulté provient de ce que le verset 26, dont le verset 27 est inséparable, fait double emploi avec le premier texte, avec le second et avec le troisième; or, les versets 26-27 se rattachent au verset 20 et non pas au verset 21 qui présuppose l'un des trois premiers textes. Nous sommes donc conduits à considérer les versets 20, 26-28 comme un quatrième fragment, indépendant des trois autres; nous y rattacherons le verset 24 qui concorde avec la manière du verset 27; dans l'un et dans l'autre

il est dit expressément comment il faut traiter le sang dans les deux cas.

Restent les versets 21, 22, 23 et 25. Le seul motif qui nous engage à rattacher 21-23 au premier texte plutôt qu'au deuxième ou au troisième est l'expression לשום שמו שם (cf. v. 5). Le verset 25, enfin, doit sans doute être rattaché au quatrième fragment, à cause de sa parenté avec le verset 28.

Nous obtenons ainsi trois textes parallèles complets : 1) v. 4-7, 21-23; 2) v. 13-19; 3) v. 20, 24-28. Le texte de notre deuxième colonne (v. 8-12), ne contient, par contre, que la défense de célébrer les actes du culte, sacrifices, etc., ailleurs qu'à Jérusalem.

Telle est la division qui nous semble être la plus naturelle. Quoiqu'il en soit de son exactitude dans les détails, nous espérons avoir démontré de notre côté que Deut. XII ne saurait être considéré comme formant un seul tout, d'un seul jet et d'une seule pièce, mais contient plusieurs textes amalgamés les uns avec les autres. Il suit de là que Deut. XII est loin d'être le texte primitif et original de la loi qui fixe le centre du culte à Jérusalem.

Le caractère fragmentaire du recueil des lois deutéronomiques ressort aussi bien nettement de cette petite loi, chapitre XXIII, 1, לא־יקח איש את־אשת אביו ולא יגלה כנף אביו. Elle fait suite, il est vrai, à plusieurs prescriptions relatives à des attentats aux mœurs, mais elle n'en est pas moins isolée quant au fond et quant à la forme. Le cas mentionné n'était évidemment pas le seul que la loi prévoyait, cf. Deut. XXVII ; Lév. XVIII-XX. Le compilateur n'a fait qu'en détacher un de la série. Il existait des règles sans doute fort détaillées sur la lèpre (v. Lév. XIII) ; ici l'on se contente de renvoyer aux prêtres, Deut. XXIV, 8. Il est évident que l'auteur du recueil n'a pas eu le moins du monde le désir d'être complet.

Le caractère littéraire des différentes lois n'est pas identique. D'une part, une rédaction concise, de petites phrases nettes, impératives, surtout aux chapitres XXII-XXIV, rappelant beaucoup celles du livre de l'Alliance et du Code lévitique non élohiste, de l'autre des lois longues, circonstanciées, entrant dans les détails, dans l'énumération des cas. La différence est frappante. Il y a là au moins deux manières de faire juxtaposées et mélangées.

Remarquez enfin que XII, 1-3 fait double emploi avec VII, 5-6^a, XX, 17-18 avec VII, 1-2; XXIV, 5 avec XX, 1-9. Tous ces signes, l'amalgame de textes parallèles, le désordre du texte, les répétitions, les

lacunes, le caractère littéraire de l'œuvre, indiquent, selon nous, avec une parfaite netteté, que le Recueil des lois deutéronomiques, bien loin de former une œuvre originale, est une compilation due au travail d'un rédacteur, à peu près au même titre que le recueil de lois non élohiste du Lévitique [1]. M. Kuenen [2] insiste sur l'unité du code deutéronomique. Cependant le décousu des chapitres XXI-XXV l'a fortement frappé. Des textes très voisins les uns des autres sont séparés, un plan exact parait faire défaut. On ne saurait mieux dire, mais c'est presque une défaite que d'ajouter, pour expliquer ce fait, que si l'auteur semble dans les chapitres XXI-XXV se perdre dans toute sorte de détails, il reprend au chapitre XXVI le fil qu'il avait laissé tomber, et montre par là que c'est bien lui-même qui écrit du commencement à la fin. Nous croyons au contraire qu'il n'y a pas lieu de parler d'auteur là où l'on n'a devant soi qu'un rédacteur, un compilateur. Puis M. Kuenen caractérise ainsi la loi deutéronomique : « La Thorah de Jahveh qu'elle renferme, contient, dans l'intention de l'auteur, tout ce que Jahveh exige de son peuple; elle ne se contente pas de régler le culte, qui doit lui être rendu à lui seul, dans son unique sanctuaire, mais encore la vie politique, sociale, privée du peuple qui lui est consacré, ainsi que les devoirs moraux des individus. »

C'est dire beaucoup trop! A lire ces lignes l'on serait tenté de croire que la vie de l'Israélite tout entière est réglée par la loi du Deutéronome. Or, cette collection est bien loin de tout réglementer; elle donne quelques lois sur la religion, quelques ordonnances sur le culte, quelques ordonnances sur la justice, quelques préceptes relatifs à la vie civile, domestique, quelques prescriptions de moralité; elle est bien loin d'être complète. L'auteur de la collection ne peut pas avoir eu pour but de renfermer dans cette Thorah toutes les prescriptions que l'Éternel fait à son peuple; rien de plus fragmentaire que ce recueil d'ordonnances diverses, appartenant à toutes les catégories et n'en épuisant aucune. C'est qu'à vrai dire il n'existe pas, ce code un, complet, d'une seule main et d'un seul jet, et dans le Deutéronome nous ne possédons qu'une compilation incomplète, ce qui est fort différent. Sans vouloir

1) V. notre travail, *Leviticus 17-26 und Hezekiel*, Colmar, 1881.
2) *L. c.* p. 103 s.

pousser ici plus loin l'analyse de ce recueil, il importait, avant d'aller plus loi, d'en faire ressortir la nature.

III. — Deutéronome. xxvi, 16-19; xxvii; xxviii-xxx, et la conclusion historique du livre, chap. xxxi-xxxiv.

Le début des parénèses finales, chapitre xxvi, 16, est très abrupt. L'on a cru en retrouver le commencement original au chapitre xxvii, 9-10; ces deux versets, qui se trouvent évidemment dans un mauvais contexte, auraient été transportés à cet endroit pour servir d'introduction aux malédictions du chapitre xxvii, 11-26. On obtiendrait ainsi un premier discours se composant de xxvii, 9-10, xxvi, 16-19 et du chapitre xxviii, avec formule de clôture xxviii, 69. En effet, il est malaisé de concevoir xxvi, 16-19 comme une conclusion provisoire de la collection de lois, à laquelle ferait suite tout aussitôt une nouvelle conclusion plus étendue, le grand discours du chapitre xxviii. D'autre part, il faut convenir que xxvii, 10 s'adapte mal à xxvi, 16, tout aussi mal que xxvi, 17 s'adapte à xxvi, 16. Aucune copule ne réunit ces deux derniers versets qui doivent se faire suite, et de plus les versets xxvi, 17-19 introduisent un point de vue nouveau qui jusqu'à présent n'avait paru nulle part : « Aujourd'hui vous avez provoqué de la part de l'Éternel la déclaration qu'il sera votre Dieu, et que vous avez à marcher dans ses voies, à observer ses lois, ses commandements et ses ordonnances, et à lui obéir. Et l'Éternel vous a demandé aujourd'hui la promesse que vous voulez être son peuple à lui, comme il vous l'avait dit, et que vous garderez tous ses commandements, afin que le Très-Haut vous mette au-dessus de toutes les nations qu'il a faites, en gloire, en renom, en splendeur, et que vous soyez un peuple consacré à l'Éternel, votre Dieu, comme il l'avait dit. »

Où, quand et comment cela s'est-il passé? C'est ce que nous n'apprenons pas. Il est bien question au chapitre v de l'alliance du Horeb, mais non pas d'une nouvelle alliance en Moab, et M. Dillmann [1], pour faire rentrer les versets xxvi, 16-19 dans le corps du

1) Dillmann, *l. c.* 362 s.

premier discours final, chapitre XXVIII, est obligé de supposer gratuitement que dans le texte primitif du Deutéronome, avant les retouches et les bouleversements, la promulgation des lois deutéronomiques a dû être plus clairement présentée comme le renouvellement de l'alliance. Il faut avouer qu'il est étrange que cette idée ne reparaisse pas ailleurs dans le recueil des lois, ni dans tout le discours du chapitre XXVIII, le dernier verset, qui est suspect, excepté. M. d'Eichthal, par contre, a très bien vu que ces versets ne peuvent rentrer dans le chapitre XXVIII et fait remarquer en outre qu'il n'est question ici ni de l'alliance du Horeb, ni du renouvellement de cette alliance, mais simplement de la conclusion d'une alliance entre Jahveh et Israël [1]. Or, cette idée de l'alliance se retrouve chapitre XXVII, 9-10, qu'il est pour ce motif tout aussi impossible de rattacher au chapitre XXVIII que XXVI, 16-19. Il est donc certain que le début de la conclusion parénétique du recueil deutéronomique a souffert et ne nous est pas parvenu dans sa forme primitive. Quant au corps même du premier discours (c. XXVIII), il a subi des retouches et des interpolations importantes du commencement à la fin. M. Kuenen [2] essaie d'en maintenir l'intégrité, tout en accordant que ce discours prêtait particulièrement aux interpolations et qu'il est impossible de garantir l'authenticité de chaque verset suspecté par MM. Kleinert, Valeton, Kayser. M. Dillmann [3], par contre, signale de nombreuses interpolations tout en se refusant à admettre en bloc l'inauthenticité des fragments écartés par ses devanciers.

Le chapitre XXVIII du Deutéronome contient des promesses et des menaces (v. 1-14, 15-68), il est terminé par une formule de clôture. Il est permis de douter à première vue de son intégrité, et M. Kuenen nous semble être allé beaucoup trop loin dans sa réaction contre MM. Kleinert, Valeton, Kayser. Les bénédictions se lisent versets 1-14; les versets 13ᵇ-14 marquent une pause et une nouvelle reprise. Les malédictions suivent aussitôt, versets 15-68. On est frappé d'abord du manque absolu de proportion entre les deux parties correspondantes de ce discours, mais ce fait en lui-même ne saurait créer une instance défavorable à son intégrité. L'auteur

1) *L. c.* p. 245, 315. s.
2) *L. c.* p. 122.
3) *L. c.* p. 370 s.

était évidemment libre de donner à la seconde moitié de son discours plus de développement qu'à la première. Cependant il est remarquable que les menaces soient d'abord en parallélisme parfait avec les promesses. Il y a une intention évidente de la part de l'auteur. C'est ainsi que les versets 1-2 correspondent au verset 15, le v. 3 au v. 16, le v. 4 au v. 18, le v. 5 au v. 17, le v. 6 au v. 19, le v. 7 au v. 25, les v. 8-9 au v. 20, le v. 10 au v. 21, le v. 11 au v. 22, le v. 12 aux v. 23-24, le v. 13 aux v. 44-45, le v. 14 aux v. 45-46.

Le parallélisme, sauf le déplacement de deux versets, est parfait jusqu'au verset 25; puis vient une longue interruption, versets 26-43; il reparait ensuite aux versets 44-45 et 45-46 qui semblent bien correspondre à 13-14. Ou bien l'auteur a singulièrement dévié de son plan, ou bien le chapitre a été retouché par une autre main, ce qui est plus probable. En effet la formule des versets 45-46 se trouve au beau milieu des développements. Elle reprend les versets 15-16 dans lesquels la malédiction est annoncée au peuple dans l'hypothèse de la désobéissance future et pose la désobéissance et le châtiment comme un fait accompli (comp. v. 47); elle marque le début de nouveaux développements qui, d'après cela, seraient en majeure partie de seconde main. D'autre part, comme M. Dillmann le fait très bien remarquer, le discours abonde en répétitions, plusieurs versets font double emploi ou amplifient des idées déjà exprimées au commencement du même discours; il faut comparer par exemple les versets 25 et 37; 21, 27, 35, 58 s., 28 et 34; 31 et 51; 32 et 41; 22 et 42; 36 et 64; les versets 33 et 34 résument fort inutilement 28-31; 22 est amplifié aux versets 38, 40, 42. De plus, le caractère littéraire du morceau change au verset 49, avec la longue et horrible description du siège et de la famine; jusqu'à cet endroit, l'annonce des différents malheurs qui frapperaient le peuple se succédait d'une allure rapide, sans que l'auteur s'arrêtât à aucun d'eux. La première et la seconde manière se trouvent mélangées dans la troisième partie du chapitre, à partir du verset 58. Il semble qu'il y ait là aussi une indication qu'il ne faut pas négliger. Puis, la marche générale du discours, entravée par les répétitions que nous venons de signaler, n'est guère satisfaisante[1]. La malédiction est accomplie tantôt par des agents naturels, tantôt par

1) Comp. Dillmann, *l. c.*, 370.

l'ennemi. Il n'y aurait là rien d'étrange s'il y avait dans le texte une certaine progression, mais tout est pêle-mêle. L'exil, la punition suprême, est annoncé dès les versets 36-37; il reparait au verset 41, puis encore aux versets 63-68. Entre temps il est question de calamités qui frapperont le peuple dans le pays même, de guerres malheureuses en général, le tout interrompu par la grande description du siège. Le dernier verset du discours, verset 68, est loin de contenir la menace suprême, mais note un simple détail et se rattache tout au plus au verset 64.

On ne justifie pas ce désordre en disant que pour l'auteur l'exil n'est qu'un des nombreux malheurs dont Israël est menacé pour prix de son infidélité, une éventualité seulement, une possibilité entre bien d'autres, et que pour ce motif l'auteur, après l'avoir mentionné, pouvait fort bien revenir aux autres calamités, sous le coup desquelles Israël se trouverait dans son pays même [1]. Il n'en est pas moins singulier que le verset 36 non seulement se trouve isolé à côté du verset 35, mais fait prévoir le pire, au beau milieu du discours, de sorte que la suite parait pâle après ce qui vient d'être annoncé[2]. Il y a plus; à deux reprises, v. 45 s. et 62, la désobéissance est un fait accompli, tandis qu'ailleurs elle n'est qu'éventuelle. Il faut remarquer aussi combien la menace de l'ennemi et des grands désastres nationaux, exprimée d'abord en termes vagues (v. 7, cf. 25, 26, 31, 32), se précise, combien l'image se dessine, les traits, empruntés aux prophètes, s'accusent, dès le verset 33 et surtout à partir de l'endroit où, après une première pause, la description de l'avenir menaçant recommence (v. 47 s.). Le verset 36 contient une allusion à un fait historique. Tout cela ne concorde pas avec le vague des premières menaces. Finalement, il semble bien, ou nous nous tromperions fort, que la première partie du discours se trouvait sous les yeux de celui qui a amplifié le chapitre et qui a écrit au verset 61 : « Toutes les maladies et toutes les plaies qui ne sont pas consignées dans le livre de cette loi, te frapperont. » Or, les maladies et les plaies tiennent précisément une grande place dans la première partie du discours, dans lequel se trouve cette parole singulière; leur annonce faisait

1) Voy. Kuenen, *l. c.*, p. 122.
2) Dillmann, *l. c.*, p. 374.

partie intégrante de la conclusion du « livre de cette loi » et se trouvait sous les yeux de celui qui s'y réfère pour renchérir encore sur la matière. Nous y voyons en même temps la preuve du remaniement que le texte a subi, et celle de l'authenticité des parties les plus anciennes du chapitre. Il serait bien difficile de noter tous les détails de cette retouche. Depuis le verset 27 il se trouve des versets faisant double emploi ou amplifiant ce qui précède; 36-37, 41, 45-57, 58-68 sont suspects et sans doute secondaires, ce qui ne signifie pas qu'il ne puisse se trouver dans ces fragments quelques versets authentiques. Ce qui importait avant tout, c'était de constater que le chapitre est bien loin de nous être parvenu dans sa forme originale.

L'analyse des chapitres xxix-xxx est extrêmement difficile et il est douteux que l'on arrive jamais à une entière certitude. Tandis que M. Kuenen[1] les considère comme formant un seul tout, d'autres y distinguent plusieurs fragments et pensent qu'ils ont reçu leur forme présente de la main d'un rédacteur[2]. Il est une restitution qui nous paraît assez vraisemblable ; c'est celle que propose M. d'Eichthal, dont M. Dillmann n'est pas fort éloigné, et qui consiste à rattacher Deut. xxx, 1-10 à Deut. xxviii, 68[3]. En effet, xxx, 1 s. ne saurait avoir fait suite primitivement à xxix, 29, puisque « ce qui est caché et ce dont la connaissance appartient à l'Éternel » (xxix, 29), c'est-à-dire l'avenir, y est décrit et annoncé tout au long. La manière de Deut. xxviii se retrouve dans ce fragment plutôt que celle de Deut. xxix, et, de plus, ces versets complètent heureusement le discours du chapitre xxviii, dans lequel les menaces tiennent presque toute la place; une chose manquait, l'annonce d'un avenir meilleur après la repentance et la conversion. La deuxième personne du singulier reparaît, comme au chapitre xxviii; xxx, 1 s. rappelle tout à fait le chapitre xxviii; les versets 8, 9, 10 portent la même marque de fabrique; enfin, le point de vue est le même, la désobéissance, le châtiment sont un fait accompli, comme dans les parties secondaires du chapitre xxviii. Deut. xxx, 1-10, appartient dans ce cas à la même main qui a amplifié ce chapitre. J'hésite à y rattacher les versets 11-15, dont le contenu

1) *L. c.*, p. 124.
2) Cf. Dillmann, p. 379 s.
3) V. D'Eichthal, *l. c.*, p. 236 ; Dillmann, *l. c.*, 383.

se rapporte à un enseignement purement moral et religieux, et, de ce chef, cadre mal avec le contenu du recueil deutéronomique, mélange de lois religieuses, morales, sociales, rituelles ; remarquez aussi le terme de מצוה (v. 11), au lieu de lois, ordonnances, décrets, comme il est dit ailleurs.

Nous avons signalé déjà deux passages, dans lesquels il est question de la conclusion d'une alliance entre Jahveh et Israël, Deut. xxvi, 16-19; xxvii, 9-10. Cette idée reparait au chapitre xxix, 1 s. auquel le verset xxviii, 69 pourrait bien servir, en réalité, d'en-tête. Ce verset appartiendrait à un rédacteur soucieux de bien distinguer l'alliance du Horeb (Deut. v) de celle dont il est question dans ces passages, dans lesquels le recueil des lois deutéronomiques et tout au moins une partie du chapitre xxviii sont présupposés (xxix, 20, 26, 28). D'après cette rédaction, la condition de l'alliance est l'observation de la loi deutéronomique, xxvi, 16, 17; xxvii, 10b; xxix, 20, 26, 28, mais il n'est nullement certain qu'il en ait été ainsi primitivement; il ne faut pas oublier que les matériaux ont été groupés comme ils le sont par un rédacteur. Tous ces fragments ne tiennent du reste pas bien ensemble; au chapitre xxix l'alliance est à conclure; au chapitre xxvi, 17-19 elle l'est déjà; de même, xxvii, 9, 10. Quoiqu'il en soit, ils rentrent tous dans une même classe. Quant à cette alliance même, elle reste dans l'ombre. La cérémonie par laquelle elle a été conclue, l'occasion, les paroles de l'alliance ne sont relatées nulle part. Enfin, les versets xxx, 11-20 se rattachent le plus naturellement à xxxi, 28-29. Nous aurions donc dans les chapitres xxix-xxx des fragments relatifs à la conclusion d'une alliance entre le peuple et son Dieu (xxix, 1-8, 9-14, 15-28), un passage à rattacher à Deut. xxviii, 68 (xxx, 1-10), deux fragments enfin, qui feraient suite à Deut. xxxi, 28-29 (xxx, 11-14, 15-20), le tout morcelé et incomplet. C'est ce qu'il y a, selon nous, de plus plausible, dans cette question obscure, et nous donnons nos combinaisons pour ce qu'elles valent. Il est malheureusement probable que l'on n'arrivera pas à y voir complètement clair, et que l'impression personnelle d'un chacun est condamnée à jouer le plus grand rôle dans l'analyse de ces chapitres.

Le chapitre xxvii se compose de plusieurs fragments indépendants, qu'il est plus facile de séparer les uns des autres que de classer. Nous devons nous contenter ici de faire la première opération. Le chapitre contient : 1° l'ordre de dresser de grandes pierres,

aussitôt après le passage du Jourdain et d'y inscrire la loi (v. 1-3, 8); 2° l'ordre de construire un autel sur le mont Ebal, et d'y célébrer des sacrifices (v. 5-7); le verset 4 sert à rattacher ensemble les deux fragments primitivement indépendants; 3° les versets 9-10, dont il a été question plus haut; 4° l'ordre donné aux tribus, partagées en deux moitiés, celle de Lévi étant comprise dans le nombre, de prononcer la bénédiction et la malédiction sur le mont Ebal et sur le mont Garizim (v. 11-13); 5° des malédictions prononcées par les Lévites, auxquels le peuple par chaque fois répond *Amen* (14-26).

Il nous reste à dire quelques mots des quatre derniers chapitres dont le texte est très mélangé. Le chapitre xxxi, 1-8 est conçu dans le style deutéronomique et raconte l'installation de Josué. Le Jéhoviste reparait aux versets 14-15 et 23 et rapporte le même événement. Le reste du chapitre est un mélange de deux faits distincts, la mise par écrit de la loi par Moïse et la mise par écrit du morceau poétique du chapitre xxxii. Le premier texte auquel appartiennent les versets 9-13, 24-27 est dans le style deutéronomique ; les versets 16-22, 30, forment l'introduction du cantique de Moïse et xxxii, 44 clôt le cadre. xxxi, 28-29; xxxii, 45-47 semblent présupposer un nouveau et dernier discours de Moïse (cf. xxx, 15-20) et sont de facture deutéronomique. L'Elohiste, enfin, reparait au chapitre xxxii, 48-52. Après l'interpolation de la Bénédiction de Moïse (c. xxxiii), vient le récit de sa mort (c. xxxiv). On n'a pas encore réussi à se mettre d'accord sur la composition de ces douze versets. Les deux grandes sources élohiste et jéhoviste s'y retrouvent, entremêlées de quelques fragments dans le style du Deutéronome, que pour le moment nous devons encore nous abstenir de classer.

Arrivé au terme de ce premier travail, nous en résumerons les résultats en quelques lignes.

Le Deutéronome se compose d'éléments hétérogènes. Ces éléments sont :

1. Un résumé de l'histoire de la migration, mutilé au début, et dont un fragment a été inséré dans un contexte étranger, aux chapitres ix et x du Deut. (Deut. i, 6-iii; iv, 41-43; ix, 9b, 11-21, 25-29, x, 1-5, 10-11.)

2. Une compilation de textes législatifs, terminée par un discours d'exhortations et de menaces fortement interpolé. (Deut. v-vii, 6a et

quelques versets isolés, vid. supra; XII, 1-XXVI, 15; XXVIII, 1-68, XXX, 1-10.)

3. Des fragments parénétiques ayant pour texte l'histoire héroïque de la nation. Deut., IV; VII, 6_b-10; 17-24; VIII, 1-18; IX, 1-9[a], 10, 22-24; X, 12-XI, 1-12, 22-25.

4. Des fragments relatifs à la conclusion d'une alliance entre Jahveh et le peuple d'Israël. (Deut. XXVI, 16-19; XXVII, 9-10; XXIX, 1-28.)

5. Des fragments jéhovistes et élohistes (v. *supra*).

6. Quelques fragments dans le style deutéronomique, sur la provenance desquels nous devons encore nous abstenir de nous prononcer. (Deut. XXVII, 1-3, 8, 11-13 (14-26 est une addition postérieure, v. 26); XXXI, 1-8, 9-13, 24-27; XXXI, 28-29; XXX, 11-20; XXXII, 45-47. Deut. XXXIV, quelques versets.)

Dans un prochain travail nous étudierons de plus près le caractère de ces éléments et leurs rapports réciproques.

L. HORST.

LES DÉCOUVERTES EN GRÈCE

BULLETIN DE 1886 [1]

III

Les études de l'Institut allemand nous ont conduits à l'Acropole d'Athènes. Nous y pouvons rester quelques instants encore pour passer en revue celles de la *Société grecque d'archéologie* [2]. Les fouilles qu'elle faisait exécuter depuis plusieurs années aux abords du Parthénon avaient été interrompues par la mort de l'intendant général, M. Stamatakis. Elles ont été reprises au mois de novembre 1885. On avait choisi, cette fois, comme champ d'exploration, un terrain situé dans la partie septentrionale de la colline, entre les Propylées et l'Erechthéion. La majorité des monuments qu'on en a retirés sont antérieurs à l'invasion des Perses. Ils étaient amoncelés d'une façon très régulière contre la paroi intérieure du mur de l'Acropole, et formaient trois couches superposées, parfaitement distinctes les unes des autres. Ils ont donc été ensevelis à loisir par la main de l'homme, suivant un plan bien arrêté. Lorsque les Perses eurent évacué Athènes, les habitants, en reprenant possession de la citadelle, y trouvèrent les temples pillés et saccagés, les statues des dieux renversées et mutilées. Au lieu d'enlever les débris, ils les enfouirent eux-mêmes et s'en ser-

1) V. la *Revue de l'histoire des Religions* de mars-avril 1887, p. 189.

2) Ἐφημερὶς ἀρχαιολογικὴ ἐκδιδομένη ὑπὸ τῆς ἐν Ἀθήναις ἀρχαιολογικῆς ἑταιρίας, περίοδος τρίτη. Πέρρη, ἐν Ἀθήναις 1886. — Πρακτικὰ τῆς ἐν Ἀθήναις ἀρχαιολογικῆς ἑταιρίας. Ἀθήνησιν, Πέρρη 1886.

virent comme de matériaux pour exhausser le sol, sur lequel ils voulaient construire des édifices plus beaux que les premiers. Ils firent ce travail avec ordre, comme s'ils avaient mis une sorte de piété à réunir dans un dépôt souterrain, où la lumière ne devait plus jamais pénétrer, les restes de l'art primitif, profanés dans un jour de malheur par des ennemis exécrés. Voilà comment, en 1886, la pioche des ouvriers a pu, dans une seule excavation, rendre à la science une série de monuments, qui ont tous la même origine, les mêmes caractères, et qui semblaient avoir été classés d'avance pour les archéologues à venir. La Société grecque ne les a pas encore tous étudiés ; du reste, elle ne se pique pas (et elle a bien raison) d'approfondir les questions sans nombre que soulèvent ses découvertes. Elle aime mieux en rendre compte au public le plus tôt possible et laisser aux Écoles étrangères le soin de chercher patiemment, dans le silence du cabinet, des interprétations savantes. L'*Ephemeris* expose les résultats des fouilles, plus souvent qu'elle ne les explique. C'est là le rôle qu'elle s'est attribué dans le travail commun. C'est là ce qui fait son utilité, sa raison d'être et son succès. Les monuments qu'elle a déterrés à l'Acropole, défraieront sans doute encore pendant plusieurs années les articles des *Revues* spéciales. On comprendra que je ne puisse ici devancer leurs jugements. Néanmoins, il y a un fait qui, dès à présent, peut être considéré comme certain : la plupart des fragments que la Société a recueillis, datent du VIe siècle ; dans la terre qui les recouvrait étaient éparses des pièces de monnaie du temps de Solon. Du reste, le style en est assez reconnaissable pour qu'il ne puisse y avoir de méprise. Comme on devait s'y attendre, plusieurs sont relatifs au culte d'Athêna ; de sorte qu'en les rapprochant des documents que M. Doerpfeld a rassemblés sur le Parthénon de Pisistrate, on a, pour reconstituer l'ensemble de cet édifice et l'aspect général de sa décoration, des éléments déjà très satisfaisants.

Il faut citer, en premier lieu, quatorze statues féminines, vêtues, à peu de chose près, comme le sont les Artémis archaïques du Ve siècle trouvées à Délos par l'École française. Dans les deux séries, le geste de la main gauche est le même : elle relève un pan du manteau [1]. Ces quatorze figures, de diverses grandeurs,

1) V. dans la *Revue des Livres*, 1887, t. XV, p. 360.

mais qui se ressemblent toutes, représentent-elles une divinité ou des prêtresses qui ont desservi ses autels? C'est, comme on sait, une des questions qui embarrassent le plus les archéologues, et une de celles qu'ils ont le plus souvent à examiner. Dans la Grèce antique, suivant un usage qui subsiste encore parmi certaines populations bouddhistes de l'Asie, les prêtres portaient souvent le costume de leur dieu. Mais s'il y a là une difficulté, il n'y a qu'un intérêt secondaire à la résoudre : l'essentiel est d'étudier le costume lui-même et de déterminer à quel culte il était propre. Il faut bien avouer que les quatorze statues de l'Acropole n'ont rien du type ordinaire d'Athêna Poliouchos, et, en somme, le nom qui leur convient est encore à trouver. Aucune n'est coiffée du casque, ni couverte de l'égide. La tête est ceinte d'un diadème comme on en voit aux images d'Héra et d'Artémis. Il était orné de rayons en métal. Sur le sommet du crâne est soudé un grand clou de laiton, dont on n'a pas encore pu expliquer le véritable usage : « Peut-être, dit M. Cavvadias, à qui je laisse toute la responsabilité de son opinion, ce clou soutenait-il une ombrelle, destinée à protéger contre la pluie et le soleil les statues exposées en plein air : un appareil de ce genre était nécessaire, surtout pour préserver les couleurs dont elles étaient revêtues. » Espérons que les archéologues trouveront une interprétation plus satisfaisante, ou que M. Cavvadias appuiera la sienne de quelques arguments. Mais, jusqu'à nouvel ordre, il est permis de ne pas s'en contenter. Ce qui n'est pas moins curieux, c'est que chaque statue est formée, non d'un seul bloc, mais de plusieurs : les pieds, à partir du milieu de la jambe, les avant-bras, à partir du coude, et enfin la tête, sont faits d'autant de morceaux rapportés. Au lieu d'être fixés au tronc par des crampons de bronze, suivant le procédé ordinaire, ils s'y emboitent par un tenon, engagé dans une mortaise correspondante, et maintenu avec de la chaux. Les parties nues avaient reçu une couche de couleur uniforme, mais la surface du vêtement n'était pas entièrement peinte. La bordure de la robe et du manteau est ornée de méandres verts et rouges, tracés au pinceau; dans le champ, on n'aperçoit que des fleurons et des rosaces, jetés de distance en distance. Les yeux aussi étaient peints : dans une seule statue, ils se composent d'une matière cristalline incrustée. La chevelure, enfin, porte des traces de minium; comme on l'a déjà observé plusieurs fois, cette couleur devait servir de base

à une couche de dorure. Au même endroit que les statues, on a trouvé une pierre quadrangulaire, qui a servi d'abaque à un pilastre dorique; sur la cimaise sont peints des ornements rouges, verts et bruns. La surface supérieure est creusée d'un trou, dans lequel a été scellée la base d'une statue. Or, la tranche de l'abaque porte précisément le nom du sculpteur qui l'avait exécutée. C'est Anténor, fils d'Eumaros. Il nous est aussi bien connu que son père. Eumaros d'Athènes est mentionné par Pline l'ancien comme le premier artiste qui, dans la peinture, distingua le corps de la femme de celui de l'homme par une couleur plus claire. Anténor fit des statues représentant les tyrannicides Harmodios et Aristogiton, qui furent, plus tard, emportées en Asie par Xerxès. Sur d'autres fragments d'architecture déterrés à l'Acropole, on lit encore les noms des sculpteurs Théodore de Samos et Archermos de Chios. Ces deux personnages ne seraient-ils pas, avec Anténor, les auteurs des quatorze statues? C'est une pensée qui vient tout naturellement à l'esprit. Les archéologues ont là de quoi exercer pendant longtemps leur sagacité. Mais nous diront-ils le nom de ces mystérieuses figures de marbre, dont le sourire étrange semble défier leurs efforts?

On serait assez tenté de les considérer définitivement comme des Athêna, quand on les compare à un bas-relief archaïque, conservé au Musée de l'Acropole, qui a été découvert au même endroit. La déesse y est représentée dans un costume tout à fait semblable à celui des statues; le geste de la main gauche est le même; celui de la droite est plus singulier; elle ne fait que toucher le vêtement sur le côté de la poitrine sans le relever. Athêna ne porte point l'égide. Elle n'est caractérisée, en somme, que par le casque qui couvre sa tête. Il n'est pas impossible que dans d'autres images de la même divinité, on ait supprimé jusqu'à ce dernier attribut, sans qu'on ait cru cependant les rendre méconnaissables pour ses adorateurs : la place qu'on leur donnait dans le sanctuaire suffisait à lever tous les doutes. En face d'Athêna s'avancent deux groupes de suppliants figurés à une plus petite échelle, suivant une convention très souvent admise par les artistes grecs quand ils réunissent dans une même composition des hommes et des dieux. L'un des suppliants tient un objet rond, qui paraît être une phiale; près de lui on aperçoit l'arrière-train d'un animal, qui va être offert en sacrifice, et qu'on peut prendre

également bien pour une truie et pour une vache. Dans le même sens marchent deux personnages, de la taille d'Athêna, dont le haut du corps est brisé.

Les peintures sur terre cuite, trouvées à Athènes, ont, sur celles qui proviennent des autres pays grecs, le grand avantage de nous offrir, dans toute leur pureté, les traditions et les types qui ont été consacrés par la littérature. De là le prix de certains fragments relatifs au culte d'Athêna, qui proviennent encore de l'Acropole. Dans le nombre, on remarque surtout un morceau de plaque, qui représente Athêna, sortant du cerveau de Zeus avec l'assistance d'Ilythie. C'est l'exemple le plus ancien que nous ayons de cette scène sur les monuments figurés : il date, suivant M. Staïs, du VIIe siècle av. J.-C. Voici maintenant, sur un fragment d'amphore, Poseidon et Athêna se disputant la possession de l'Attique. Sur d'autres, apparait la Gigantomachie. Tous les dieux qui y prennent part sont désignés par leur nom ; par malheur, ceux de leurs adversaires, qui nous intéresseraient davantage, ont été fort maltraités. L'auteur d'une de ces peintures a imaginé une série de groupes, dont chacun se compose d'un ou de plusieurs dieux, aux prises avec un géant. Zeus, armé du foudre, est monté sur un char avec Hêraklès, qui tire de l'arc ; ils semblent s'élancer au combat, tandis que Gê, la mère de leurs ennemis, lève vers eux des mains suppliantes, comme pour intercéder en faveur de ses fils. Plus loin, Hermès, l'épée à la main, terrasse un géant, appelé peut-être Hyperbios ; un autre lutte contre Dionysos, dont les puissants efforts sont secondés par trois lions, une panthère et un serpent. Enfin, Poseidon se prépare à écraser Polybotès sous un gros rocher pris dans l'île de Cos, celui-là même qui, une fois tombé dans la mer, deviendra une île à son tour, sous le nom de Nisyros. M. Staïs fait observer que dans cette peinture, qui est d'un art très archaïque, les géants sont représentés comme des hoplites armés du casque, du bouclier rond et de la lance. C'est le premier âge du type. Plus tard, les géants prennent, dans la littérature et sur les monuments, une tout autre forme : Platon en fait des êtres sauvages et grossiers, qui combattent avec des quartiers de roche et des arbres déracinés. Enfin, vers le milieu du IVe siècle se développe encore un autre type : les géants deviennent des monstres couverts d'écailles de serpent ; il est possible que cette dernière forme, qui n'apparait jamais sur les vases peints, ait été

imaginée par suite d'une identification des géants avec le Typhon égyptien. La classification de M. Staïs est importante et rendra des services aux archéologues.

Quittons maintenant l'Acropole et dirigeons-nous vers Éleusis, où M. Philios nous montrera des monuments d'un autre culte. En 1860, François Lenormant avait mis à découvert les Propylées du grand sanctuaire éleusinien. Des fouilles entreprises en 1882 par la *Société grecque d'archéologie*, ont dégagé le Sêkos, c'est-à-dire la salle des initiations, que Strabon avait vue et qu'il a décrite. Elle était, nous dit-il, distincte du temple de Déméter. Elle avait été construite sur les plans d'Iktinos, l'architecte du Parthénon ; il lui avait donné des proportions assez vastes pour qu'elle pût contenir autant de monde qu'un théâtre. D'après les constatations qui ont été faites sur les lieux mêmes depuis 1882, il est facile de voir que cette salle n'avait rien de l'aspect d'un temple ; elle est bordée de gradins sur tout son périmètre intérieur, et percée de six portes, de façon que plusieurs milliers de personnes pouvaient y entrer, s'y asseoir et en sortir sans désordre. C'est un monument unique dans son genre. Du côté de l'Est a reparu un portique, qui avait été ajouté à l'édifice d'Iktinos par l'architecte Philon, sous l'archontat de Démétrios de Phalère, en 309 av. J.-C. Un pensionnaire de notre Académie de Rome, M. Blavette, a dressé un plan d'ensemble d'Éleusis, où il a tenu compte des fouilles récentes de la Société[1]. Mais, hélas ! ce travail, exécuté avec toute l'habileté de main que donnent les études de notre École des beaux-arts, est déjà arriéré. Il faut le compléter à l'aide du plan que M. Doerpfeld a inséré peu de temps après dans les *Praktika*, avec un commentaire explicatif de M. Philios. Un autre commentaire, qui ne sert pas moins à l'intelligence de ces imposantes ruines, nous est fourni par une inscription grecque de cent quatre-vingt-quinze lignes, qui a été déterrée dans un coin du Portique de Philon. C'est un contrat passé entre la ville d'Athènes et une société de particuliers, pour la construction d'un des édifices sacrés d'Éleusis. Tout le détail des travaux est énuméré avec une minutie extraordinaire. Les épistates de l'Eleusinion, qui devaient être au nombre de dix environ, agissant au nom de la ville et avec le concours d'un architecte nommé Philagros, règlent, pour chacune des par-

1) *Bull. de Corr. Hell.*, janv. 1885, pl. I.

ties de la bâtisse, le choix de la carrière d'où les pierres seront tirées, le nombre et les dimensions exactes de ces pierres en longueur, largeur et épaisseur. Il est stipulé que les entrepreneurs devront prendre soin de les faire extraire, transporter, tailler et mettre en place. La ville s'engage à leur fournir les machines pour les monter, le plomb et le fer pour les sceller. Voici la traduction de quelques extraits, que je choisis dans les parties les moins gâtées de l'inscription :

Extraire des carrières d'Égine 44 pierres, ayant chacune 5 pieds de long 3 pieds de large et 5 palmes d'épaisseur, les tailler droites de tous côtés, les transporter entières et sans cassure, jusqu'au temple d'Éleusis ;

Extraire des carrières de Pentèle 15 pierres, ayant chacune 5 pieds de long, 5 pieds moins un palme de large et 3 palmes d'épaisseur, les tailler droites de tous côtés, sauf sur un seul, conformément au modèle donné par l'architecte, et les livrer, pour qu'elles soient mises en place, entières, blanches et sans tache ;

Sculpter trois chapiteaux, conformément au modèle donné par l'architecte, ayant chacun 5 pieds et un palme de long, 3 pieds et demi de large et 3 pieds de haut, les monter sur les pilastres, les y placer de telle sorte qu'ils s'adaptent exactement au fût, les fixer, les assembler et verser du plomb dans les joints, exécuter des fleurs à la surface ;

Extraire 42 pierres tendres des carrières d'Actè, ayant chacune 12 pieds de long, 3 pieds et demi de large, un pied et demi d'épaisseur ;

Extraire 42 pierres des carrières d'Éleusis, ayant chacune 6 pieds de long, 4 pieds de large et 5 palmes d'épaisseur, les tailler droites de tous côtés, sauf sur un seul ; transporter de la carrière d'Éleusis jusqu'au temple, 42 pierres, ayant chacune 6 pieds de long, 4 pieds de large et 5 palmes d'épaisseur, les déposer dans le temple, entières et sans cassure ;

Sculpter 44 bases de colonnes en pierre d'Éleusis, ayant chacune 6 pieds de large, 4 pieds de long, 5 palmes d'épaisseur ;

En sculpter deux autres pour les angles, ayant chacune 6 pieds de tous côtés..., etc., etc.

Nous possédions déjà quelques documents du même genre. Un contrat, relatif à la reconstruction d'un temple de Zeus à Lébadée (Béotie), est, entre autres, particulièrement connu des épigraphistes. Ces textes nous donnent une très haute idée de l'administration des cités grecques, du soin religieux avec lequel les épistates des temples s'acquittaient de leurs fonctions. Mais quel est le monument que le contrat d'Éleusis décrit ainsi pierre par pierre?

Ce n'est pas le Sêkos lui-même, car l'inscription date des premières années du IVe siècle, et à cette époque le Sêkos, construit sur les plans d'Iktinos par les architectes Koroibos, Métagénès et Xénoklès, était certainement achevé. Était-ce le Portique? Mais nous savons qu'il fut édifié sous Démétrios de Phalère, plus de cinquante ans après que le contrat eut été passé. Cette raison, cependant, ne parait pas décisive à M. Philios, et il pense que c'est bien du Portique qu'il s'agit : les plans ont pu en être arrêtés dès 380 ; qui sait même s'ils ne viennent pas d'Iktinos? L'exécution en aura été suspendue jusqu'après la mort d'Alexandre : de pareils faits ne sont pas rares dans les fastes de l'art grec. C'est maintenant à un architecte à voir si la description de l'édifice, telle qu'elle résulte du contrat, concorde avec les données que l'examen des lieux peut fournir sur l'état ancien du Portique. Si l'hypothèse de M. Philios est justifiée, jamais restauration n'aura été plus tentante, plus aisée et plus sûre, que celle de cette partie de l'Éleusinion.

Je disais tout à l'heure que le plan de M. Blavette devait être complété par celui de M. Doerpfeld. Il convient d'ajouter que celui de M. Doerpfeld, qui a été publié en 1885, n'est déjà plus au courant. Par ce temps d'archéologie passionnée, les résurrections vont vite. Il y a au nord du Sêkos, à l'ouest des Petits Propylées, une butte d'une faible élévation, à laquelle on accède par des escaliers; au sommet est bâtie une église de la Vierge. On croyait jusqu'ici que cet amas de terrain recélait dans ses flancs le temple de Déméter. Les dernières fouilles ont en effet mis à nu en cet endroit les fondements d'un édifice; mais il est beaucoup trop petit pour qu'on puisse persister dans l'ancienne hypothèse; il n'a pas tout à fait sept mètres de côté. M. Philios y reconnait le temple de Pluton, mentionné par une inscription éleusinienne de l'an 329. Dans les mystères, Pluton n'était pas seulement le dieu farouche de la mort, qui enlevait Perséphonè à sa mère. On l'adorait aussi comme le principe fécond de la vie, comme le dieu bienfaisant, qui du fond de ses retraites veillait à la subsistance des hommes, en assurant la production et le développement régulier des fruits de la terre; de là l'épithète de πλουτοδότης qui lui était quelquefois appliquée. Lorsqu'au printemps il rendait Perséphonè à la lumière, il était associé aux fêtes par lesquelles on célébrait le retour de la déesse. Il n'est donc pas surprenant qu'il eût un temple dans l'enceinte

sacrée d'Éleusis. Une grotte, qui s'ouvre près du petit édifice récemment déblayé, ne serait autre chose, suivant M. Philios, que la *bouche de l'Hadès* par où Perséphonè, redevenue libre, s'élançait hors du sombre royaume de son époux. A la vérité, les œuvres d'art que l'on a relevées sur cet étroit espace, ne sont pas nombreuses. Cependant il en est une qui va sans doute fournir un élément important à une discussion toujours ouverte. Tous les archéologues connaissent ces bas-reliefs mystérieux que l'on classe généralement sous le nom de *Scènes de banquet*. Un exemplaire nouveau, provenant du temple de Pluton, va s'ajouter à la série des trois cents numéros, que l'on a déjà décrits sans en donner une explication décisive. Le bas-relief est divisé en deux compartiments : dans celui de droite on voit un homme à longue barbe, étendu sur un lit ; il se soulève et s'appuie sur son coude ; sa main gauche tient une ciste, sa droite, un rhyton qu'il élève en l'air. Près de lui est assise une femme touchant de ses deux mains un objet qui ressemble vaguement à une lyre. Devant ces deux personnages est dressée une table, couverte de pains, de fruits et de petits gâteaux coniques. Dans l'autre compartiment, derrière une table toute pareille, on voit assises deux femmes : l'une tient dans sa main droite deux torches, dans la gauche, une couronne ou une phiale ; sa compagne abaisse un de ses bras le long d'un sceptre, l'autre est ramené vers son voile qu'elle semble écarter. A l'extrémité de la scène, un homme nu, debout, tient une aiguière, avec laquelle il vient sans doute de puiser dans un grand vase placé près de lui. Pour ceux qui sont familiers avec cette catégorie de monuments, il n'y a rien là de bien nouveau. Mais il faut remarquer que l'exemplaire d'Éleusis tire un grand prix de l'endroit où il a été découvert. Si jamais l'on a pu concevoir quelques doutes sur le sens religieux de ces sortes de représentations, il semble bien qu'ils doivent être aujourd'hui dissipés. Le bas-relief, dans son ensemble, affecte la forme d'un édicule, dont le toit est supporté par deux colonnes. Sur la frise et sur la plinthe on lit une inscription ainsi conçue : *Consacré à la déesse et au dieu par Lysimachidès.* C'est encore là une bonne fortune rare pour ceux qui s'intéressent au débat soulevé par les *Scènes de banquet* ; on compte celles qui sont accompagnées d'inscriptions, et aucun de ces textes n'était aussi explicite. Le mot qui signifie *à la déesse*, ΘΕΑΙ, est gravé précisément au-dessus de la tête du personnage

féminin assis dans le compartiment de droite; *au dieu*, ΘΕΩΙ, se lit à quelque distance au-dessus de la tête de son compagnon. Peut-on nier que ces mots, par lesquels le dédicant désigne deux des divinités éleusiniennes, Perséphonè et Hadès, se soient appliqués dans sa pensée aux deux figures sculptées immédiatement au dessous? On est naturellement conduit à supposer que ce compartiment représente Perséphonè dans sa résidence souterraine, assise auprès d'Hadès, partageant avec lui les plaisirs et les honneurs de la souveraineté. L'autre compartiment doit nous montrer la même Perséphonè consacrant à sa mère la seconde moitié de son existence. Nous avons donc là l'image symbolique du grand mystère éleusinien : d'une part, la vie cachée qui commence pour l'homme et pour la nature dans les profondeurs de la terre aussitôt qu'ils ont été atteints par la mort ; de l'autre, le renouvellement de toutes choses par la génération, qui perpétue les espèces à la surface du sol. A côté de ce bas-relief, a reparu un fragment très mutilé où l'on voit, désignés par leur nom, Pluton et Perséphonè; ils étaient associés à Triptolème ; il ne subsiste plus de ce personnage que son nom et la torche qu'il tenait à la main. Le monument a été dédié par un prêtre *du dieu et de la déesse*. Le programme des fouilles que la Société grecque doit encore exécuter à Éleusis semble tout tracé; le but principal de ses efforts doit être de retrouver le temple de Déméter. C'est déjà quelque chose de savoir où il n'est pas. Espérons qu'une prochaine campagne amènera la découverte des ruines de cet édifice, auquel sont attachés de si grands souvenirs, et qui fut le centre de tous les autres.

Les fouilles d'Épidaure ont eu dans ces dernières années trop de retentissement pour qu'il soit nécessaire d'en faire ici l'historique en remontant jusqu'à l'origine. Elles ont été, du reste, trop fructueuses pour que cette tâche soit possible dans une revue aussi rapide. Mes lecteurs se rappellent sans doute ces stèles si curieuses que Pausanias avait vues et sur lesquelles est gravé le récit des guérisons miraculeuses opérées par Esculape [1]. La Société grecque continue à décrire dans son recueil des monuments de toute espèce retrouvés au même endroit. Mais on n'a pas tous les ans la main

1) Elles ont été traduites en français par M. Salomon Reinach dans la *Rev. Archéol.*, 1884, II, p. 78, et 1885, I, p. 265. V. aussi son *Manuel d'épigraphie grecque*, p. 74 et suiv.



aussi heureuse. Quoique rien ne prouve que la veine soit épuisée, il nous faut pour le moment nous contenter de morceaux d'une saveur moins piquante. Je ne voudrais pas cependant faire tort à une inscription de trois cents lignes, que M. Cavvadias présente aujourd'hui aux savants. Aussi bien elle se recommande assez toute seule à l'attention des archéologues ; elle fournira une ample matière de recherches à ceux qui étudient les arts et les métiers des Grecs. C'est l'état exact des sommes dépensées pour la construction du grand temple d'Esculape, à Épidaure. Dans cette pièce sont indiqués les noms des entrepreneurs, la partie de l'ouvrage qui a été adjugée à chacun d'eux et le prix pour lequel il s'est engagé. C'est en d'autres termes une description minutieuse qui va depuis les fondations jusqu'au faîte, sans omettre un seul détail du gros œuvre ou de la décoration. Elle commence ainsi :

[Il a été payé pour les entreprises énumérées ci-dessous :]

A Mnésiclès d'Épidaure pour extraire, transporter et mettre en place les pierres destinées à remplir les fondations, 2,000 drachmes sous la garantie de Cléanor ;

A Lycios de Corinthe, pour extraire et transporter au temple les pierres de taille du portique, 6,300 drachmes sous la garantie d'Orsias et d'Agémon ;

A Antimachos d'Argos, pour les travaux à exécuter sur le plafond et le soubassement et sur les bases des colonnes, 868 drachmes sous la garantie d'Euclès ;

A l'architecte Théodotos, pour une première année d'appointements, 353 drachmes ;

A Antimachos d'Argos, pour préparer, transporter et assembler la charpente du toit du Sêkos, 1,385 drachmes, sous la garantie de Nicétas ;

A Sotadès d'Argos, pour les travaux à exécuter au portique, 3,068 drachmes, sous la garantie d'Aristolaos et de Démocrinès ;

A Euterpidès de Corinthe, pour tailler et transporter au temple la moitié des pierres du Sêkos, 6,167 drachmes, sous la garantie de Pyrrhias et d'Aristandros ;

A Archiclès de Corinthe, pour tailler la moitié des pierres du Sêkos, 4,400 drachmes, sous la garantie d'Asphaltos et d'Orsias ;

A Lycios de Corinthe, pour transporter au temple la moitié des pierres du Sêkos, 1,600 drachmes ;

A Polémarchos de Stymphale, pour peindre à l'encaustique les murs du portique, 1,050 drachmes, sous la garantie de Lycinos ;

A Lycios de Corinthe, pour la fourniture du bois de sapin, 4,385 drachmes, sous la garantie de...

A Tychaménès de Crète, pour la fourniture du bois de cyprès... drachmes;

A Euterpidès de Corinthe, pour tailler, transporter et assembler les pierres dures destinées à l'atelier, 582 drachmes et 4 oboles, sous la garantie d'Épistratos;

A Cléandridès de Corinthe, pour polir l'intérieur du Sêkos, 570 drachmes, sous la garantie de Clidikos;

A Dorkon de Corinthe, pour peindre à l'encaustique le Sêkos..., 340 drachmes, sous la garantie de Cléanor;

A [l'architecte] Théodotos, pour une seconde année d'appointements, 353 drachmes;

A Démocharès..., pour les poutres de l'atelier, 299 drachmes et 5 oboles, sous la garantie de Timodémos;

A Lysicratès, pour tailler, transporter et assembler le pavé du temple, 823 drachmes et 2 oboles sous la garantie d'Eudamidès et de Lacrinès... etc.

A en juger par la forme des caractères, l'inscription doit dater des premières années du IVe siècle avant Jésus-Christ. Elle nous apprend que les travaux durèrent trois ans, six mois et soixante-dix jours. Au nord du temple d'Esculape on a découvert une construction d'époque romaine qu'il faut probablement identifier avec les Thermes d'Antonin, signalés par Pausanias. De là sont sorties une trentaine de statues, les unes toutes petites, qui ont été consacrées comme offrandes par divers personnages; les autres de grandeur nature. Elles représentent Esculape, Hygie et Athêna. Quoiqu'elles aient été sculptées à une basse époque (il y en a une qui date de l'an 303 après Jésus-Christ), le travail en est assez bon. Les statues d'Athêna méritent une mention spéciale; les unes reproduisent le type d'Athêna-Hygie, de la déesse bienfaisante à laquelle on attribuait, comme à Esculape, des guérisons miraculeuses, et qui avait, comme lui, des autels à Épidaure. Les autres la montrent dans son rôle de divinité guerrière, marchant à la tête des troupes, qu'elle excite de la voix et du geste (ἀρχηγέτις). Le premier de ces deux types est celui de la statue d'airain que Périclès avait élevée à la déesse près des Propylées d'Athènes, et dont nous possédons la base et la dédicace. Quant au second, on ne voit guère jusqu'ici quel rapport il pouvait avoir avec le culte d'Épidaure. Parmi ces divers ouvrages de l'époque impériale se distingue par la beauté du style une Aphrodite vêtue, qui présente de grandes analogies avec la *Venus Genitrix* que nous possédons

au Louvre. L'une et l'autre sont probablement des répliques d'un type créé par un artiste athénien du IVe siècle avant Jésus-Christ. Quelques-uns pensent que le modèle a dû être l'*Aphrodite aux jardins*, d'Alcamène.

IV

Les savants anglais[1] font, il faut bien le dire, assez pauvre figure à côté des écoles d'archéologie dont le siège est à Athènes. Il semble qu'ils soient gênés plus que de raison par les conditions, il est vrai fort dures, que la Grèce et la Turquie imposent aux hellénistes étrangers, qui désirent entreprendre des fouilles en Orient. Voici comment M. Théodore Bent raconte à l'Occident ses tribulations : « Les fouilles des savants anglais ont été entravées, dans ces dernières années, par l'impossibilité où ils se sont trouvés d'obtenir des gouvernements de la Grèce et de la Turquie, des conditions satisfaisantes. La Grèce ne veut céder que si on lui signe un traité en bonne et due forme, stipulant que tous les objets découverts dans les fouilles reviendront au gouvernement Grec et que les travaux seront exécutés sous la surveillance générale d'un éphore grec, qui a été élevé en Allemagne. La Turquie, dont les rapports avec le gouvernement anglais ont été, dans ces derniers temps, assez tendus, ne veut même pas entendre parler d'un arrangement semblable. J'ai donc, l'hiver dernier, choisi Samos comme champ d'exploration, parce que cette île a un gouvernement indépendant ; mais il suit, en toutes choses, l'exemple de la Grèce, et quoique j'aie fait les plus grands efforts pour obtenir d'emporter la moitié ou un tiers des objets trouvés, il m'a fallu, en fin de compte, signer un traité identique à celui qui avait été imposé, deux ans auparavant, à un explorateur français, M. Clerc, et qui stipulait que tous les objets trouvés reviendraient à Samos. Par conséquent, si des archéologues anglais désirent poursuivre des recherches sur le sol de l'Hellade, il ne leur reste qu'à se demander s'il vaut la peine de dépenser leur peine et leur argent pour le maigre honneur d'enrichir le musée d'Athènes des statues, inscriptions et autres trésors qu'ils auront découverts, ou

1) *The Journal of hellenic studies*, Macmillan, London, 1886.

s'ils veulent fournir aux habitants du pays, comme c'est le cas en Turquie, des monuments antiques pour en faire de la chaux ou pour y installer leurs demeures. » Ce sont là des paroles amères. Elle n'étaient peut-être pas mauvaises à dire. Mais peut-être aussi, en se soumettant avec plus de patience à la loi commune et en usant de plus de diplomatie, M. Bent se serait-il préparé moins de déboires. C'est sans doute pour les éviter à ses successeurs, que le gouvernement anglais songe à se créer une École d'Athènes. Quand il en aura établi la charte, ses jeunes hellénistes sauront qu'ils sont logés à la même enseigne que leurs confrères venus de Paris ou de Berlin ; et s'il fait changer l'enseigne, l'Europe entière applaudira. Toujours est-il que la récolte de M. Bent est modeste. Il a parcouru quelques petites îles voisines de Samos, comme Corassia, Lepsia, Arctè ; à Patmos, il a reconnu les ruines d'un temple qu'il dit être considérable. A Samos, il a trouvé une inscription agonistique du second siècle av. J.-C., donnant la liste des prix remportés dans des jeux sacrés, qui doivent être les Heræa. Ces solennités, célébrées en l'honneur de la divinité principale de l'île, remontent à une très haute antiquité, et elles ont duré jusqu'à la fin de l'Empire. Elles nous sont cependant mal connues. La liste, publiée par M. Bent, est, en somme, parmi celles qui ont rapport aux Heræa, la plus longue et la plus complète. Elle ne mentionne pas moins de quatorze concours musicaux.

Les fouilles de Chypre, de Délos, d'Athènes, du Mont Ptoon, nous ont ramenés jusqu'à la période archaïque de la religion grecque. En parcourant Éleusis et Épidaure, nous avons rencontré des monuments de l'âge où elle fut dans sa fleur. En voici un, pour finir, où sont empreints, d'une manière saisissante, les caractères de l'époque impériale qui la vit se flétrir et tomber. C'est un décret de la ville d'Assos, rendu en l'an 37 ap. J.-C., à l'occasion de l'avènement de Caligula. Il est gravé sur une table de bronze, que l'École américaine d'Athènes[1] a découverte.

Sous le consulat de Gnæus Acerronius Proculus et de Gaius Pontius Petronius Nigrinus.

Décret de la ville d'Assos, rendu sur un vote du peuple :

1) *Papers of the American school of classical studies at Athens*. Vol. I, Boston, Cupples, Upham and Cº, 1885.

Attendu que les vœux et les espérances du genre humain se sont réalisés depuis que Gaius César Germanicus Auguste a été proclamé empereur ; attendu que la joie du monde ne connaît plus de bornes, que toutes les villes, tous les peuples souhaitent ardemment de contempler le dieu, qui ouvre pour l'humanité une nouvelle ère de bonheur ;

Le Sénat, les négociants romains établis parmi nous, et le peuple d'Assos, ont décrété qu'une ambassade, composée des premiers et des meilleurs parmi les Romains et les Grecs (de la ville), se rendrait auprès de l'empereur pour le féliciter, pour le prier de se souvenir d'Assos et de la prendre sous sa protection, comme il l'a promis lui-même, lorsqu'avec son père Germanicus, il vint pour la première fois sur le territoire de notre ville[1].

Serment des Assiens.

Nous jurons par Zeus Sauveur, par le dieu César Auguste[2], et par la chaste Vierge qu'adoraient nos pères (Athêna Polias), que nous serons fidèles à Gaius César Auguste et à toute sa famille, que ses amis seront les nôtres, que nous tiendrons pour ennemis ceux contre qui il se sera déclaré. Si nous restons fidèles à ce serment, puissions-nous être heureux. Qu'il en soit autrement si nous y manquons.

Ont été envoyés comme ambassadeurs, à leurs propres frais :

Gaius Varius Castus, fils de Gaius, de la tribu Voltinia ;

Hermophanès, fils de Zoïle;

Ktêtos, fils de Pisistrate;

Aischrion, fils de Calliphanês;

Artemidoros, fils de Philomousos;

lesquels, ayant aussi prié Jupiter Capitolin pour la conservation de Gaius César Auguste Germanicus, ont offert un sacrifice au nom de la ville.

Caligula avait alors vingt-trois ans. Pour les habitants d'Assos, ce jeune homme, qui arrive au pouvoir, est déjà « le dieu » que toutes les nations veulent contempler. La servilité des Asiatiques n'attend pas l'apothéose pour lui donner ce titre. Quant à Auguste, c'est à peine s'il cède le pas à Jupiter ; en tout cas, Assos, comme on le voit par la formule même du serment, le place au-dessus d'Athêna Polias, l'antique divinité qui, depuis des siècles, protégeait la ville. Tous les cultes s'absorbent dans celui des empereurs.

1) En l'an 18. Caligula avait six ans à l'époque de ce voyage.
2) L'empereur Auguste.

Il y a une étonnante conformité entre cette inscription et les chapitres de la *Vie de Caligula*, où Suétone raconte comment le nouveau César, accueilli par des explosions d'amour et de joie dans tout l'empire, en vint bientôt à jeter un pont par-dessus le forum, pour aller converser plus aisément avec Jupiter Capitolin.

Depuis que les explorations de M. Sterrett à Assos ont pris fin, les membres de l'École américaine songent à tourner leur activité vers une autre partie du monde grec. Il est question pour eux d'une nouvelle campagne, qu'ils entreprendraient, soit dans la Cyrénaïque, soit dans la Grande-Grèce [1].

Il semble qu'une revue comme celle que nous venons d'achever ne comporte pas de conclusion. Le hasard joue un grand rôle dans les recherches de ces écoles de toute nationalité, qui se pressent au pied de l'Acropole. Les documents qu'elles rendent à la lumière ont peu de rapport les uns avec les autres ; ils s'échelonnent sur un espace de temps considérable et diffèrent d'origine. Bien souvent, le résultat des fouilles ne répond pas à l'attente de la science; il est au-dessus ou au-dessous. Tel, qui cherchait des œuvres d'art, rencontre des inscriptions ; tel autre, qui comptait sur d'importantes pièces d'archives pour éclaircir un problème étudié avec amour, n'a exhumé que des tessons de poterie ; pendant ce temps, un profane, qui ne cherchait rien, a mis la main sur un monument, dont il est incapable de sentir le prix, et qui jette sur un sujet longtemps débattu, une lumière inespérée. Quel lien peut-il y avoir entre les découvertes d'une même année? Comment celui qui en rend compte réussirait-il à en dégager une idée générale et à corriger par là l'apparence décousue que présente fatalement un bulletin? Ce n'est pas cependant impossible. On se tromperait, si l'on croyait que le hasard décide seul du destin des fouilles. Il est manifeste que les écoles d'archéologie établies à Athènes, tout en se résignant d'avance à des déceptions probables, procèdent dans leurs investigations avec un certain ordre et une certaine méthode. Elles ont même une pensée commune : c'est d'explorer avant tout les restes des villes grecques qui ont jeté le plus d'éclat, qui ont été les principaux centres de la vie du monde ancien.

1) *The american journal of archæology*. Baltimore, 1886.

Quand on les aura fouillées jusqu'au sol vierge, la part de l'inconnu, dans l'histoire de l'antiquité, sera bien réduite, ou du moins nous saurons que désormais il n'y aura plus de révélations à attendre de ces ruines, fameuses entre toutes, et ce sera encore là une précieuse constatation : notre curiosité ne leur demandera plus rien. L'École allemande a dégagé le temple d'Olympie, l'École française ceux de Délos; la Société grecque a pris pour son lot l'Acropole; elle en passera toute la terre au crible, jusqu'à ce qu'elle arrive au rocher. Quand elle aura terminé ses fouilles d'Éleusis et d'Épidaure, quand Delphes, à son tour, n'aura plus pour nous de mystères, l'histoire de la religion grecque aura reçu de l'archéologie un puissant secours. Il est possible qu'avant un demi-siècle les plus grands sanctuaires de la Grèce soient déblayés. Les voyageurs pourront en fouler le pavé, les artistes en dresser le plan. Les inscriptions et les œuvres d'art qui y sont cachées orneront les salles des musées : le monde entier en aura des copies. On pourra alors publier un *Pausanias* enrichi de figures et de commentaires, qui nous permettront de suivre l'auteur pas à pas, de voir de nos yeux ce qu'il a vu dans les temples les plus vénérés et les plus fréquentés de la Grèce antique.

Ce qui n'est pas moins frappant quand on jette un coup d'œil sur l'ensemble des travaux accomplis récemment par les écoles archéologiques d'Athènes, c'est que toutes font le même effort pour remonter aussi haut que possible dans l'histoire. Elles s'attaquent de préférence aux monuments qui nous sont connus pour avoir été populaires dès l'enfance de la civilisation grecque. Dans tout ordre de recherches historiques, c'est un principe élémentaire que pour pouvoir suivre le développement d'une nation, il faut, avant tout, en connaître parfaitement les origines : ce n'est pas là seulement une nécessité; l'obscurité des époques primitives a aussi de mystérieuses séductions, qui irritent et provoquent la science. Les âges reculés, sur lesquels le témoignage des hommes est incertain ou muet, ressemblent à ces statues archaïques des divinités païennes, qui nous défient par un sourire comme si elles disaient : « Devine-moi, cherche et travaille ; mais ne te flatte pas d'un espoir chimérique; quand tu croiras avoir trouvé, je sourirai encore, je sourirai toujours. » Dans aucune histoire peut-être, cet attrait ne se fait sentir plus vivement que dans l'histoire des Grecs : par suite de la position et de la configuration de leur pays,

ils ont été mêlés de si bonne heure aux étrangers, qu'on a de la peine à saisir en eux ce qui leur appartient en propre ; il est clair, cependant, qu'on aura d'autant plus de chances d'y parvenir, qu'on remontera plus haut dans leurs annales. On a déjà fait par cette méthode d'importantes découvertes sur l'origine de leur religion et de leurs dieux. Bien qu'elles soient contestées depuis peu par une école très ardente à l'attaque, il suffit de comparer les ouvrages les plus récents sur la mythologie grecque à ceux qui ont été publiés il y a cinquante ans, pour mesurer le chemin parcouru. Les fouilles ont aussi leur utilité dans une pareille recherche. Pas plus que les textes littéraires, les monuments ne nous apprendront d'un seul coup le mot de l'énigme. Mais celles des œuvres d'art qui sont antérieures aux écrits des historiens peuvent nous fournir de précieux éléments d'étude : savoir quelles formes, quelles attitudes, quels gestes, quels attributs les Grecs donnaient aux images de leurs dieux dans les temps les plus anciens, c'est savoir en partie quelle idée ils se faisaient alors de leur nature. La science du folk-lore elle-même peut trouver là matière à des comparaisons du plus haut intérêt. A ce point de vue, les fouilles du mont Ptoon, de l'Acropole et de Délos ont été très fructueuses, et les publications auxquelles elles ont donné lieu, marquent un véritable progrès dans nos connaissances. Cette vaste période qui s'étend depuis Homère jusqu'aux guerres médiques, s'éclaire peu à peu ; le VIe, le VIIe siècle même nous deviennent de plus en plus accessibles ; nous touchons de nos mains les dieux qu'ils ont adorés. Les inscriptions qu'on peut avec certitude dater de cette époque, sont rares et elles ne contiennent sur le culte, sur les idées religieuses des Grecs, que de maigres indications. Mais les entrailles de la terre nous réservent encore bien des surprises. Suivant une tradition antique, la Terre recueillit les Titans vaincus par les dieux. C'est elle aussi qui a recueilli les dieux précipités du ciel et foudroyés. Sous les montagnes bleues que baigne la Méditerranée, parmi les oliviers et les lauriers-roses, elle a caché le cadavre du grand Pan. Il suffit de le lui redemander. Elle le rendra.

GEORGES LAFAYE.

L'ÉTAT RELIGIEUX DE LA MINGRÉLIE

La Mingrélie a, de tout temps, professé la même religion que la Géorgie. Selon les Annales[1], le culte primitif consistait à adorer un seul Dieu créateur et à jurer par le nom de Karthlos, fondateur de la nation géorgienne. Mais peu à peu les idées sur la divinité s'altérèrent ; on adora le feu, le soleil, la lune, les étoiles et les animaux. Mêlés aux nations voisines, aux Persans, Turcs, Assyriens, Grecs, etc., dont ils apprirent les langues, les Géorgiens perdirent de plus en plus le souvenir de leurs anciennes croyances et devinrent plus païens que les païens eux-mêmes. Après la conquête d'Alexandre le Grand, ils élevèrent les deux idoles de Gatchi et de Gaïma. Sur la montagne et le tombeau de Karthlos près de Netz-Khet, Pharnavaz Ier, roi de Géorgie, en fit dresser une troisième en airain : celle d'Armaz[2]. Elle était couverte d'une cotte de mailles d'or et portait une couronne resplendissante de pierres précieuses. On l'adora et on institua des cérémonies en son honneur. Les rois suivants ajoutèrent les idoles de Zaden, d'Aphrodite et d'autres encore, mais Armaz resta le plus grand des dieux et il y eut des fêtes consacrées à ces divinités. Ces jours-là, le roi géorgien venait en pompeux appareil accompagné de ses grands et suivi de son peuple au son des tambours et des trompettes. On immolait des bœufs, des brebis, des bêtes féroces. Après l'adoration, avaient lieu des danses, des festins et des réjouissances qui duraient trois jours.

1) Publiées sous le roi Vakhkhang VI, vers 1745, avec les documents réunis par Vakhôucht.

2) Brosset reconnait dans ce nom le Zeus grec.

C'est sur les montagnes et dans les endroits consacrés jadis au culte païen où ces divertissements avaient lieu, qu'après l'introduction du christianisme, s'élevèrent les premières églises, et c'est là que maintenant encore on célèbre les fêtes.

La légende la plus connue dans toute la Géorgie est celle de l'Ahmiran, divinité du mal que Dieu a terrassée dans sa colère et a enchainée sur le Caucase d'où elle fait des efforts surhumains pour s'arracher. Mais comme le courroux de Dieu est éternel, Ahmiran continue éternellement à souffrir !

Inutile d'ajouter que l'Ahmiran géorgien est l'Ahriman des Perses, personnification du mal en lutte perpétuelle avec Ormuzd, la lumière ou dieu du bien. Les croyances orientales et grecques se sont mélangées, et cette divinité terrassée, ce captif, c'est toujours le Prométhée enchainé sur ces hauts et froids sommets du Caucase qui effrayaient l'imagination des anciens.

Comme la religion indigène a été transformée, embellie ou dénaturée au contact de différents conquérants ou de nationalités diverses apportant successivement leurs superstitions particulières qui se greffaient tant bien que mal et cadraient plus ou moins avec d'autres idées indigènes locales ou inculquées, elles aussi, déjà par de précédents dominateurs, il est difficile, avec tous ces êtres fantastiques, ces géants, ces héros, ces lutins, ces sorcières et ces fées qui abondent dans les légendes et les récits populaires géorgiens et mingréliens, de reconstituer un ensemble et de donner un aperçu satisfaisant de la mythologie de ces régions. Quant aux usages et habitudes indigènes qui ont gardé des traces de paganisme, il est assez aisé de les retrouver.

La veille du jour où le culte orthodoxe célèbre l'Assomption, on allume dans toute la Mingrélie, près des églises, sur les lieux publics, de grands feux par-dessus lesquels sautent petits et grands. On croit effrayer ainsi par le feu les diables dont le plus puissant réside à Tabakhéla, montagne située près de Martvili. En Géorgie, la même cérémonie a lieu le mardi soir de la dernière semaine du grand carême ; la date seule diffère. Sainte Nino, propagatrice du christianisme en Géorgie au IVe siècle, voyant que les convertis et les baptisés n'en continuaient pas moins, quoique n'adorant plus d'idoles, à faire des feux, en profita ingénieusement. Elle-même en alluma un par-dessus lequel elle passa et ordonna à ses adeptes de suivre son exemple ; ce qu'ils firent. Elle

exprima et attesta par là le triomphe de la foi nouvelle et, depuis lors, cette habitude des feux, païenne à l'origine et transformée en cérémonie chrétienne, s'appelle *Tcharia-Kokonoba;* elle est de rigueur de nos jours.

Il y a un autre souvenir de paganisme dans cette vénération des forêts auxquelles en Abkhasie, Mingrélie et Géorgie l'imagination populaire attache les mêmes idées de respect qu'avaient pour elles les Indous, les Persans, les Grecs, les Scandinaves, les Celtes et les Égyptiens. Ces peuples non seulement vénéraient les bois, mais adoraient même certains arbres et, en Abkhasie surtout, ce sentiment religieux subsiste encore comme au temps de Procope. Les Circassiens eux aussi coupaient les poiriers, ces arbres qu'ils croyaient être les protecteurs des animaux, les apportaient dans leurs demeures où on les conservait pieusement. D'où cette coutume serait-elle venue en Mingrélie? Hérodote raconte que Sésostris fonda à l'embouchure du Phase une colonie. Sont-ce ces Égyptiens qui ont transmis aux ancêtres des Mingréliens cette adoration des forêts? Moreau de Jonnès le croit; il va même plus loin. Par ce culte, il veut expliquer l'origine de cette fameuse toison d'or légendaire qui était suspendue aux arbres comme en Égypte, où les bois sacrés s'embellissaient et se décoraient d'offrandes d'or ou d'argent.

A quinze kilomètres de Zougdidi, sur les hauteurs d'Ourtha, il existe, dans un endroit très retiré, les ruines d'une vieille église. Le 23 avril, jour de la Saint-Georges, le saint le plus vénéré du pays, tous les habitants des alentours, appelés dès l'aube du sommet de la montagne par les sonneries répétées d'une immense trompette en cuivre rouge, gravissent à pied et à cheval, chargés de provisions, un sentier difficile et à peine frayé qui conduit à une grande forêt. Là, au pied de hêtres gigantesques dont les rameaux touffus, laissant à peine filtrer quelques rayons de lumière, répandent une demi-obscurité douce et mystérieuse, on vient pieusement se prosterner et adorer l'image du saint sur un petit autel fait avec quelques pierres et où l'on dépose les offrandes : têtes d'agneaux, pains, fromages, cierges et monnaies. Ensuite les pèlerins, assis en cercle, mangent, boivent, tirent des coups de fusil et redescendent tous ensemble dans la vallée voisine où une *tamascha* avec danses et courses de chevaux termine la fête.

Près du château du prince Dadiou Nicolas de Mingrélie, à Gordi,

sur une éminence qui domine l'église, se voit un vieux sapin à moitié découronné par la foudre. Cet arbre, dont l'écorce est garnie de cierges et d'offrandes, passe pour être hanté par les génies et personne n'oserait s'en approcher la nuit.

Si nos idées modernes ont peu à peu avec l'instruction, le frottement de l'étranger, les voyages, la lecture, pénétré dans la haute classe, les paysans mingréliens sont restés attachés à leurs vieilles croyances et à leurs pratiques d'un autre âge. Aussi, comme aux beaux temps homériques, comme dans l'antiquité, on offre encore aujourd'hui en Mingrélie des holocaustes.

Pour le sacrifice en l'honneur de Dieu, on choisit une vache déterminée. Bien nourrie, entourée de soins, elle met bas un veau qu'on élève avec tendresse pendant quelques semaines. Durant cet allaitement, la vache sacrée n'est jamais traite. Si elle est par hasard volée à son propriétaire, c'est un porte bonheur et le voleur est absous. Le dimanche de la semaine de Pâques, on immole le veau, on le fait cuire, puis on dresse une table sur laquelle on le sert avec des galettes de maïs à côté d'une écuelle de terre remplie de charbons allumés. Les hommes seuls de la famille sont admis à ce repas, et un prêtre, auquel est réservé le filet, y assiste. Après de nombreuses prières adressées à Dieu par tous les assistants, chacun brûle de l'encens et quand on a bien mangé, on distribue les restes aux femmes.

Au mois de mai, autre holocauste à saint Michel et à saint Gabriel. Pour cette circonstance, on tue, selon ses moyens, un petit veau, un mouton gras, un chapon. La cérémonie est toujours la même, les prières seulement ne s'adressent qu'aux saints dont on implore l'assistance.

Le soir du jour où commence le grand carême, à la Saint-Théodore, nouveau sacrifice fort important. Ne s'agit-il pas, en effet, d'obtenir pour les chevaux la protection du Très-Haut ? Aussi avec quel soin on a cuit les petits pains emblématiques affectant les formes et les attributs d'un cheval ou d'une jument. On remplit de vin un tronc d'arbre creusé, qu'on met à la porte de la maison, on jette les pains dedans, puis le chef de la famille, un cierge à la main, adresse l'invocation suivante : « Mon Dieu ! fais que mes chevaux soient toujours en bon état et prospèrent ! » Puis l'officiant s'accroupit, essaye d'imiter les chevaux, hennit et tâche de prendre avec les dents un des morceaux de pain qui trempent dans

le vin. Ses enfants et ses parents s'accroupissent à leur tour à côté de lui, et il s'engage alors de belles batailles à coups de pieds où les ruades s'échangent, les hennissements se répondent et où les morsures font merveille !

Ce sont là les holocaustes principaux, mais il y en a une foule d'autres qu'il serait trop long de décrire en détail ici. Le porc lui-même a le triste honneur de figurer comme victime lors de la *Kapounia* ; on le traine deux ou trois fois autour du foyer de la maison et il paye ensuite de sa vie la grande confiance qu'on met dans sa mort !

Un malade est-il au lit depuis quelques jours, on le force à manger et son refus est considéré comme le symptôme de son agonie. Que faire ? Il n'est pas question ici d'appeler un médecin ou d'administrer des remèdes. Les parents vont trouver *Makhitkhé*, une sorcière qui sait tout prédire. Celle-ci prend quarante-deux haricots, les agite dans un gobelet à dés, les jette sur une table et les groupe par nombres pairs et impairs et c'est d'après les diverses places de ces inoffensifs légumes qu'elle augure de l'état du malade. Puis, elle procède à l'interrogatoire du commettant : « Quand tu as offert un holocauste, tu t'es emporté, n'est-ce pas ? Eh bien ! c'est Dieu qui te punit. — Mais comment puis-je me sauver ? — Qui as-tu offensé ? » Le malheureux cherche dans ses souvenirs et finit par désigner quelqu'un qui peut-être a eu à se plaindre de lui. « Eh bien ! répond la devineresse, tu iras le trouver et tu lui demanderas de venir bénir ton fils ! Prends tous les objets les plus précieux que tu as, mets-les autour de la tête du malade et promets que tu n'y toucheras pas avant d'avoir fait la paix avec ton ennemi ! »

Le pauvre diable se rend tout penaud chez celui qu'il croit avoir offensé et lui demande humblement quel est le cadeau qu'il exige. « Que peux-tu me donner ? Donne-moi ton cheval, ton bœuf ou de l'argent ! » répond celui-ci. Séance tenante, le marché est conclu et le magnanime ennemi, heureux de cette aubaine inespérée, daigne se déranger, s'approche du malade, étend les mains et l'absout en ces termes : « Je n'ai plus souvenir du mal que ton père m'a fait ! »

Le malade se rétablit ou non. S'il guérit, tout est pour le mieux et *Makhitkhé* est un parfait oracle ; s'il meurt au contraire, ne croyez pas que la réputation de la sorcière et que son crédit vont

diminuer. Toute la faute retombe sur le père qui s'est certainement trompé d'ennemi et qui n'a plus qu'une crainte, celle de voir mourir un autre des siens ou son second enfant ! Aussi, il redouble de largesses extraordinaires envers tous ceux qu'il s'imagine avoir pu blesser un jour par hasard. Si sa bourse personnelle en souffre, en revanche la paix générale et les bons rapports sociaux en profitent. A l'holocauste suivant, satisfait de la leçon, il prend ses précautions. Tout le monde doit y éviter les contrariétés et être de bonne humeur.

Que de fois le soir, à la veillée, tandis que fenêtres et portes closes, toute la famille réunie est assise autour du foyer, que les femmes et les filles tissent la toile ou filent la soie au son de quelque vieux refrain, que les hommes, en fumant paisiblement, réparent leurs outils ou fabriquent des objets de bois à la lueur vacillante d'une chandelle de cire, on entend tout à coup au dehors de lugubres sifflements répétés, étranges et fantastiques ! Aussitôt les chants s'arrêtent, des regards remplis d'effroi s'échangent, une folle terreur s'empare de tous. « C'est la voix d'un revenant qui annonce un prochain malheur ! C'est la voix d'un mort qui revient appeler à lui un des membres de la famille ! Quelqu'un d'eux va mourir ! »

Peu à peu les sifflements diminuent et s'éteignent ; mais toute la nuit, quelles inquiétudes ! Au matin, on va consulter la sorcière qui donne ses conseils et explique le mystère. Puis on se rend à l'église ; on fait dire des prières, on offre un holocauste, et si, par bonheur, quelqu'un de la maison ne succombe pas dans l'année, c'est que l'offrande a été agréable au Seigneur et que les mânes du revenant ont été apaisés.

II

Lorsque quelqu'un est sur le point de mourir, si c'est un mari, par exemple, on éloigne sa femme, ses enfants, ses frères et sœurs. Le préféré du moribond reste seul pour lui fermer les yeux ; puis le malade ayant rendu le dernier soupir, il sort, pousse des cris, et toute la maison éclate en gémissements et en plaintes

douloureuses[1]. On ouvre la porte de la chambre mortuaire, la veuve et les plus proches parents entrent par rang d'âge. En proie au désespoir, les femmes s'arrachent les cheveux, se déchirent la figure, la poitrine, et agenouillées autour du lit s'adressent au mort : « Comment as-tu pu quitter ta maison ? Toi qui étais si parfait ! Tu as manqué à tous tes devoirs ! Qui portera tes habits désormais ? etc. » Pendant ce temps, les hommes, qui se sont tenus à l'écart, fixent le jour de l'enterrement et des exprès à cheval partent aux environs annoncer le deuil et la date de la cérémonie. On lave le corps du mort, on l'habille avec grand soin et on le met dans une bière ouverte. Agenouillées, les cheveux épars, les femmes restent avec la veuve qu'on soutient, étendues à terre sur une natte.

Cependant, attirés par les gémissements et poussant à leur tour des cris horribles, les voisins accourent, mais toujours deux par deux : une mère et sa sœur, deux frères, deux sœurs ensemble, et avant de se rendre près de la veuve, on s'approche du mort et chacun l'apostrophe à son tour : « Que vois-je ? Qu'est-il donc arrivé ? Ami, regarde-nous ! Ah ! que ne suis-je aveugle pour ne pas te voir dans un pareil état ! Que c'est horrible de ta part ! Comment as-tu pu incendier toi-même ta maison ? Que fera désormais ton enfant préféré sans toi ? Que vont devenir les tiens !... »

Une interlocutrice, la nourrice[2] ordinairement, répond : « Mais

1) Cris mingréliens — de la femme quand son mari meurt : *iiou, iiou, oûoû!* — du mari quand il perd sa femme : *Voudi, voud, voud, voud, voudi* — des enfants pour leur père : *Voud, voud, baba, baba!* pour leur mère : *Voud, voud, nâna, nâna!* — d'une sœur pour son frère : *Djima! Djima!* — Ces cris répétés plusieurs fois se terminent par l'exclamation générale : *Tchkémitssoda!* (Quel malheur !)

2) En Mingrélie, on ne baptise pas les enfants dès leur naissance. Pour le faire, on attend quelques mois, souvent quelques années. Il n'y a pas de marraine. Tantôt on choisit un parrain puissant, riche et noble, quand on est pauvre ; tantôt au contraire, des princes recherchent un mendiant, croyant ainsi porter bonheur à leur enfant et l'on donne au nouveau-né, comme prénom, le diminutif du nom de son parrain.

La mère, en général, n'allaite pas elle-même son enfant qui, dès sa naissance, a été confié à un personnage fort sérieux dès lors et qui jouera un grand rôle dans la nouvelle famille où elle entre : la nourrice. Dès ce jour, en effet, elle, son mari, les frères et sœurs de lait du nourrisson, ses petits et arrière-petits enfants même, deviennent des êtres cent fois plus chers que les

non ! Il n'est pas mort ! Crois-tu qu'il aurait voulu tuer mes enfants ?... Regarde !... Son cheval sellé est tenu en main par son fidèle serviteur !... Tout à l'heure il se lèvera !... »

Et la note ironique des enfants qui l'interrompent : « Non ! il ne voudra jamais nous habiller dans de si jolis habits ! » (Des habits de deuil.)

Et la nourrice ou la veuve reprend : « Hélas ! tu te trompes ! Il n'ouvre plus la bouche ! Il est immobile ! Ne nous console plus !... Nous avons bien des vêtements noirs ! C'est bien là son dernier cadeau !... Regarde !... Il ne montera plus sur son cheval !... Il est mort ! »

Dans ce dialogue que j'abrège, et où les consolations mutuelles ne font que raviver la douleur, dans ces oraisons funèbres où on fait assaut d'éloges et où certains improvisateurs, ayant le don des larmes, arrivent souvent même jusqu'à l'éloquence, il faut avouer qu'il y a une vraie poésie qui a son caractère, quelque chose qui rappelle le rôle du chœur d'une tragédie antique et celui des pleureuses chez les Romains.

Tout le jour, la veuve reçoit ainsi les arrivants, se roulant dans

père et mère et les membres de la famille naturelle. En revanche toutefois, sa fidélité est à jamais à toute épreuve et si, par principe, une mingrélienne donne sa vie pour son nourrisson, celui-ci devenu grand n'oubliera pas la dette sacrée qu'il a envers sa nourrice et les siens et l'acquittera toujours.

Cette exigeante alliance, cette parenté autrement respectée que celle que créent les liens du sang, se contracte aussi souvent entre grandes personnes et est fort recherchée. Après en avoir d'abord humblement envoyé solliciter la faveur par son *matzikouki*, c'est-à-dire un ami commun ou une connaissance influente, qui en est l'intermédiaire nécessaire, une paysanne arrive un jour, suivie de son mari, de ses enfants, de ses parents, les mains pleines de cadeaux et traînant un bouc. Elle vient demander à quelque princesse l'honneur de l'avoir pour nourrisson. Celle-ci, qui a d'avance accepté, mord alors légèrement le sein de la paysanne, et la consécration est terminée. Désormais il y a alliance qui est scellée après des félicitations et des remerciements mutuels, par un échange de libéralités réciproques.

Bien plus, et quelque extraordinaire que cet usage puisse nous paraître, des jeunes filles même consentent à cette épreuve et, recherchant cette parenté fictive, acceptent volontiers des jeunes gens comme nourrissons. Je me hâte d'ajouter qu'en offrant leur sein, elles le couvrent chastement d'un voile. La jeune nourrice improvisée devient une sœur sacrée qui a droit à jamais à toute la protection et à tous les égards du jeune homme qu'elle a accepté ou qu'elle a choisi.

la cendre, toute meurtrie et semblant souhaiter de mourir de douleur et de faim. Le soir, tout le monde la supplie de prendre quelque nourriture : un peu de pain de maïs sans sel et du bouillon de haricots.

C'est un prêtre qui passe la nuit en prière près du cercueil, mais des voisins, des indifférents même viennent pour veiller le mort ; et, pour ne pas céder au sommeil, ils passent assez agréablement le temps en causeries.

Le lendemain matin, les femmes rentrent pour pleurer, revoir le mort, répéter leurs doléances, et cela dure jusqu'au jour des funérailles.

C'est pour l'enterrement auquel viennent assister tous les amis ou ennemis, toutes les connaissances du mort, qu'on fait les plus belles toilettes, qu'on met les costumes aux couleurs riches et voyantes. En effet, c'est un lieu et une occasion de réunion où vont s'arranger bien des mariages.

On a installé dans une vaste chambre le cercueil près duquel prennent place d'un côté la nourrice, son mari, ses enfants et les parents du mort ; dans une niche en osier, recouverte d'étoffe noire, tête rasée, vêtue d'une robe de cotonnade teinte couleur marron, sans ourlets pour paraître plus misérable, est assise la veuve.

Tout ce monde ne cesse de pleurer et de crier et ne s'interrompt que quand un coup de cloche annonce quelque nouvel arrivant. L'évêque ou le prêtre de service va à sa rencontre avec un encensoir. Un personnage de quelque importance est toujours suivi d'un certain nombre de gens entonnant un chœur sans paroles, le *Zari*, d'une mélodie touchante, d'une harmonie triste et qui ressemble à un hymne religieux. Sur un accompagnement de notes graves se dessine une voix haute qui fait le chant ; en entrant dans la maison mortuaire, et comme finale, un des chanteurs pousse un cri aigu, déchirant et très dramatique. Le nouveau venu s'agenouille devant le corps et, soutenu par un ami ou un assistant, verse quelques larmes et fait ses adieux au mort.

Il faut cependant faire trêve aux pleurs pour s'asseoir à la grande table préparée depuis le matin et à laquelle tous les assistants sont obligés de goûter. Les poissons et le caviar, le maïs, le *gomi*[1], les

1) Millet d'Italie.

légumes en marinade, le riz à l'huile, les vins ont été prodigués, et le repas menacerait de se prolonger longtemps si le prêtre voyant le jour baisser, n'annonçait que l'heure de l'ensevelissement est venue. Tout le monde se lève, hommes et femmes, un cierge à la main, récitent des prières et donnent au défunt leur dernier baiser. C'est alors qu'on ne peut plus détacher la veuve du corps de son mari ou l'enfant de celui de son père. C'est alors que les cris et les pleurs atteignent leur paroxysme. On transporte à l'église le cercueil dans lequel la veuve a jeté ses cheveux qu'elle a coupés ; de là on se rend au cimetière où on procède à l'ensevelissement après que le plus proche parent a jeté la première pelletée de terre.

La cérémonie publique terminée, la veuve, rentrée chez elle, ne mange rien. Exténuée de fatigue et brisée par l'émotion, elle se jette sur une natte et essaye de dormir. Le lendemain, sans s'être ni lavée, ni habillée, elle doit recevoir encore tous les retardataires qui, à cause de leur éloignement, n'ont pu arriver la veille pour l'enterrement.

On a enseveli le mort les bras croisés et on suppose qu'un holocauste offert aux mânes du défunt les décroisera dans le tombeau. Aussi, au bout de sept jours, ordinairement un samedi, la veuve doit trouver un mouton qu'on tue, qu'on fait rôtir entier et que la nourrice, les frères et sœurs, les parents et un prêtre sont invités à venir manger. Sur la table, on a étalé tous les mets préférés du mort. Chacun, prenant un peu d'encens, le répand sur du feu, en adressant la prière suivante : « Nous demandons à Dieu que l'âme du défunt soit agréée ! » La veuve, d'une sensibilité naturelle ou simulée, adresse au milieu de pleurs et de gémissements, la même prière. Le prêtre lui ordonne alors, au nom de son époux, de manger. Elle y consent, met entre ses dents un petit morceau de viande ; mais ne l'avale pas !

Pendant quarante jours, la malheureuse ne mangera que du *gomi* et ne boira que du bouillon de haricots sans sel, toute sa demeure sera tendue de calicot noir ; son lit de paille n'aura que des draps noirs ; elle conservera sa robe marron, et, chaque soir et chaque matin, elle fera entendre ses cris et ses gémissements !

Si, pendant son deuil, quelqu'un vient à mourir aux environs, elle y va, emportant la ceinture de son mari défunt ; si c'est un nourrisson qu'elle a perdu, elle a sur elle les vêtements, la coiffure

qu'il portait. Elle vient bien pleurer le mort qu'elle visite, mais sa douleur est rétrospective et c'est sa perte à elle qu'elle vient déplorer encore.

Quelques semaines après, a lieu une sorte d'agape. On a tué un bœuf, des dindons, de la volaille, et les parents arrivent de nouveau ainsi que ceux qui n'ont pu assister aux funérailles. On repleure comme au premier jour. Après trois ou quatre heures de larmes, on se met à table et on force la veuve à manger de la viande.

Au bout de deux mois, le costume de la malheureuse change. Elle revêt une robe de calicot noir. Enfin, au bout d'un an, pleurs définitifs, suprêmes adieux au mort dans un repas qui se termine par des danses et des chants. Les plus proches parents seuls y conservent leur gravité. Le deuil est terminé pour eux, mais ce n'est qu'au bout de trois ou quatre ans qu'il finit pour la veuve.

III

D'après la tradition, la Géorgie et la Mingrélie reçurent la prédication de la religion chrétienne aussitôt après la mort du Christ. La légende la plus accréditée raconte que lorsque les apôtres se furent partagé le monde pour aller annoncer partout « la bonne nouvelle », la Géorgie fut assignée à la Vierge qui l'offrit à l'apôtre André. Accompagné de Simon de Chanaan, celui-ci vint au Caucase et, arrivé en Mingrélie, il se rendit à Martvili, village situé dans le district de Novo-Sénaki. Là, d'après la légende, il y avait près d'un autel païen un grand chêne. Ce fut sous son ombrage que l'apôtre prêcha, puis il abattit l'arbre et éleva en cet endroit la première croix qui se soit plantée au Caucase et en Russie. Plus tard, Martvili devint un évêché dont les titulaires s'appelèrent et se nomment encore aujourd'hui *Tchkoudideli*, c'est-à-dire grand chêne.

Le bruit de la propagation de la foi chrétienne arriva jusqu'au roi de Géorgie, Pharsman, suzerain de la Mingrélie. Irrité, il donna l'ordre d'arrêter les apôtres. Saint André se sauva et gagna le Bosphore ; Simon alla mourir à Nicopsis. En réalité, ce n'est qu'au IVe siècle après Jésus-Christ que le christianisme fut prêché avec

succès. C'est au temps de Mirian, au IVe siècle, qu'arriva en Géorgie sainte Nino. Elle vint à Metzkhel, résidence royale pendant les grandes fêtes des divinités géorgiennes, renversa les statues d'Armaz, de Gatchi, de Gaïma, convertit le roi au christianisme et la nation tout entière reconnut le vrai Dieu. « Mirian fit abattre toutes les idoles et les remplaça par les croix vivifiantes du Sauveur[1]. » Cet ordre royal mit probablement fin aussi au paganisme en Mingrélie, puisque cette contrée faisait partie de ses États. Martvili devint le centre de la propagation de la foi comme il est, dans la tradition, le foyer des premières croyances. C'est là que d'après Vakhoucht, le huitième roi d'Abkhasie, Georges (921-955), plaça le premier évêque mingrélien et c'est là que, selon les *Annales*, ce prince fit bâtir la belle cathédrale qui existe encore.

Le christianisme définitivement implanté subsista en Mingrélie avec la même ténacité qu'en Géorgie. Malgré les guerres, la domination prolongée des musulmans et l'absence d'un clergé capable de guider le peuple, malgré les inutiles efforts des missionnaires catholiques envoyés par la Société de la propagation de la foi, ce petit pays est resté orthodoxe et a gardé fidèlement les dogmes qu'il avait reçus des prêtres que Byzance lui avait envoyés.

Je ne parlerai pas du rite grec auquel dans sa *Relation sur la Colchide*, Zampi a consacré la presque totalité de son livre. Avec l'intolérance habituelle d'un fanatique lorsqu'il s'agit d'un autre culte que le sien, Zampi a été trop partial dans ses appréciations, mais s'il contient quelques erreurs, son récit est complet.

Le Mingrélien d'aujourd'hui est dévot. Il jure par le nom de Dieu, va à la messe les jours de fête et le dimanche, fait maigre deux fois par semaine et ne mange pas de viande pendant les quatre carêmes.

Il n'a pas une idée bien nette de Dieu qu'il mêle souvent aux saints ; il n'est pas rare de l'entendre dire : « Dieu saint Georges, exauce ma prière ! » Toutes les images saintes n'ont pas pour lui la même valeur. Un saint Georges de telle église a moins de puissance que celui de telle autre. Le saint Georges de Kouliskari est l'objet d'une vénération universelle dans toute la Mingrélie. En justice et dans les procès graves, c'est sur cette fameuse image

1) Vakhoucht.

qu'on fait prêter serment aux accusés. C'est surtout à elle qu'un paysan volé apporte des cierges, un agneau ; c'est à saint Georges qu'il s'adresse, c'est lui qu'il conjure de lui rendre son bien perdu. Que de pèlerins s'acheminent aussi tous les ans, avec des offrandes, vers les églises d'Hori, de Tzatchkouri, de Djékétchatchi !

« A la place des prêtres païens, le roi Mirian créa un archevêché à Metzkhet, plaça dans les villes des évêques et dans les villages des prêtres professant la foi chrétienne. » Le titulaire de Martvili, le *Tchkoudideli*, assistait au couronnement des rois de Géorgie à la gauche desquels il s'asseyait ; en dehors de sa juridiction toute bienfaisante sur les veuves, les orphelins, les opprimés et les malheureux pour lesquels il intercédait près du souverain, il était aussi le chef des secrétaires et de tous les écrivains royaux ; c'était lui qui transmettait les ordres du prince à tous les fonctionnaires, qui avait la direction des églises et des monastères, s'occupait de la levée des troupes et de leurs besoins. A la guerre, il marchait en tête de l'armée en portant la croix : mais pendant la bataille, il se retirait à l'arrière-garde dont il prenait le commandement. Au jour de l'An, c'était lui qui venait le premier féliciter le roi.

Plus tard, lorsque le nombre des églises eut augmenté, deux nouveaux évêchés furent créés à Tsabendjikha et Tzaïchi, mais ils n'eurent ni l'estime, ni l'éclat attachés à celui de Martvili. Leurs titulaires régissaient quelques diocèses, ordonnaient les prêtres et les moines, levaient les troupes et allaient à la guerre. Appartenant aux grandes familles de la Mingrélie, ces évêques recevaient, comme princes et comme chefs d'églises, d'énormes redevances, mais leur moralité était plus que médiocre. Zampi raconte qu'en 1620 « ils tiraient jusqu'au sang de leurs vassaux, vendaient leurs serfs aux Turcs et frappaient de taxes excessives les prêtres et moines qu'ils ordonnaient. » Aimant les plaisirs et les libations, le cœur d'une sensibilité extrême pour les beautés repentantes, ne remplissant aucune fonction épiscopale que moyennant finances, ils vivaient largement et se donnaient des distractions princières. Entourés de fauconniers, de chasseurs, ils vivaient à la campagne ou en forêt s'ils n'avaient pas un enterrement, un mariage à célébrer ou une visite à recevoir.

Après l'annexion, ces deux évêchés furent abolis. Celui de Martvili subsista quelque temps, puis, en 1875, le gouvernement russe a jugé à propos de supprimer son indépendance. Le nouveau titu-

laire devint une sorte d'adjoint de celui de Koutaïs à l'autorité duquel il est soumis. Résident à Martvili, cet évêque n'a nulle liberté d'action dans son diocèse. Quand l'évêque d'Iméréthie s'absente, il est invité à siéger à sa place à Koutaïs où il est chargé de faire pour lui l'inspection des églises de Mingrélie. Le reste du temps il est obligé d'aller aux funérailles des nobles quand il y est invité par les parents du défunt.

D'après la hiérarchie, après les évêques viennent les *archimandrites*, moines comme eux et ayant presque tous leurs droits. On les appelle en Mingrélie, en plaisantant, mi-évêques. Ce sont pour la plupart les supérieurs de grands monastères. Leur nombre était autrefois considérable, maintenant il n'y en a plus qu'au Letchkhoum. Puis viennent les simples *béris* ou moines vivant dans les couvents, propriétaires jadis de champs fertiles dont les produits grossissaient le chiffre des appointements modestes que leur payaient les supérieurs. Les moines de l'ordre de Saint-Basile sont ou *remotobes*, c'est-à-dire vivant de leur travail et cultivant la terre, ou *cénobites* ou *anachorètes*. Ces derniers n'ont jamais été du reste qu'en nombre fort minime. De nos jours, il y avait encore à Martvili, dans une tour dite *sveti* ou colonne, un stylite auquel deux fois par mois on apportait de l'eau et du pain qu'il faisait monter par une corde à sa cellule. En Géorgie il y eut aussi des *anachorètes*, entre autres saint Antoine, surnommé Martinkopi, c'est-à-dire vivant seul. En Mingrélie, le prêtre porte le nom de *papa*.

Ce n'est que du XVIII[e] siècle qu'il nous reste des documents sur le nombre des prêtres mingréliens. A cette époque, Vakhouckht a dressé une carte de tous les villages possédant une église, mais le nombre indiqué par le géographe est de beaucoup inférieur au chiffre réel. En deux districts on compte aujourd'hui deux cent soixante-neuf églises et une quantité égale, si ce n'est supérieure, de prêtres.

Aussitôt la cérémonie terminée, le prêtre ordonné par l'évêque ne doit plus couper ni sa barbe ni ses cheveux ; mais il n'est pas astreint à une forme obligatoire de chapeau ; il quitte l'habit civil pour endosser l'*anaphora*, sorte de robe noire ressemblant à celle de nos avocats ou des magistrats européens. Avant d'être ordonné, il doit se marier. A-t-il perdu sa femme avant l'ordination, il ne peut plus être prêtre ; perd-il sa femme après la cérémonie, il n'a

plus le droit de se remarier. Le veuvage est par conséquent un fâcheux accident pour les vocations religieuses. A ce propos, il ne faut pas ajouter beaucoup de foi au dire de Zampi qui assure que, de son temps, le prêtre mingrélien se mariait deux ou trois fois. Tous les documents géorgiens sont contraires aux affirmations du voyageur.

Une fois ordonné, le prêtre se rend à sa cure. Il est d'une ignorance complète et sans aucune éducation. Il sait seulement lire l'Écriture-Sainte, mais n'y comprend rien, parce qu'elle est écrite en langue géorgienne qui diffère extrêmement du mingrélien. Quelle influence un pasteur pareil peut-il avoir sur ses ouailles? On a cependant de l'estime pour son ministère; on lui baise la main, on le salue et on va à son église pour assister à la messe. A l'occasion d'un mariage, d'un enterrement, d'un baptême ou d'une fête, on s'adresse à lui parce que les traditions l'exigent et il satisfait aux demandes en faisant chèrement payer ses bons offices. Dire la messe le dimanche et les jours fériés, là se bornent toutes ses occupations; restant peu chez lui, la plupart du temps monté sur son mulet, il va et vient dans sa paroisse, se rend à la ville voisine pour se distraire ou pour s'occuper d'affaires insignifiantes.

Avant l'affranchissement, les prêtres appartenant à la classe des paysans étaient asservis aux nobles comme les serfs. Ils leur payaient de nombreuses redevances. Ils n'étaient même pas dispensés d'accompagner en voyage le seigneur et de porter ses malles. En 1841, le prince régnant de Mingrélie a supprimé leur servage et celui de leurs enfants, à condition que tous les fils de prêtres, nés avant la publication de cette ordonnance princière, payeraient vingt-cinq roubles pour se racheter. D'après les chiffres officiels, on compte en Mingrélie quatre cent soixante-dix familles de prêtres.

Avant l'annexion, les jeunes gens qui se destinaient à l'état ecclésiastique faisaient leurs études chez le supérieur d'un couvent où on lisait l'Écriture-Sainte; mais depuis l'ouverture d'écoles primaires dans les villages, ils ont délaissé les couvents et sont venus à ces écoles où malheureusement on n'enseigne que du latin, du grec et du russe, en donnant peu de place à l'étude de l'histoire et des sciences; la lecture des Saintes-Écritures a été même bannie de ces nouveaux établissements. Aussi les nouveaux

prêtres sortis de ces bizarres séminaires sont-ils déchus de leur vieille réputation de lettrés et ont-ils singulièrement diminué le prestige de l'ancien clergé qui se piquait à juste titre d'être autrefois le seul dépositaire des connaissances humaines. Il y a bien aujourd'hui à Novo-Sénaki une sorte de séminaire ayant quatre classes, destiné à former les jeunes prêtres ; mais ceux-ci, presque tous fils de prêtres, sont tenus, pour obtenir l'ordination, de passer par le séminaire de Tiflis ; or, comme ce déplacement et ce séjour sont choses coûteuses, il en résulte que dans toute la Mingrélie on compte à peine trois ou quatre ecclésiastiques qui aient achevé leurs études.

Toutes les Églises orthodoxes de l'empire de Russie, y compris l'Église mingrélienne, sont soumises au Saint-Synode siégeant à Saint-Pétersbourg. C'est de là qu'émanent tous les mandements et tous les règlements que cette assemblée impose. Pour régir l'Église du Caucase, il y a à Tiflis un *Comptoir géorgien et iméréthien du Saint-Synode*. Un archevêque, nommé Exarque de Géorgie, y préside aux délibérations, consacre les évêques et inspecte les évêchés.

La Mingrélie est partagée en sept *blagotchinats* ou arrondissements ecclésiastiques. Chaque *blagotchiny*, choisi par l'évêque, régit à son tour une quinzaine d'églises et de prêtres. Auprès des prêtres, il y a en certains endroits des diacres ou demi-prêtres, comme on les appelle dans le pays, qui récitent les prières, servent la messe et assistent aux vêpres. En outre, il y a des *pritchetniks*, lecteurs de livres saints, les *mgalobélis* ou chantres, les *starosta* ou bedeaux qui vendent les cierges et balayent l'église.

Chaque prêtre est obligé de tenir un registre des baptêmes, mariages et décès. C'est à lui qu'on s'adresse pour avoir de ces actes une copie qui ne devient un document valable que s'il est paraphé et légalisé par le Saint-Synode.

Jusqu'à présent le prêtre en Mingrélie ne reçoit pas d'appointements de la part du gouvernement. Chaque paysan de sa paroisse paye un ou deux roubles en argent par an, et il perçoit certaines sommes lors des mariages et des enterrements. Il partage ses revenus avec son diacre et son *pritchetnik*. Les chantres et les *starosta* ne reçoivent rien ; mais ils sont exemptés de quelques services pour la commune.

Les couvents sont régis par les *archimandrites* ou par les

tzinamdzgvaris qui en sont les supérieurs. Ils relèvent directement des évêques et en reçoivent des subsides.

Autrefois plusieurs églises et surtout les couvents avaient, outre les redevances reçues par les prêtres, de grandes propriétés foncières en terres et en forêts; mais depuis quelques années elles ont passé à l'État qui, en échange, sert une rente annuelle d'une vingtaine de mille roubles.

J. Mourier.

LA MORALE RELIGIEUSE CHEZ LES MUSULMANS

TRADUCTION FRANÇAISE DE L'*AKHLAQI-HAMIDÉ*

Ouvrage turc de Méhémet Saïd Effendi

Par J.-A. DECOURDEMANCHE

AVERTISSEMENT DU TRADUCTEUR

Si, pour les musulmans, le Koran est la base de toute science, ce recueil, même augmenté de la *Sonna* et des traditions, a bientôt été reconnu insuffisant à satisfaire, chez ses lecteurs, tous les besoins de l'esprit humain.

Un siècle ne s'était pas écoulé depuis la mort du prophète, que le calife abasside Almanzour, dont le règne s'étend de 754 à 775 de notre ère, se procurait les principales œuvres scientifiques grecques et les faisait traduire en arabe.

Un des premiers auteurs traduits fut Aristote.

Parmi les ouvrages de ce grand philosophe se trouvaient les trois *Éthiques* : la *Morale à Eudémius*, la *Grande Morale* et la *Morale à Nicomaque*, le plus considérable et le plus complet de ces traités, dont les deux autres semblent avoir été seulement l'ébauche.

Honaïn ben Ishaq, le plus laborieux et le plus fertile des traducteurs au service d'Almanzour, mit en arabe les dix livres de la *Morale à Nicomaque*, auxquels il en adjoignit deux, tirés de la *Grande Morale* [1].

Mais les théologiens musulmans, pour donner du crédit à ces enseignements sur un sujet éminemment connexe à la religion et

1) Cf. Wenrich, *de auctorum græcorum versionibus*, Leipzig, 1862.

si propres à compléter les leurs, devaient les présenter sous la forme de développements des quelques versets du Koran où se trouvent des indications sur les vices et les vertus. C'était rentrer, du reste, dans le système général de pédagogie de l'islam.

Ils ne manquèrent pas d'employer ce procédé si commode. Par suite, chez les Mahométans, la morale religieuse résulte d'une coordination des éléments si nombreux fournis par le philosophe de Stagyre et ses commentateurs, et de ceux, beaucoup plus restreints, éparpillés dans le Koran et les recueils de traditions.

§

Parmi les traités consacrés à ce sujet par les écrivains de l'Islam et dont nous avons pu avoir connaissance, nous avons choisi, comme le plus propre à permettre de suivre ce travail d'adaptation, l'opuscule dont nous donnons aujourd'hui la traduction.

L'un des plus méthodiques et des moins chargés parmi ces amplifications subtiles et ténébreuses où se complaisent les écrivains orientaux, d'une étendue relativement restreinte, il offre, en outre, l'avantage de présenter, sur la question, la manière de voir d'auteurs d'époques très diverses.

Publié à Constantinople, en 1297, A. H. (1882), par Méhémet Saïd Effendi, ancien correcteur en chef du *Taqwimi-Vaqaï*, journal qui avait, dès lors, cessé de paraitre, cet opuscule a pour titre : *Akhlaqi-Hamidé*, les « Bonnes Mœurs », par une allusion au nom du sultan Abdul-Hamid, actuellement régnant.

Méhémet Saïd Effendi a, tout d'abord (comme on le verra dans sa préface, reproduite plus loin), traduit en turc l'ouvrage arabe intitulé *Akhlaqi-Azdié*, indiqué par Hadji-Khalfa, n° 281, comme dû à un certain Ahmed-ed-din Abdurrahman ben Ahmed, décédé en l'an 756 de l'hégire, qui correspond à l'année 1355 de l'ère chrétienne.

Puis, au texte ainsi obtenu, il a ajouté, sur les principaux sujets traités, des extraits soit de l'Elhya-el-Ouloum, encyclopédie arabe de l'iman Gazzali, auteur qui vivait en 499 de l'hégire (1106 de J.-C.), soit du commentaire de l'*Akhlaqi-Azdié*, par Tach-Keupru-Zadé, écrivain turc mort en 998 de l'Hégire (1589 de J.-C.).

Il nous a semblé, notamment dans la troisième partie, que

Méhémet-Saïd-Effendi avait ajouté à ces divers éléments des réflexions toutes personnelles.

On a donc ainsi l'œuvre de trois auteurs différents et séparés par un large espace de temps, ce qui permet de se rendre compte de la doctrine des moralistes mahométans pendant une période qui s'étend du XIIe siècle de notre ère jusqu'à nos jours.

§

Des diverses parties de l'ouvrage ainsi formé, celle où l'on retrouve le plus directement la trace de l'influence de la *Morale à Nicomaque* d'Aristote, est le chapitre III de la première partie, où il est traité des facultés intellectuelles en général, chapitre fondamental du système développé ensuite.

Il suffit, pour se convaincre de l'identité de doctrine, de le rapprocher du chapitre VII du livre II de la *Morale à Nicomaque.*

Dans l'un comme dans l'autre ouvrage, la distinction entre les vertus et les vices est établie sur le principe que l'exagération ou l'insuffisance d'une vertu constitue un vice, tandis que cette vertu elle-même réside dans le degré moyen, celui qui offre le juste équilibre entre les deux autres : *in medio veritas.*

Nous pourrions poursuivre, dans le détail, ce rapprochement et d'autres encore, mais il nous suffit d'indiquer ce point principal pour avoir justifié, pensons-nous, l'énoncé que l'auteur grec et ses commentateurs ont fourni aux docteurs musulmans les bases de leur système de morale.

Mais si le traité dont nous donnons la traduction a pris pour point de départ les théories grecques, il leur a donné des développements dont on chercherait vainement la trace dans l'œuvre d'Aristote. Non seulement il est très fortement imprégné de l'esprit islamique, mais encore nombre de ses classifications et de ses définitions nous paraissent appartenir en propre aux moralistes musulmans ; on y retrouve, en effet, toute la subtilité des distinctions propres aux peuples contemplatifs.

Certaines parties présenteront, sans doute, aux lecteurs européens un caractère enfantin de nature à surprendre. Mais il ne faut pas oublier que l'ouvrage, dans la pensée de ses auteurs, s'adresse aux grands comme aux petits et vise au perfectionnement des uns et des autres.

PRÉFACE DE L'ÉDITEUR TURC

Au nom du Dieu clément et miséricordieux.

Louange à Dieu, le maître de l'univers, le salut sur notre seigneur Mahomet, sa famille et tous ses compagnons.

La science de la morale est celle qui a pour objet de modifier favorablement le mauvais naturel de l'homme.

Aussi, notre vénéré prophète a-t-il glorifié la noblesse et les bienfaits de cette science : « J'ai été envoyé, dit-il, pour ajouter aux éminentes qualités de la morale. » Ce hadits est rapporté dans le *Délil Kiafi* (le Guide suffisant).

De son côté, l'illustre iman Gazzali dit dans son *Elyhia* (Revivification) : « Une morale corrompue est une maladie de l'âme qui conduit à la perdition éternelle. Non seulement elle amène la mort corporelle, mais encore elle provoque, parmi les hommes, nombre de maladies, toutes fort différentes. Si elle a cette influence sur les maux et la mort corporels, des règles et des préceptes doivent être observés pour conserver la vie et la santé, car nous devons prendre un soin scrupuleux et de prolonger notre existence et de nous guérir de nos maux. Les règles et les préceptes les mieux établis à l'égard de la morale, doivent donc être suivis avec un zèle soutenu. C'est d'obligation stricte pour tout homme intelligent d'étudier cette médecine d'un genre spécial. »

C'est en vue de faciliter l'étude de cette noble science et de la généraliser, que nous avons traduit en turc l'*Akhlaqi-Azdié*. Si nous avons pris cet ouvrage pour base, nous y avons cependant inséré, selon l'opportunité, des citations du commentaire de Tach-Keupru-Zadé et des extraits de l'*Elyhia-el-ouloum* de l'illustre iman Gazzali.

J'espère que l'*Akhlaqi-Hamidé*, porté au point de perfection qu'il m'a été humainement possible d'atteindre, sera agréé de ceux des lecteurs qui voudront bien se montrer indulgents pour mes fautes.

Méhémet Saïd.

L'AKHLAQI HAMIDÉ, OU LES BONNES MŒURS

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

DIVISIONS DE LA MORALE

Les divisions de la science de la morale dépendent du comment, autrement dit des circonstances de l'action.

Il est admis que l'homme est composé de deux éléments. L'un visible, qui se voit et tombe sous l'action des sens, c'est le corps. L'autre perceptible seulement à l'intelligence, est l'âme, qu'on nomme aussi l'esprit.

Ces deux parties agissent directement l'une sur l'autre. Mais la faculté de comprendre, qui appartient à l'âme, l'emporte de beaucoup sur la faculté de voir, qui appartient au corps. Il faut une action et du corps et de l'âme pour juger, par la quiddité[1], si telle chose est belle ou laide, bonne ou mauvaise.

La condition de quiddité, soit du corps, soit de l'âme, se nomme en arabe *khoulq*, et en turc *khouï*, naturel.

Mais la condition de quiddité, le khouï (naturel), quand il s'applique à l'âme, se nomme indifféremment la quiddité ou la condition normale, quand elle exprime la possibilité, en cas de besoin, d'exercer avec facilité les facultés de parole, d'action, de conception et de jugement.

On appelle bon khouï (bon naturel), la quiddité de l'individu dont le langage est irréprochable et digne de louange, et dont n'émanent que de bonnes actions, même s'il se trouve élevé en dignité. On nomme mauvais khouï (mauvais naturel), celui de l'homme à langage fâcheux, et dont n'émanent que de mauvaises actions.

Il en est ainsi, soit que la personne ne possède la beauté ni des formes corporelles, ni de leurs proportions, soit qu'elle réunisse au degré le plus éminent toutes les perfections extérieures.

1) C'est le terme *quiditas* des scholastiques, l'équivalent lui-même de l'expression τὸ ἦν εἶναι d'Aristote, qui a si fort exercé tous les commentateurs.

CHAPITRE II

UN MAUVAIS NATUREL PEUT-IL ÊTRE AMENDÉ ?

Bien des dictons de notre langue affirment que le mauvais naturel ne peut être modifié, que l'on fasse ou non effort dans ce sens. Tel est celui-ci : « Le mauvais naturel est placé au-dessous de l'âme ; sans arracher celle-ci, tu n'enlèveras pas celui-là. » Et cet autre : « Le naturel ne se peut modifier, parce que l'âme ne se peut remplacer. »

Citons encore à ce propos la parabole suivante : « Si un homme de haute taille ne peut se rapetisser et si un homme de petite taille ne peut se grandir (et il ne s'agit là que d'un état corporel), à plus forte raison nul ne pourra trouver le moyen de modifier sa condition intellectuelle (*khouï*) et de détruire chez lui, par des réflexions morales, soit la colère, soit la sensualité. L'homme de taille élevée en a fait l'épreuve, il est resté de même malgré tous ses efforts. A son exemple, comprenons que la complexion corporelle comme le caractère moral (*khouï*) de l'homme, sont choses immuables et inséparables de sa personne ; s'efforcer d'accomplir cette séparation, c'est perdre inutilement son temps. Qui s'applique à retirer de son cœur ses inclinations naturelles, cherche son anéantissement ; certes, ce n'est point là un but à poursuivre.

Les arguments ainsi mis en avant ne sont ni justes, ni dignes d'être pris pour règle de conduite. L'opinion des docteurs les plus autorisés n'a jamais varié sur ce point : ils admettent universellement la possibilité de modifier le naturel (*khouï*), il en est de même de la tradition sacrée du Chéri. En effet, le plus véridique des hommes, notre maître (Mahomet), dit : « J'ai amélioré mon naturel (*khouï*). » Nous devons nous incliner devant cette parole ; c'est un devoir de le faire si nous voulons rester dans le droit chemin.

Sans doute, le levain de la colère et de la sensualité ne se peut faire disparaître, même seulement en apparence, chez celui qui exerce le suprême pouvoir. Dans ce cas, nous admettons les énoncés des partisans de l'imperfectibilité, exposés ci-dessus. Mais il n'en est pas de même pour ceux qui reçoivent des ordres : la modification est possible chez eux.

Si l'énoncé que nulle modification ne peut être apportée au caractère est combattu par le texte véridique de la loi sacrée que nous avons cité, il l'est plus encore par l'expérience. Combien ne voit-on pas d'enfants méchants se modifier, et, sous l'influence de l'éducation reçue de leur maitre, dépouiller leur fâcheux naturel?

Pourquoi refuser la faculté de modification de caractère à l'homme, quand nul n'ignore que c'est chose courante chez les animaux? Ainsi le faucon et l'épervier ont coutume de déchirer le gibier, et de le déchirer pour s'en nourrir; il en est de même des chiens; cependant, au moyen de l'éducation, ces instincts naturels (*khouï*) s'effacent et ces animaux rapportent leur gibier au chasseur. Ainsi les chevaux, accoutumés à errer en liberté dans les montagnes, arrivent, grâce à l'éducation reçue dans le haras, à obéir à leur cavalier et même à s'habituer à porter des fardeaux.

Les hommes de savoir donnent encore d'autres raisons en faveur de la possibilité de modification du naturel :

Si aucun changement ne peut être apporté au naturel, alors pourquoi donne-t-on donc des précepteurs aux jeunes gens?

Pourquoi leurs instituteurs et autres maitres, en vue de les corriger, leur adressent-ils donc des observations et des réprimandes?

En un mot, la loi sacrée, l'expérience et l'unanimité des sages, démontrent que le caractère est modifiable et perfectible.

Notre illustre iman Gazzali donne, à l'appui de cette opinion, des arguments encore plus probants :

« Il est professé, dit-il, deux opinions au sujet du genre humain.

« Les uns prétendent que l'action de l'homme ne peut pas plus s'exercer sur les cieux et les astres que sur son extérieur ou son intérieur, sur les membres de son corps que sur sa nature, en un mot, qu'il nait avec un naturel absolument achevé, et que nul travail ne peut y apporter de modification.

« D'autres affirment que l'homme le plus défectueux à sa naissance trouve en lui-même une force suffisante pour atteindre ultérieurement, au moyen de l'observance de règles, à la perfection et qu'il en est arrivé ainsi pour plusieurs qui s'y sont soumis.

« Par le noyau de datte on peut, il est vrai, juger de quelle nature est l'arbre et son fruit, mais il n'en est pas de même de

l'homme, car si on lui ajoute l'éducation, on fera pour lui ce qui n'est pas possible pour le dattier, et il ne sera plus ce qu'il était au moment de sa naissance.

« Voilà comment ce qui était, chez l'homme, comme une semence, peut être modifié si bien par sa propre volonté que, comme il est arrivé à plusieurs, toute trace de violence ou de concupiscence a si bien disparu après plusieurs années, qu'on n'en peut plus trouver chez le sujet le moindre vestige. Car s'il veut suivre sa volonté et s'il n'en a plus le pouvoir, et s'il fait des efforts pour se modifier, tout obstacle disparaitra pour lui et il se conduira lui-même avec autant de facilité qu'un cheval à la main. »

En vérité, au moyen de ces règles, nous assurons notre délivrance, notre vie et notre salut.

Toutefois, la morale ne saurait, à elle seule, changer chacun au point que tous soient également justes et droits, car nous suçons chacun, avec le lait, une capacité différente : les uns ont naturellement une compréhension lente et les autres une rapide.

CHAPITRE III

DES FACULTÉS INTELLECTUELLES EN GÉNÉRAL

Nous voyons, d'après ce qui a été dit plus haut, que les personnes d'une compréhension rapide peuvent acquérir un bon naturel (*khouî*) par le moyen des facultés intellectuelles.

Pour se perfectionner, elles doivent cultiver trois facultés ; ce sont la faculté compréhensive ou intelligence, la faculté combattante ou colère, et la faculté d'absorption ou avidité. De ces facultés l'une est, pour l'individu, cause d'avancement, l'autre cause de perdition, et la troisième cause de gain.

Le principe de l'intelligence est ce qui distingue l'homme des animaux, c'est pourquoi on l'appelle « le roi de l'âme. » Cette cause de perdition, qu'on nomme la colère, est dite « le lion de l'âme, » et cette cause de gain, qu'on nomme l'avidité, est dite « la bête de l'âme. » De ces trois facultés, la première seule est spéciale à l'homme, mais les deux autres lui sont communes avec les animaux.

De chacune d'elles, il y a l'équilibre ou juste mesure, l'excès et l'insuffisance.

De l'intelligence, le juste équilibre est la sagesse, laquelle, si l'on s'en rapporte à l'iman Gazzali, consiste à discerner dans les paroles la vérité du mensonge, dans les opinions le solide du futile, dans les actions les bonnes des mauvaises, et, dans l'examen d'une question, à montrer, avec facilité, science et savoir-faire. L'excès de l'intelligence est la ruse ou malice diabolique, tandis que son insuffisance se nomme sottise.

De la colère, la juste mesure est le courage, l'excès la témérité et l'insuffisance la lâcheté, autrement dit la pusillanimité.

De l'avidité l'état parfait est l'abstinence, l'excès est dans un sens la gourmandise, et dans l'autre la débauche ; l'insuffisance est le dégoût, autrement dit la satiété.

Dans chacune de ces facultés, on considère comme louable et noble le degré moyen, savoir la sagesse, le courage et l'abstinence pour elles trois, et l'on regarde comme blâmables et bas, les six extrêmes qui sont la ruse et la sottise, la débauche et le dégoût, la témérité et la lâcheté.

Dans son commentaire, Tach-Keupru-Zadé s'exprime comme suit :

« L'insuffisance de la faculté compréhensive, la sottise, et l'excès de la colère comme de l'avidité, c'est-à-dire la témérité et la débauche, sont également blâmables. Il résulte nécessairement de cet accord que l'excès d'intelligence, soit la ruse, est aussi blâmable que l'insuffisance de la colère et de l'avidité, qui sont la lâcheté et le dégoût. Il n'y a là aucune contradiction.

« De cet énoncé, il ressort directement que le degré intermédiaire est digne de louange et d'éloges, et que le dégoût et la débauche, qui ne sont point compris dans la moyenne, mais se trouvent en dessous, sont, pour ce motif, rejetés par les hommes comme blâmables.

« De ce que l'excès de l'intelligence et de la faculté compréhensive aboutit à la ruse, on en est venu à dire qu'à celui qui ne possède ni la sagesse, ni la perfection de la science, échoit la sainteté, don digne d'éloge et de louange. Voilà, nous dit-on ironiquement, la ruse dont vous parlez.

« S'exprimer ainsi, c'est prendre à contresens l'explication donnée, et commettre une erreur. En effet, il ne saurait y avoir excès de discernement chez celui qui ne sait pas diriger sa volonté par cette même faculté. L'énoncé ci-dessus n'est donc ni probant, ni

concluant; qui s'y fie se trouve rejeté, sans doute possible, et par cet argument sans acuité et dénué de justesse, dans les voies de perdition.

« Il nous suffit, pour prouver cette manière de voir, de rappeler que la sainteté est l'état le plus élevé de la perfection et de la vertu, ce qui suppose une intelligence en parfait équilibre. Celui qui, comme certains philosophes, prohibera les vertus et niera les choses de la vie future, sera rejeté comme eux, et nul effort de pensée dans ce sens ne fera qu'il y ait possibilité de discussion sur ce point, en présence de la Révélation Divine, qui accorde les faveurs du Très-Haut et désigne quels seront les compagnons de Dieu. »

Les qualités moyennes et celles extrêmes étant ainsi divisées en deux groupes, les unes au nombre de trois et les autres de six, selon leur quiddité, il sera facile de distinguer les mauvaises et les ignobles des autres.

Par suite, tel pourra arriver à la sagesse et par sa science l'emporter dans la discussion sur les plus savants; tel autre, en suivant la ligne tracée, s'étudiera lui-même à améliorer son naturel, de façon à devenir courageux, dans le dessein de se faire une réputation parmi les hommes, ou encore d'obtenir le butin qui tombe sous la main du brave; tel encore préférera s'attacher à l'abstinence et la mettra au-dessus des plaisirs de la volupté en vue soit des hautes récompenses de la vie future, soit d'acquérir bonne renommée en ce monde. Mais qui néglige ce chemin qui conduit à la fois à la sagesse, au courage ou à l'abstinence, tombera dans la bassesse et l'avilissement et s'éloignera de plus en plus des actions louables.

CHAPITRE IV

DE LA SAGESSE

Il n'est pas facile de dénombrer toutes les façons dont naissent les qualités de sagesse, de courage et d'abstinence. Les ouvrages de morale se contentent d'indiquer les principales et les plus connues, de la manière suivante :

La sagesse prend naissance de sept vertus :

1° La pureté d'âme, qui consiste à attendre de la faveur de Dieu, sans trouble ni inquiétude, ce que l'on désire ;

2° La rectitude d'intelligence, qui consiste à penser que la chose la plus nécessaire et la plus indispensable est la droiture de l'âme ;

3° La finesse, qui nous fait considérer comme de primordiale importance de préparer notre âme à une prompte ou prochaine mort ;

4° La bonne intention, c'est-à-dire de chercher à pénétrer, selon ses moyens, les vérités fondamentales de chaque chose, autrement dit s'efforcer de s'instruire, tant de l'intérieur que de l'extérieur, de ce qui n'a point encore été pénétré ;

5° La facilité d'étude, qui consiste, au moyen d'une application et d'un effort constants, à expliquer ce qui n'a point été jusqu'alors compris ;

6° La mémoire, qui consiste à conserver les connaissances acquises et à se les assimiler ;

7° La divulgation, qui consiste à mettre en lumière ce qu'on a gravé dans sa mémoire.

CHAPITRE V

DU COURAGE

Le courage prend naissance de onze vertus :

1° Considérer l'opulence, la pauvreté, la grandeur et la petitesse, comme choses indifférentes ; c'est la hauteur de vue ;

2° Rester indifférent à l'égard de ce qui arrive ou n'arrive point dans le monde ; c'est l'élévation de pensée ;

3° Résister aux peines et aux tribulations ; c'est la fermeté ;

4° Ne manifester ni trouble ni émotion quand l'on se trouve en des circonstances propres à inspirer la crainte et la terreur ; c'est la vaillance ;

5° Conserver sa liberté d'esprit en présence de la violence et de la contrainte par la force ; c'est le calme ;

6° Procéder dans les discussions et les contestations avec une sage lenteur ; c'est la tranquillité ;

7° Témoigner du respect aux inférieurs doués de vertus, de biens ou de fonctions ; c'est l'humilité ;

8° Mériter une mention flatteuse dans les affaires les plus difficiles, et les conduire à une heureuse réussite en y mettant tous ses soins ; c'est l'habileté ;

9° Affaiblir la sensualité par le moyen d'actions bonnes et d'heureux augure; c'est la prévision ;

10° Se garder et se préserver de toute faute contre l'honneur ou la religion; c'est la dignité ;

11° S'attrister des malheurs ou des chagrins qui arrivent à autrui; c'est la commisération.

CHAPITRE VI

DE L'ABSTINENCE

L'abstinence naît également de onze vertus :

1° S'abstenir de commettre, soit d'entraînement, soit de propos délibéré, les fautes qualifiées de turpitudes par la loi sacrée ; c'est la pudeur ;

2° Résister aux mouvements de violence qui agitent l'esprit ; c'est la patience ;

3° Dans l'âge où l'on est agité des désirs de la concupiscence, se tenir, de propos délibéré, dans la réserve ; c'est la retenue ;

4° Se garder de toute injustice ou tromperie, en vue de s'approprier l'argent d'autrui, dût-il être dépensé dans un but louable ; c'est la délicatesse ;

5° Se contenter de ce qu'on a ; c'est la sobriété d'esprit ;

6° Poursuivre le but qu'on se propose avec une sage lenteur ; c'est la gravité ;

7° Etre disposé à trouver à chaque action un but juste, intelligent ou raisonnable ; c'est la bienveillance ;

8° Louer les bonnes qualités d'autrui ; c'est l'aménité ;

9° Dans ce qu'on fait se montrer assidu à n'être qu'agréable ; c'est la circonspection ;

10° Savoir déterminer et indiquer en toute occurrence d'affaires et selon l'opportunité, la marche à suivre pour la mise en ordre et le succès ; c'est l'organisation ;

11° Selon les circonstances et les hommes, savoir donner ce qui est convenable ; c'est la générosité.

CHAPITRE VII

DE LA GÉNÉROSITÉ

La générosité se compose, à son tour, de six qualités différentes :

1° Donner de bon cœur et avec facilité; c'est la libéralité;

2° Subvenir aux besoins d'autrui avant de satisfaire à la dépense de ses propres nécessités ; c'est la préférence (charité);

3° Offrir comme en se jouant ce qu'on donne; c'est l'adresse;

4° Abandonner aux amis comme aux ennemis ceux de vos biens qui les éblouissent ou les occupent; c'est la grâce;

5° Faire des largesses, même quand elles ne sont point obligatoires; c'est la munificence;

6° S'abstenir de négliger les choses nécessaires; c'est l'attention[1].

Voilà comment s'acquièrent, selon ce qui vient d'être dit, les trois principales facultés de l'âme humaine : la sagesse, le courage et l'abstinence.

De ces vertus moyennes, autrement dit des parties du milieu (les qualités extrêmes étant désignées sous les épithètes d'insuffisantes et d'excessives), nous avons détaillé les différents modes. Nous avons enfin essayé de faire comprendre par nos explications l'ensemble de ce qui les concerne. Maintenant, nous allons commencer à parler de la justice et de ses diverses nuances.

1) Elle consiste, dit le traducteur turc, à ne point négliger pendant un certain délai, ne fût-ce qu'une journée, de faire remettre à autrui ce qu'il compte avoir, de façon à ne point lui laisser perdre espoir.

CORRESPONDANCE

Nous avons reçu de M. *Clermont-Ganneau* la lettre suivante, que nous nous empressons de communiquer à nos lecteurs.

Paris, 30 juillet 1887.

Monsieur le Directeur,

M. Carrière s'est chargé de présenter au public français, par l'intermédiaire de votre *Revue* [1], le travail qu'ont fait paraître l'année dernière MM. Smend et Socin sur la stèle de Mésa. Dans ce premier article, il admettait sans réserve, et comme des faits désormais hors de conteste, les progrès considérables que les deux savants allemand et suisse annonçaient solennellement avoir fait faire au déchiffrement du texte. Cet arrêt, basé uniquement sur le jugement rendu en leur propre faveur par les parties intéressées elles-mêmes, n'en était, pour ainsi dire, qu'une homologation signée les yeux fermés et tendant à le rendre exécutoire en France; il prouve surtout l'entière confiance que les deux professeurs de Tubingue et de Bâle ont su inspirer à M. Carrière. Peut-être, cependant, eût-il gagné à être appuyé de quelques considérants, après examen sur pièces originales, des points en litige, par le critique qui, sans autre forme de procès, l'a si facilement revêtu de son *exequatur*. Pour être équitable, un tel jugement doit au moins être contradictoire, et il ne suffit pas, pour condamner ainsi les gens au pied levé — c'est de moi qu'il s'agit, — d'opiner du bonnet sur l'ouï d'une simple plaidoirie, fût-elle en allemand.

En publiant mon mémoire en réponse à « ces Messieurs » [2], j'espérais fournir à M. Carrière les moyens et l'occasion de revenir utilement, avec un supplément

1) Sept.-octobre, 1886, p. 238.

2) Cette expression, parfaitement correcte, dont j'ai dû me servir pour plus de brièveté dans mon mémoire pour désigner couramment mes honorables contradicteurs, a le don de déplaire à M. Carrière, qui me la reproche assez aigrement. J'en suis fâché, mais je trouve qu'il est vraiment bien chatouilleux sur le chapitre de ce qui touche à ses clients. Tout le monde n'a pas, comme lui, l'avantage d'entretenir avec eux des relations autorisant l'emploi de formules plus intimes. Celle-ci m'a paru commode, ne lui en déplaise, je continuerai d'en user, le cas échéant.

d'information, sur une question qu'il s'était, à mon sens, trop empressé de présenter comme définitivement tranchée. Il le qualifie, dans le nouvel article qu'il veut bien lui consacrer, « de sévère et de pas toujours juste. » Me permettra-t-il de lui retourner le compliment? Je n'ai malheureusement pas le don, paraît-il, d'inspirer autant de confiance à M. Carrière que mes deux savants contradicteurs. Entre leurs affirmations et les miennes, il n'a pas un moment d'hésitation. Son siège est fait ; il confirme purement et simplement son jugement antérieur : « Dans leur ensemble, dit-il, les améliorations introduites (par ces messieurs) dans le déchiffrement du texte de l'inscription moabite ne sont pas atteintes par la rigoureuse épreuve à laquelle elles viennent d'être soumises. » Pas atteintes dans leur ensemble ? que faut-il entendre par là ? Il ne saurait s'agir, dans une étude de cette espèce, que d'un « ensemble » de détails. Or, M. Carrière est forcé de reconnaître que « certaines de mes observations ont une base plus solide » et que « plusieurs sont même de nature à remettre en question des lectures fort séduisantes. » Sur nombre de points, en effet, j'ai pu donner des démonstrations d'ordre matériel qui sont sans réplique et qui établissent que MM. Smend et Socin ont fait absolument fausse route. L'on n'est donc pas fondé à dire que « l'ensemble » de leurs allégations n'est pas atteint, puisque, du demi-aveu même du critique, un bon nombre l'est, et qu'en pareil cas, un ensemble c'est un total. De plus, ces messieurs ont fourni, par ces méprises, acquises à la cause, la mesure générale de leur prétendue infaillibilité visuelle.

Sur d'autres points, où l'on ne pouvait démontrer aussi objectivement la matérialité de l'erreur, j'ai dû me borner à opposer lecture à lecture, disant moi-même qu'il y avait là une affaire d'équation personnelle sous le rapport des facultés visuelles, et que nous ne pourrions être départagés que par des tiers. Mais, ayant surabondamment prouvé, par ailleurs, que ces Messieurs étaient, tout comme d'autres, fort capables de voir et de lire mal, j'estimais qu'entre leurs affirmations et les miennes, affirmations garanties des deux parts par une même « probité scientifique », un arbitre impartial devait, jusqu'à plus ample informé, tenir la balance égale, du moment surtout qu'il ne jugeait pas au fond et qu'il n'essayait pas de se faire une opinion par lui-même. « Rien ne prouve, dit cependant M. Carrière, que MM. Smend et Socin ne voient pas mieux que M. Clermont-Ganneau. » — Il eût été au moins courtois, sinon équitable, d'exprimer l'autre terme de l'alternative. « On le saura, ajoute M. Carrière, quand quelques dizaines d'épigraphistes se seront appliqués à l'étude de la stèle. » En attendant, il octroie, par présomption, à mes contradicteurs, le bénéfice de l'*uti possidetis*, et, jusqu'à preuve du contraire, c'est moi qu'il tient en suspicion.

Et pourquoi M. Carrière, qui s'érige, au regard du public français, en juge souverain de ce débat, n'a-t-il pas donné l'exemple de cette vérification du texte ? Les documents originaux sont, depuis des années, à sa disposition,

comme à celle de tout le monde. Puisqu'il se mêlait de prononcer entre nous, l'équité lui faisait un devoir de contrôler au moins quelques-uns de nos dires contradictoires avant de me donner, ou, ce qui est pis encore, d'avoir l'air de me donner tort à priori. Tant qu'il n'aura pas pris cette peine, je le récuse, et je proteste contre des conclusions dépourvues d'autorité et de sanction, ayant l'inconvénient, grave à mon point de vue, de laisser dans l'esprit de ceux, trop nombreux, qui n'iront pas les contrôler, une impression défavorable, d'autant plus difficile à dissiper qu'elle échappe, par le vague même des griefs formulés, ou plutôt sous-entendus, au correctif d'une discussion scientifique, et qu'il en restera toujours quelque chose.

Je ne veux pas croire que ce soit là le but visé par M. Carrière, mais il risque de l'atteindre, et l'on comprendra que je ne me soucie pas de rester sous ce coup. Là où perce tout à fait le parti pris de M. Carrière, c'est dans la phrase suivante :

« Le progrès réalisé par eux, est reconnu par tous les savants compétents en la matière qui ont eu à s'occuper de leur publication. »

Cette affirmation est inexacte ; je me permettrai de lui opposer des faits significatifs, que M. Carrière n'a pas le droit d'ignorer, et qu'il était de son devoir de faire connaître à ses lecteurs. Dans le numéro même de cette *Revue* contenant l'article de M. Carrière, figure au « Dépouillement des périodiques » la mention d'un article publié par M. Renan, dans le numéro de mars du *Journal des Savants*, sur la brochure de MM. Smend et Socin. J'y relève quelques passages propres à édifier les lecteurs sur la valeur des assertions de M. Carrière :

« Les discordances viennent, soit de lectures et d'explications nouvelles, auxquelles MM. Smend et Socin prêtent une certitude qu'elles n'ont pas toujours, soit d'hypothèses anciennes qui avaient été écartées, et que les deux savants voudraient mettre à la place des explications qui semblaient avoir prévalu. Les séries de lettres que MM. Smend et Socin croient avoir gagnées sur les lignes maltraitées, notamment vers le bas de l'inscription, sont presque toutes sujettes au doute.

« .... Les hypothèses qu'ils proposent, et auxquelles ils décernent un peu trop uniformément le brevet de certitude.....

« Elle montre (la publication de ces Messieurs) avec quelle réserve il faut s'annoncer comme apportant, en pareille matière, des résultats nouveaux.... Un résultat consolant, du moins, c'est que, si le travail de MM. Smend et Socin ajoute peu de chose à ce que l'on savait, il n'ébranle aucun des résultats acquis. »

Si l'avis du grand maître des études d'épigraphie sémitique en France qui, lui, a pris la peine, avant de se prononcer, de « revoir » sur les documents originaux « les endroits qui ont un intérêt majeur pour la critique », n'est pas suffisant aux yeux de M. Carrière, j'en puis produire un autre qui, étant don-

nées ses prédilections, aura peut-être plus de poids pour lui. Avant même la publication de mon mémoire, M. Noeldeke, dans le *Literarisches Centralblatt* (8 janvier 1887), a élevé contre plusieurs des amendements, et non des moindres, proposés par MM. Smend et Socin, de sérieuses objections. La lecture de mon mémoire, ainsi que cela résulte d'une lettre que l'éminent savant a bien voulu m'adresser, n'a fait que fortifier et augmenter ses doutes. J'ajouterai que mon mémoire est, jusqu'à ce jour, demeuré sans réplique de la part de ceux mêmes à qui s'adressait cette réponse. M. Carrière, qui paraît être fort avant dans les confidences des deux savants pour lesquels il a pris si délibérémment fait et cause contre moi, pourra peut-être nous dire ce qu'ils en pensent. En attendant, le résultat le plus clair du travail de MM. Smend et Socin, c'est, en introduisant arbitrairement, dans le texte de l'inscription de Mésa, des formes inadmissibles, qui sont de vrais monstres philologiques, d'avoir provoqué l'élucubration insensée de M. Löwy, auquel leurs fausses lectures ont fourni des armes pour une attaque en règle contre l'authenticité du monument [1]. L'on avouera que l'on peut rendre à la science de meilleurs services.

Comptant sur votre impartialité, je vous serais obligé, Monsieur le Directeur, de vouloir bien mettre sous les yeux de vos lecteurs, afin d'éclairer leur religion, ces observations, que je crois devoir vous adresser, dans l'intérêt de la vérité, après avoir pris connaissance des deux articles de votre collaborateur.

Veuillez agréer, etc....

CLERMONT-GANNEAU.

Notre collaborateur, M. *Carrière*, après avoir pris connaissance de la lettre de M. Clermont-Ganneau, nous adresse les lignes suivantes :

En annonçant dans la *Revue* le travail de MM. Smend et Socin sur le texte de l'inscription de Mésa, j'ai dit le bien que j'en pensais et que j'en pense encore. C'était, paraît-il, — mais combien j'étais loin de m'en douter ! — « condamner au pied levé » M. Clermont-Ganneau qui, depuis une dizaine d'années, gardait le silence sur la question. En composant le mémoire dont j'ai rendu compte dans le précédent numéro de la *Revue*, M. Clermont-Ganneau espérait me fournir « les moyens et l'occasion » de revenir « utilement » sur un jugement trop hâtif ; j'aurais dû dire, par exemple, que décidément « ces Messieurs » avaient perdu leur temps à examiner la stèle moabite et que, tout bien con-

1) *The Scottish Review*, avril 1887 : *The apocryphal character of the Moabite Stone.* — Voir ma réponse dans *The Contemporary Review*, août 1887 : *The Moabite Stone.*

sidéré, il fallait avoir la berlue pour lire sur le monument des lettres ayant échappé à la perspicacité du premier déchiffreur. Cela, je ne l'ai point dit, il m'était impossible de le dire, parce que c'eût été inexact à mes yeux. Je n'ai pas été trop loin en affirmant que MM. Smend et Socin avaient fait faire un progrès considérable à l'établissement du texte de l'inscription ; j'ai peut-être usé de mansuétude dans l'appréciation du dernier mémoire de M. Clermont-Ganneau. Les lecteurs de la lettre ci-dessus seraient sans doute for étonnés si je m'accordais le malin plaisir de signaler les divers passages de l'inscription où M. Clermont-Ganneau reconnaît lui-même — sans y mettre de bonne grâce, il est vrai, — que « ces messieurs » ont *vu* mieux que lui, et qu'il *voit* maintenant des choses qu'il *ne voyait pas* auparavant : je sais des savants qui en auraient tiré facilement la matière d'une bonne demi-douzaine de communications académiques, intéressantes d'ailleurs. Mais M. Clermont-Ganneau, par le ton de sa polémique et le caractère des insinuations qui émaillent sa lettre, m'interdit tout colloque scientifique avec lui, pour le moment du moins. Si jamais j'ai à faire preuve de mes sentiments patriotiques, je choisirai, en ce qui me concerne, un autre terrain qu'un problème d'épigraphie. En attendant, il est inutile d'introduire dans une question semblable des procédés de discussion dignes tout au plus de quelque membre farouche de la Ligue des patriotes. Il serait peut-être préférable de méditer les sages paroles de Cicéron : *Utinam tam facile vera invenire possem quam falsa convincere.*

Greuville, 14 août 1887.

A. Carrière.

CHRONIQUE

FRANCE

L'Égypte ancienne et la franc-maçonnerie. — On sait qu'il existe des traditions d'après lesquelles la franc-maçonnerie moderne se rattache à d'antiques associations juives et païennes. Tantôt ce sont les constructeurs du temple de Salomon que l'on salue comme fondateurs de la franc-maçonnerie ; tantôt encore ce sont les mystères des associations religieuses païennes qui passent pour avoir fourni le modèle des initiations maçonniques. Dans un livre publié en 1863 par un membre du conseil de l'ordre, le *Cours oral de franc-maçonnerie symbolique*, on peut lire de longs développements sur la parenté entre les mystères anciens et modernes et l'énoncé formel de cette thèse que la franc-maçonnerie a peut-être son origine dans les antiques initiations égyptiennes ; dans tous les cas le caractère de ces initiations y est présenté comme le modèle dont il faut s'inspirer. Et ce qu'il y a de plus curieux, c'est qu'au commencement de notre siècle les rites pour l'initiation maçonnique furent réellement modifiés, sous l'influence de semblables croyances, de manière à les rapprocher davantage des pratiques usitées dans les anciens mystères.

Il est inutile d'ajouter que ces rapprochements sont factices et que les traditions que l'on invoque pour les justifier sont légendaires. Les francs-maçons n'en sont pas dupes. Aussi le Conseil de l'ordre du Grand-Orient a-t-il chargé l'un des frères d'exposer devant ses collègues les résultats des recherches scientifiques modernes sur la civilisation et la religion égyptiennes, afin de dissiper les idées erronées qui peuvent encore avoir cours dans le monde maçonnique sur les origines égyptiennes de l'institution. Cette tâche a été confiée à M. Paul Guieysse, maître de conférences à l'École des Hautes Études. Sa conférence intitulée l'*Égypte ancienne et la franc-maçonnerie* a paru dans le *Bulletin* du Grand-Orient de France et en tirage à part, à l'Imprimerie maçonnique. M. Guieysse donne un exposé très succinct, mais très clair, de la civilisation et de la religion égyptiennes, et distingue nettement la religion alexandrine avec ses mystères à l'époque ptolémaïque et romaine de l'ancienne religion égyptienne.

Congrès des Sociétés savantes de 1888. — Parmi les questions adoptées provisoirement par le comité pour le Congrès des Sociétés savantes de 1888, nous relevons les suivantes qui touchent à l'histoire ecclésiastique : 1° liturgies locales antérieures au XVIIe siècle ; 2° étude des anciens calendriers ; 3° origine et règlements des confréries et établissements charitables antérieurs au XVIIe siècle ; 4° étudier l'origine, la composition territoriale et les démembrements successifs des fiefs épiscopaux au moyen âge ; 5° jeux et divertissements publics ayant un caractère de périodicité régulière se rattachant à des coutumes anciennes religieuses ou profanes, tels que la fête des fous et des innocents, la fête de l'abbé de la jeunesse, le jeu de soule, le jeu de la tarasque, les feux de Saint-Jean, la fête de Gayant, etc.; 6° étudier quels ont été les noms de baptême usités, suivant les époques, dans une localité ou dans une région, en donner autant que possible la forme exacte et rechercher quelle peut avoir été la cause de leur vogue plus ou moins longue ; 7° étude sur le culte des saints, la fréquentation des pèlerinages et l'observation de diverses pratiques religieuses au point de vue de la guérison de certaines maladies.

ANGLETERRE

Publications. — Le Comité de la fondation Hibbert publie un nouveau volume de M. Wallis, de Cambridge, intitulé *The cosmology of the Rigveda*. Il annonce aussi la publication des conférences faites cette année à Londres et à Oxford, par M. Sayce, sur la religion de l'Assyrie et de la Babylonie. Celles de M. Rhys, prononcées en 1886, n'ont pas encore paru, à cause de la maladie prolongée de l'auteur.

— Sous le titre de *Pagan pearls*, M. Elliot Stock annonce la publication de préceptes moraux provenant d'auteurs non chrétiens.

— Il est question de fonder en Angleterre une nouvelle revue, les *Analecta liturgica*, consacrée à l'histoire des liturgies, des rituels et à la réimpression de documents liturgiques d'accès difficile.

— M. G. *Maspero* a été nommé docteur honoraire de l'Université d'Oxford.

ALLEMAGNE

Publications. — *Theologischer Jahresbericht*. Le sixième volume de cette excellente publication, résumant la littérature théologique de l'année 1886, vient de paraître chez Reichardt à Leipzig (1 vol. gr. in-8 de x et 528 p.). Nos lecteurs savent que ce recueil, fondé par le professeur Pünjer, a été repris depuis deux ans par M. Lipsius, l'éminent professeur de l'Université de Iéna. Le volume pour 1886 mérite tous les éloges que nous avons déjà décernés à celui qui était consacré à la littérature théologique de 1885. Ce sont les mêmes collaborateurs qui ont apporté le concours de leur érudition ; il y règne la même impartialité, le même ton objectif qui distinguaient avantageusement les volumes précédents. Ce répertoire, dont l'usage est encore facilité par un index

détaillé, est indispensable à tous ceux qui s'occupent de théologie, de philosophie ou d'histoire religieuse. Le directeur, M. Lipsius, rend compte des travaux sur la philosophie de la religion, l'apologétique, la dogmatique ainsi que des ouvrages de nature encyclopédique. Son résumé est un modèle du genre et témoigne d'une lecture prodigieusement variée et abondante. Les ouvrages sur l'Ancien Testament sont présentés par M. Siegfried, ceux relatifs au Nouveau Testament par M. Holtzmann (de Strasbourg). L'histoire ecclésiastique est partagée entre MM. Lüdemann (jusqu'au concile de Nicée), Böhringer (jusqu'à la Réformation), Benrath (de 1517 à 1700), Werner (jusqu'à nos jours), tandis que M. Nippold s'est réservé, sous le titre assez vague de « choses interconfessionnelles » les écrits relatifs aux rapports réciproques des églises contemporaines et à leur développement intrinsèque. M. Marbach s'occupe de l'éthique, M. Ehlers de la théologie pratique, M. Seyerlen du droit canon et des constitutions ecclésiastiques, M. Kind des associations religieuses et des missions, M. Dreyer de la littérature d'édification et M. Hasenclever de l'art ecclésiastique.

L'histoire des religions a été confiée, comme l'année précédente, à M. K. Furrer, de Zurich. Ce n'est pas nous qui nous en plaindrons. L'honorable critique témoigne trop de bienveillance à la *Revue de l'Histoire des Religions* pour que nous ne lui en soyons pas reconnaissants. Il est précieux pour nous de recevoir de pareils encouragements d'un juge absolument désintéressé dans un recueil comme le *Theologischer Jahresbericht* et de trouver ici, comme en Belgique, en Hollande, en Amérique, en Italie, une complète approbation de l'initiative que le gouvernement français a prise en fondant l'enseignement public de l'histoire des religions. Les critiques malveillantes de quelques mécontents en France même ne sauraient faire oublier cet accord significatif des esprits indépendants à l'étranger.

— *A. Müller. Der Islam im Morgen-und Abendland*, II (Berlin, Grote, 1887, gr. in-8 de 686 p.). C'est la seconde partie d'une histoire complète de l'Islam qui fait partie de l'Histoire universelle en traités particuliers publiée par M. W. Oncken. Elle complète dignement la première partie que nous avions déjà signalée avec éloges. Le second volume est consacré à l'histoire des musulmans chez les Perses, en Turquie, aux Indes, en Espagne et dans l'Afrique occidentale. La nature de la collection à laquelle l'auteur était appelé à collaborer l'a obligé à s'occuper plus particulièrement de l'histoire politique et militaire des adeptes de l'Islam, mais il n'a pas négligé la civilisation et la religion islamiques. Cet ouvrage est ce que nous avons jusqu'à présent de plus complet sur l'Islam. Il est seulement regrettable que l'auteur ait passé tout à fait sous silence les musulmans des Indes néerlandaises.

— *Revues nouvelles*. Au nombre déjà trop considérable des revues existantes il faut ajouter deux nouveaux recueils périodiques allemands. A dater du commencement de 1887, M. *A. de Waal* publie une revue d'histoire et d'archéologie

ecclésiastiques qui paraîtra tous les trois mois à Rome et à Fribourg en Brisgau (Herder) sous le titre de *Römische Quartalschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte*. La première livraison a déjà paru (gr. in-8 de 112 p. et 3 pl.)

— D'autre part, l'histoire de la philosophie qui ne possédait pas encore d'organe spécial en Allemagne, en aura un à partir du mois d'octobre prochain, l'*Archiv für Geschichte der Philosophie* (Berlin-Reimer). Cette revue paraîtra quatre fois par an, sous la direction de M. Ludwig Stein, de Zurich, avec le concours de MM. Edouard Zeller, Diels, Dilthey et Erdmann. Elle contiendra des articles de fond et des comptes rendus critiques. Le bulletin des travaux français sur l'histoire de la philosophie sera fait, en français, par M. P. Tannery, de Tonneins. Prix de l'abonnement 12 marks par an.

— L'Académie des sciences de Berlin a attribué 1200 marks au professeur Bezzenberger, de Kœnigsberg, pour la publication du travail de Mannhardt sur la mythologie prusso-lettone.

BELGIQUE

Le baron Kervyn de Lettenhove. Les Huguenots et les Gueux. Etude historique sur vingt-cinq années du XVIe siècle (1560-1585). — Bruges, Beyaert-Storie, 1883-1885, 6 vol. in-8. — M. le baron Kervyn de Lettenhove a terminé le grand ouvrage auquel il a consacré de longues années de recherches et de travail. Nous n'en avons pas encore parlé dans cette Revue, parce qu'il est très délicat d'apprécier un travail de ce genre, où le fanatisme religieux et l'érudition historique se combinent à haute dose, quand on part d'un point de vue entièrement différent, à moins de se livrer à une revision minutieuse de tous les documents utilisés par l'auteur. Ce travail de revision a été fait par M. *E. Marcks* qui vient de publier ses conclusions dans un excellent article de la *Revue historique* (t. XXXIV, p. 369 à 382). Nous relevons dans cet article les lignes suivantes qui résument le jugement de ce critique autorisé : « Des erreurs de détail ont été relevées plus haut ; il s'en rencontre beaucoup chez M. K., et elles ont pour cause, outre le manque de calme et d'esprit critique, trop souvent la légèreté et la négligence. D'après tout cela, je ne puis voir, dans l'œuvre de M. K., qu'un travail préparatoire pour une véritable histoire de cette époque, travail dont malheureusement toutes les parties devront être soumises à un nouvel examen attentif et, je le crains, à une refonte complète. Il est profondément regrettable, dans l'intérêt de la science, qu'une occasion aussi favorable que celle-ci, qui a permis au baron Kervyn de rassembler et d'employer des matériaux aussi considérables et aussi disséminés, ait abouti à un résultat aussi maigre. M. K. a enrichi nos connaissances d'une masse de menus faits, par exemple à l'égard des relations et des négociations qui concernent le duc d'Alençon ; il nous fait connaître aussi toute une série de documents,

mais il ne faut utiliser ceux dont il ne donne que des extraits et même peut-être tous ceux qui sont traduits, qu'avec la plus extrême circonspection. Et quand même il n'aurait pas, comme nous le croyons volontiers, perdu sa peine en invitant les historiens à un examen plus approfondi des préjugés sur le XVIe siècle — par une critique cependant encore bien moins solide que celle de son compagnon d'armes, M. Joh. Janssen, — quand même en bon nombre de cas les condamnations prononcées par M. *K.* se trouveraient fondées, il n'en serait pas moins vrai que son livre ne remplit aucune des conditions les plus élémentaires de l'esprit véritablement historique et que par là il perd tout caractère de véritable utilité ; il est regrettable que tant de travail et de temps ait été perdu, mais on ne peut nier qu'il ne le soit. » (p. 379-380.)

— *Bibliotheca Belgica*. Les livraisons 75 à 78 de cette publication contiennent la suite des études sur les martyrs protestants du XVIe siècle dans les Pays-Bas. MM. van der Haeghen, Arnold et van den Berghe, auteurs de ces études, préparent aussi une bibliographie des martyrologes catholiques de la même époque.

HOLLANDE

Le Shamanisme chez les peuples de l'archipel Indien. M. le professeur Wilken, de Leyde, dont nous avons déjà signalé à différentes reprises les contributions à l'histoire religieuse des non-civilisés, vient encore de publier dans les *Bijdragen tot de taal-land-en volkenkunde van Nederlandsch Indië*, 5e série, II, une étude sur le shamanisme chez les peuples de l'archipel indien (tirage à part chez Nyhoff, La Haye, 1887 ; gr. in-8 de 71 p.). Ce travail est aussi remarquable que les précédents par l'abondance de la documentation et la clarté de l'exposition, les deux qualités maîtresses des ouvrages d'ethnographie comparée et que l'on trouve rarement combinées au même degré. Il est disposé d'après la même méthode que les travaux de l'auteur sur le sacrifice de la chevelure : d'abord la détermination du sujet ; ensuite une série d'exemples empruntés à tous les temps et à toutes les races pour montrer l'universalité du shamanisme ; enfin le corps même de l'ouvrage consacré à l'examen détaillé de tous les cas observés par les voyageurs, missionnaires et autres chez les peuples de race malaise ou polynésienne. Sous le nom de shamanisme, M. W. comprend les conjurations destinées à faire descendre les esprits dans le corps de certains individus appropriés ou à faire sortir l'esprit du corps humain vers le monde des esprits, à l'effet d'obtenir des révélations. L'origine du shamanisme doit être cherchée dans la folie, les maladies convulsives (hystérie ou épilepsie), la catalepsie, la léthargie, le somnambulisme, etc., à l'état naturel. Plus tard ces diverses affections sont provoquées d'une façon artificielle. On voit que l'auteur prend le terme de shamanisme dans l'acception la plus large pour désigner toute espèce de divination extatique et toute espèce de

possession par les esprits. Il ne se prononce pas sur l'origine du mot *shaman*, mais ses prédilections sont pour l'étymologie du sanscrit *çramaṇa*. Les exemples de shamanisme chez les peuples de l'archipel indien sont empruntés aussi bien à des populations musulmanes qu'aux païens. M. *W*. montre aussi les transformations subies par le shamanisme ; ainsi les danseuses des Macassares et autres peuples voisins, qui ne sont plus aujourd'hui que des prostituées, sont encore honorées à certains égards comme si elles accomplissaient des pratiques sacrées du shamanisme. Les dernières pages sont consacrées à une étude sur lasincérité des shamans ; les découvertes récentes en matière d'hypnotisme, de suggestions et autres expliquent bien des particularités que l'on aurait prises auparavant pour frauduleuses.

AMÉRIQUE

Une nouvelle société de folklore. — MM. Child, Higginson, Justin Winson (bibliothécaire de Harvard University) et le professeur John Fiske se proposent de fonder à Boston une société américaine de folklore, destinée à recueillir d'une part les traditions populaires d'importation européenne, d'autre part les légendes et traditions des tribus indigènes.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. **Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.** — *Séance du 1er juillet.* — M. *Bergaigne* signale deux inscriptions d'une antiquité exceptionnelle (ve et iie siècles de notre ère) parmi celles qui ont été recueillies par M. Aymonier dans l'Annam. La seconde, trouvée dans la province de Kanh-Hoa, prouve l'existence du royaume indien de Tchampâ sur la côte orientale de l'Indo-Chine, dès le iie siècle. Le géographe Ptolémée connaissait, en effet, des noms d'origine sanscrite dans cette région. — M. *Oppert* achève une communication sur une chronique babylonienne du British Museum, qui va de l'an 747 à l'an 667 avant Jésus-Christ. Elle offre un intérêt particulier parce qu'elle est rédigée dans un esprit hostile à la dynastie des Sargonides. De là des divergences avec les textes qui nous ont conservé les récits officiels de cette dynastie. — M. *Maspero* donne l'interprétation des hiéroglyphes qui ornent le sarcophage de Tabnit, père d'Eshmoun'azar. Ce sont des fragments de rituel, mais ils nous font connaître le nom du premier habitant de ce tombeau, le général égyptien Penphtah ou Panephtah. M. Maspero pense que le monument ne doit pas être de beaucoup antérieur aux Ptolémées. Il en résulte que la dynastie de Tabnit ne doit pas être antérieure à la fin de l'époque persane ou même au commencement de l'époque grecque.

Le prix ordinaire sur cette question : « Comment doit être étudié, publié, etc., un ancien obituaire? » est décerné à M. *Auguste Molinier*, conservateur à la bibliothèque Sainte-Geneviève. — Dans la précédente séance, la commission du prix ordinaire avait décerné une récompense de 1.000 francs à l'auteur du seul mémoire déposé pour la question de l'examen de la Bibliothèque de Photius. L'auteur de ce mémoire est M. l'abbé Pierre Battifol, attaché au clergé de Saint-Louis des Français à Rome.

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

Séance du 8 juillet. MM. *Joseph Derenbourg*, *Heuzey*, *Georges Perrot*, s'occupent du sarcophage de Tabnit. La date du monument est confirmée par le fait que l'on a trouvé dans le même caveau que le sarcophage, des objets égyptiens avec le nom de Psammétique et des monnaies de Ptolémée I. M. Perrot lit le rapport de Hamdy Bey (et non Hamelid-bey, comme nous l'avons écrit à tort dans le précédent dépouillement) sur les fouilles qui ont amené la découverte. — Parmi les livres présentés, nous remarquons les *Monuments originaux de l'histoire de saint Yves*, par MM. A. de la Borderie, l'abbé J. Daniel, R. P. Perquis et D. Tempier.

Séance du 22 juillet. M. *Halévy* croit retrouver un mot grec dans l'inscription de Tabnit. Dans la phrase : « Ne me dérange pas, car il n'y a pas *adlan* d'argent, il n'y a pas *adlan* d'or ni aucun trésor », le mot *adlan* n'a pas encore reçu d'explication satisfaisante. M. Halévy y voit tout simplement la transcription consonnantique du mot grec εἴδωλον. Le sens serait ainsi : « Il n'y a ni idole d'argent ni idole d'or dans le sarcophage. » Il y aurait là une preuve de plus de l'origine ptolémaïque de la dynastie d'Eshmoun'Azar. M. Halévy voit dans le personnage du sarcophage non pas, comme on le fait généralement, Tabnit, fils d'Eshmoun'azar I et père d'Eshmoun'azar II, mais Tabnit II, fils d'Eshmoun'azar II, le dernier ou l'avant-dernier des rois de Sidon, d'une époque où l'hellénisation de la Phénicie avait déjà fait de grands progrès.

Séance du 29 juillet. Le docteur *Closmadeuc* adresse une description complète des dernières fouilles qu'il a pratiquées à Gavr'Inis et qui lui ont permis de tracer le plan entier de l'allée couverte bien connue de cette localité. Il arrive à la conclusion que l'allée n'avait pas d'étage inférieur comme on l'a cru.

II. Société Asiatique. — *Séance générale du 24 juin.* (Compte rendu reproduit d'après la *Revue critique*.) — Après la lecture du rapport des censeurs, M. Renan a communiqué le texte et la traduction de la nouvelle inscription du sarcophage de Tabnit, dont il venait de donner communication à la séance du même jour de l'Académie des Inscriptions.

M. *Darmesteter* a lu un travail sur les points de contact entre le Mahâbhârata et le Shâh Nâmeh. Il rapproche la légende de la renonciation de Yudhishṭhira (dans le 17e livre) et celle de la renonciation de Kai Khosrau ; les deux légendes ont un fond identique : des deux parts un prince, arrivé au faîte de la puissance et las du bonheur terrestre, quitte la terre pour le ciel ; ses fidèles veulent l'accompagner, mais ils meurent tous en route et seul il arrive au but et entre vivant au ciel. Des raisons intrinsèques établissent que cette légende de Yudhishṭhira est une addition tardive dans le Mahâbhârata, tandis que la légende correspondante de Kai Khosrau se laisse suivre jusque dans l'Avesta, ce qui donne lieu de croire que les derniers rédacteurs du Mahâbhârata ont emprunté cette légende à la Perse. La mort de Duryodhana et celle d'Afrâsyâb offrent également des rapports qui font supposer un emprunt de l'Inde à la Perse. M. Darmesteter croit que ces emprunts se sont produits à l'époque des

Parthes ou Pahlavas, et rassemble les faits qui montrent l'influence énergique exercée par la civilisation de l'Iran sur l'Inde occidentale sous les Indo-Scythes (Çakas) et les Parthes. La rédaction finale du Mahâbhârata se placerait vers le IIe ou le IIIe siècle de notre ère.

M. *Halévy* communique les résultats auxquels il est parvenu dans l'interprétation des inscriptions hittites. Il a étudié spécialement les cinq inscriptions de Hamath dont trois offrent des variantes du même texte. En partant du sceau bilingue de Tarkondemo, qui fait connaître les idéogrammes hitttites de roi et de pays et le signe phonétique de la syllabe *me* ou *ma*, il est arrivé à isoler sur les inscriptions le groupe qui représente le nom de *Hamath*, à reconnaître le mot qui signifie roi et qui est *shar*, le mot qui signifie ville, *kar*, le nom de la ville de *Karkemish*; à établir que la langue hittite possède l'état construit et qu'elle forme le féminin par le son *t*; ensemble de faits concordants qui prouvent que le hittite est une langue sémitique du groupe nord. C'est la conclusion à laquelle conduisait déjà l'onomastique hittite telle qu'on la trouve, dans les inscriptions assyriennes et égyptiennes, dans la nomenclature géographique du pays hittite.

III. Académie des sciences morales et politiques. — *Séance du 9 juillet*. M. *Barthélemy Saint-Hilaire* présente une étude sur l'Inde anglaise, ses castes, sa vie de famille, ses religions, son instruction publique, d'après le livre d'un fonctionnaire anglais expérimenté, M. Cotton. L'auteur constate combien le prosélytisme chrétien est impuissant à entamer l'Inde d'une façon sérieuse; il croit que l'avenir appartient au positivisme chez les Hindous. M. Barthélemy Saint-Hilaire combat cette dernière prévision.

IV. Revue historique. — *Juillet-août : P. Alberdingk-Tijm*. De gestichten van liefdadigheid in België IX-XVIe eeuw. (C. r. par M. *E. Hubert*.) — *Kervyn de Lettenhove*. Les Huguenots et les Gueux. (C. r. par M. *E. Marcks*; voir notre chronique sous la rubrique *Belgique*.)

V. Revue archéologique. — *Mai-juin : Ed. Le Blant*. Le vol des reliques. — *Aug. Prost*. Les anciens sarcophages chrétiens de la Gaule. — *André Leval*. Inscription de Constantinople.

VI. Bulletin critique. — *1er juillet : J. Gamurrini*. S. Hilarii tractatus de mysteriis. S. Silviæ peregrinatio ad loca sancta. (C. r. par M. *L. Duchesne*.)

VII. Revue des Deux-Mondes. — *15 juin : E. Melchior de Vogüé*) Affaires de Rome. = *15 juillet : Maxime Du Camp*. Les associations protestantes à Paris. (Les diaconesses. La cité du Soleil.)

VIII. Nouvelle Revue. — *15 juillet : Aristide Astruc*. Le mouvement religieux.

IX. La Controverse et le Contemporain. — *15 juin : Lucien Brun*. La propriété ecclésiastique et les lois révolutionnaires. — *A. de Boissieu*. Saint Nizier, vingt-neuvième évêque de Lyon. — *Armand Trêves*. Une traversée de Césarée de Palestine à Putéoles au temps de saint Paul (fin). —

Cyprien Thibaut. Le judaïsme et les juifs de nos jours d'après les sources et les publications juives. Les juifs à travers le monde. = *15 juillet : Vigouroux*. De l'authenticité du Pentateuque. Réponse aux objections de M. Wellhausen. — *E. Jacquier*. Les explorations anglaises en Palestine.

X. Revue des Études juives. — *Avril-juin : Friedlænder*. Les Esséniens. (Article très intéressant.) — *D. Kaufmann*. Sens et origine des symboles tumulaires de l'Ancien Testament dans l'art chrétien primitif. — *Is. Loeb*. Notes sur l'histoire des juifs en Espagne. — *M. Lambert*. Le traité de Para ponctué. — *Rubens Duval*. Notes sur le Peschitto. — *Kracauer*. Accusation de meurtre rituel, portée contre les Juifs de Francfort au XVIe siècle. — *J. Halévy*. Le caractère apocryphe de la stèle de Mésa, d'après le Rev. A. Löwy.

XI. Revue celtique. — *VIII, 1 et 2 : Evans* et *Loth*. Fragment de Mabinogi de Gereint ab Erbyn. II. — *Ernault*. Études bretonnes, V. — *Gaidoz*. La vie tripartite de saint Patrice. — Un saint irlandais en Savoie (du même).

XII. Revue de droit international. — *XIX. 2 : Brocher de la Fléchère*. L'Église et l'État dans l'empire franc.

XIII. Mélusine. — *Juillet : H. Gaidoz*. L'anthropophagie (suite). — *Max Leclerc*. Notes sur Madagascar. — *René Basset*. Contes Haoussas (suite).

XIV. Revue des traditions populaires. — *Juin : Z. Zanetti* et *A. Millien*. Le tonnerre et les éclairs. — *P. Sébillot*. Superstitions iconographiques.

XV. Mémoires de la Société Sinico-Japonaise. — *1887. N° 1 : Léon de Rosny*. La philosophie du Tao-teh-king. — *Foucaux*. La tentation du Bouddha. = *N° 2 : Dautresme*. La vengeance légale au Japon. — *Henri Cordier*. Le P. Varo. = *N° 3 : Alfred Fouillée*. Les religions de la Corée. — *Foucaux*. Le bouddhisme ésotérique.

XVI. Archives de la Société américaine de France. — *1887. N° 1 : Pousse*. Le manuscrit hiératique du Yucatan. = *N° 2 : Castaing*. Les croyances sur la vie d'outre-tombe, chez les anciens Péruviens.

XVII. Bulletin de la Société d'Ethnographie. — *1887. N° 6 : Dr Verrier*. La religion du nègre, ses superstitions. (Voir le n° suivant.)

XVIII. Revue de Belgique. — *Juillet : Goblet d'Alviella*. Religion ou irréligion de l'avenir.

XIX. Academy. — *11 juin : Andrew Lang*. Contes populaires de Lorraine. (Critique du livre de M. Cosquin ; l'auteur a tort d'assigner une origine hindoue à tous les contes et de croire qu'ils se sont répandus dans la période historique.) — *F.-J. Hort* et *J.-O. Westwood*. The codex Amiatinus. — *A. Neubauer*. Arabia in the land of Goshen. (Rapprochement du nom *Arabia* et de l'hébreu *Arba* dans Kirjath Arba, nom d'Hébron.) = *18 juin : Isaac Taylor*. he myth of Cupid and Psyche. (C'est un mythe lunaire d'origine babylonienne ; voir dans le n° du 25 juin un article de M. *G.-W. Cox* contre la méthode préconisée par M. A. Lang pour l'explication des mythes, et un article de M. *Alfred Nutt*, qui reproche aux folkloristes de voir toujours dans les légendes

populaires des survivances de l'état primitif des populations et de ne pas reconnaître qu'elles sont le plus souvent des infiltrations, dans les couches inférieures, de récits provenant des couches supérieures.) = *25 juin : R.-F. Littledale*. The names of the popes. (Sur les changements de noms des papes nouvellement élus.) = *2 juillet : G.-P. Badger*. A comprehensive commentary on the Qurán. (Sur le IVe vol. du Rev. E.-M. Wherry.) — *E. Naville*. The great temple of Bubastis. (Sur les fouilles de M. *N*. à Bubastis.)

XX. Athenæum. — *23 juillet : J.-Th. Bent*. Discoveries in Thasos. (Sur le temple d'Apollon à Alkê).

XXI. English historical Review. — *Juillet : E.-A. Freeman*. Aetius and Boniface. — *Alice Gardner*. Letters of the emperor Julian.

XXII. Fortnightly Review. — *Juillet : G. Curzon*. Salvation by torture at Kairwan.

XXIII. Contemporary Review. — *Juillet : W. Arthur*. Methodist reunion.

XXIV. Nineteenth Century. — *Juillet : Saint George Mivart*. The catholic church and biblical criticism.

XXV. Bibliotheca sacra. — *Avril : Scott*. Recent investigations into the organization of the apostolic and post-apostolic churches. — *Hurlin*. Missionnary work in London. — *Kellog*. The ghost theory of the origin o religion.

XXVI. Scottish Review. — *Juillet :* The redemption of astrology.

XXVII. Indian Antiquary. — *Mai : Fleet*. The scheme and equation of the years of the Gupta era. — *R. D. M*. The legend of Tulasi as told in southern India by the orthodox. — *Bhandarkar*. The Maurya passage in the Mahabhashya. (Voir juin). = *Juin : Beal*. Some remarks on the Suhrillekha or friendley communication of Nagarjuna-Bodhisatva to king Shatopohanna. — *Kielhorn*. Notes on the Mahabhashya. — *Knowles*. The ogressqueen, a Kasmiri story. — *Wadia*. Folklore in western India. — *Sastri*. Folklore in southern India.

XXVIII. China Review. — *XV. 3 et 4 : Allen*. Early chinese history. — *Pearce*. Record of buddhistic kingdoms. — *Edkins*. Place of Hwang-ti in early Tauism.

XXIX. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. — *Juin : Grætz*. Lehrinhalt der Weisheit in dem biblischen Schrifttum. — *Neubauer*. Der Wahnwitz und die Schwindeleien der Sabbatianer nach ungedruckten Quellen. — *Perlitz*. Rabbi Abahu, Charakter und Lebensbild eines palästinensischen Amoräers.

XXX. Beitræge zur Kunde der indogermanischen Sprachen. — *N° 4 : Florenz*. Das sechste Buch der Atharvasamhita.

XXXI. Zeitschrift für deutsche Philologie. — *N° 4 : Seelisch*. Die Gregoriuslegende. — *Berger*. Die volksthümlichen Grundlagen des Minnesangs

XXXII. Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen. — *N° 4 : Loserth.* Urkunden und Tractate betreffend die Verbreitung des Wiclifismus in Böhmen. — *Naaf.* Das Jahr im Volksliede und Volksbrauche in Deutschböhmen. — *Wilhelm.* Sagen aus dem westlichen Böhmen. — *Thomas.* Sagen ueber Friedland und Umgebung.

XXXIII. Ausland. — *N° 24 :* Der Kanibalismus unter der Indianern Nordamerika's. (Voir n° 25.)

XXXIV. Mitteilungen der k. k. geographischen Gesellschaft in Wien. — *XVII. 1 : Krauss.* Das Bauopfer bei den Südslaven. — *Uhle.* Angebliche Elephantendarstellungen der præhistorischen Zeit Amerika's. — *Ortvay.* — Vergleichende Untersuchungen ueber den Ursprung der ungarländischen und nordeuropäischen præhistorischen Steinwerkzeuge.

XXXV. Archiv für slavische Philologie. — *X, 1* et *2 : Wesselofsky.* Die altslavische Erzählung vom trojanischen Kriege. — *Ruvarac.* Mehmed Sokolović und die serbischen Patriarchen. — *Maretić.* Zu den Götternamen der baltischen Slaven.

XXXVI. Zeitschrift für Assyriologie. — *II. 2 : Tiele.* Bemerkungen ueber É-sagila in Babel und É-zida in Borsippa zur Zeit Nebukadnezars II. — *Jensen.* Hymnen auf das Widererscheinen der drei grossen Lichtgötter (2e art.).

XXXVII. Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft. — *VII. 2 : Friedrichs.* Das Eherecht des Islam nach den Lehren Schâficis, Abu-Hanifas uud der Shicah. — *Fuld.* Das Asylrecht im Altertum und Mittelalter (fin).

XXXVIII. Zeitschrift für katholische Theologie. — *N° 3 : Grisar.* Der Liber pontificalis. — *Funk.* Die Eschatologie Altisraels. — *Blötzer.* Die geheime Sünde in der altchristlichen Bussdisciplin. — *Wessely.* Ueber das Zeitalter des Wiener Evangelienpapyrus.

XXXIX. Katholik. — *Mai :* Zur Orientierung ueber Methode und Ergebnisse der neuesten Pentateuchkritik. — Das Moralsystem des h. Alphonsus von Liguori, insbesondere seine Lehre ueber die Behandlung der rückfälligen.

XL. Beweis des Glaubens. — *Mai : Braun.* Das Licht als Symbol des Wesens und der Offenbarung Gottes. — *Andreä.* Biblisch-geographisches. (Voir le n° suivant.) — *Naumann.* Wellhausen's Methode. — Zum Ausgleich zwischen Assyriologie und Bibel.

XLI. Theologische Quartalschrift. — *1887. N° 2 : Linsenmann.* Ueber Marien-und Heiligenverehrung im christlichen Cultus (fin). — *Schmid.* Zacharias Chrysopolitanus und seine Evangelienharmonie (fin). — *Funk.* Zur Apostellehre und apostolischen Kirchenordnung.

XLII. Rivista di filologia e d'istruzione classica. — *XV. 7* et *8 : Puntoni.* Sul catalogo delle Nereidi nella teogonia esiodea.

XLIII. Theologisch Tijdschrift. — *Juillet : J.-C. Matthes.* Nieuwe Joël-Studiën. — *W.-C. van Manen.* Marcion's brief van Paulus aan de Galatiers (1er art.). — *J. van Leeuven.* Een booze demon. (A propos du Symposion de Platon.) — *J.-M.-S. Baljon.* Iets over den tekst van den tweeden brief van Paulus aan de Korinthiers. (A propos du commentaire de M. Heinrici sur la IIe Ep. aux Corinthiens.)

BIBLIOGRAPHIE[1]

GÉNÉRALITÉS

J. Henrychowski. Halebû Jâch oder die identische Form und Bedeutung der slawischen und des alttestamentlichen Urgottesnamens Bòg-Jâh. Originaletymologieen der indogermanisch-christlichen und der hebraeisch-alttestamentlichen Hauptgottesnamen. — 2e Essai. Ostrowo-Leipzig. Köhler, 1887 ; in-8 de 35 p.

CHRISTIANISME

D. D. Bannerman. The scripture doctrine of the Church historically and exegetically considered. The eleventh series of the Cunningham lectures. — Londres, Hamilton, 1887, in-8 de 598 p.

H. Delbrück. Historische und politische Aufsätze. — Berlin, Walther et Apolant, 1887, in-8 de II et 356 p.

L. Paul. Die Abfassungszeit der synoptischen Evangelien. Ein Nachweis aus Justinus Martyr. — Leipzig, Grunow, 1887, in-8 de 50 p.

F.-X. Funk. Doctrina XII apostolorum. Canones apostolorum ecclesiastici ac reliquæ doctrinæ de II viis expositiones veteres. — Tubingue, Laup, 1887, in-8 de VII, LXVII et 116 p.

F. Wilhelm. De Minucii Felicis Octavio et Tertulliani Apologetico (Breslauer philologische Abhandlungen, II. 1.) — Breslau, Koebner, 1887, in-8 de 86 p.

Joh. Chrysostomi de sacerdotio libri VI. Ed. C. Seltmann. — Paderborn, Schöningh, 1887, in-8 de XV et 215 p.

St Jean Chrysostome. Œuvres complètes de saint Jean Chrysostome, traduites pour la première fois en français sous la direction de M. Jeannin. — T. I. (Histoire de St Jean Chrysostome. Exhortations à Théodore. Du sacerdoce.) — Arras, Sueur-Charney, 1887, in-4 de IV et 631 p. à 2 col.

1) En dehors des nombreux ouvrages mentionnés dans la *Chronique* et dans le *Dépouillement des Périodiques*.

H. Reuter. Augustinische Studien. — Gotha, Perthes, 1887, in-8 de VIII et 516 p.

S. Hilarii tractatus de mysteriis et hymni et S. Silviæ Aquitanæ peregrinatio ad loca sancta quæ inedita ex codice Arretino deprompsit *J. F. Gamurrini*. Accedit *Petri Diaconi* liber de locis sanctis. — Rome, Cuggiani, 1887, in-4 de XXXIX-151 p., 2 pl., 2 cartes. (V. IV de la *Biblioteca dell' Academia Storico-Giuridica*.)

Euthymii Zigabeni Commentarius in XIV epistolas S. Pauli et VII catholicas nunc primum ad fidem codicis antiqui ed. Nicephoras Calogeras. T. I et II. — Athènes, Perri, 1887, in-8 de CVI-560 et XVI-664 p. et 1 pl.

A. Marignan. Le triomphe de l'Eglise au IVe siècle ; mémoire pour servir à l'histoire de la civilisation en France. — Paris, Picard, 1887, in-8 de XVIII et 57 p.

— La médecine dans l'Eglise au VIe siècle. — Paris, Picard, 1887, in-8 de XVIII et 20 p.

— La foi chrétienne au IVe siècle. — Paris, Picard, 1887, in-8 de XXVII et 171 p.

A. Riley. Athos, the mountain of the monks. — Londres, Longmans, 1887, in-8 de 420 p. (illustré).

A. de Laporte. Les croisades et le pays latin de Jérusalem. — Limoges, Ardant, 1887, in-8 de 143 p.

J.-R. Harris. The origin of the Leicester codex of the New Testament. — Londres, Clay, 1887, in-4 de 66 p.

Fr. Kühn. Geschichte der ersten lateinischen Patriarchen von Jerusalem. — Leipzig, Fock, 1886, in-8 de 70 p.

K. Pearson. Die Fronica. Ein Beitrag zur Geschichte des Christusbildes im Mittelalter. — Strasbourg, Trübner, 1887.

C. Gross. Das Recht an der Pfründe zugleich ein Beitrag zur Ermittelung des Ursprunges des Jus ad rem. — Graz, Leuschner, 1887.

L. Keller. Zur Geschichte der altevangelischen Gemeinden. — Berlin, Mittler, 1887, in-8 de 53 p. (conférence).

A. Kobler. Katholisches Leben im Mittelalter. Ein Auszug aus K. H. Digby's « Mores catholici ». — Innsbruck, Vereinsbuchhandlung, 1887.

P. Bayne. Martin Luther, his life and work. — 2 vol. Londres, Cassell, 1887, in-8 de 1102 p.

H. Loewe. Die Stellung des Kaisers Ferdinand I zum Trienter Konzil vom Oktober 1561 bis zum Mai 1562. — Bonn, Cohen, 1887, in-8 de 85 p.

E. Schneider. Würtembergische Reformationsgeschichte. — Stuttgard, Roth, 1887, in-8 de VIII et 143 p.

D. Julio Melgares Marin. Procedimientos de la Inquisicion. — Madrid, Villaverde, 1886. — 2 vol. in-12 de XV-366 et de 492 p.

J. S. Spillmann. Die Englischen Märtyrer unter Heinrich VIII. (Extrait des

« Stimmen aus Maria Laach ».) — Fribourg en Brisgau, Herder, 1887, in-8 de VII et 171 p.

G. M. Pachtler. Ratio studiorum et institutiones scholasticae Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes collectæ, concinnatæ, dilucidatæ. T. I (1541 à 1599). — Berlin, Hofmann, 1887, in-8 de LIII et 460 p. (IIe vol. des « Monumenta Germaniæ pædagogica » éd. par M. K. Kehrbach.)

C. Dilgskron. Leben des heil. Bischofs und Kirchenlehrers Alfonsus Maria de Liguori. — Ratisbonne, Pustet, 1887, in-8 de VIII-544 et de IV-556 p.

F. Schauerte. Gustav Adolf und die Katholiken in Erfurt. — Cologne, Bachem, 1887, in-8 de VII et 87 p. (Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft.)

W. Geesink. Calvinisten in Holland. Franciscus Junius (1545-1602). Petrus Plancius (1552-1622). Cornelius Geselius (1583-1614). De doleerende kerk van Rotterdam (1611-1618). — Rotterdam, J. H. Dunk, 1887, in-8 de IV et 292 p.

H. de France. Les Montalbanais et le Refuge. Augmenté des notes recueillies dans les archives de Berlin par M. P. de Félice. — Montauban, Forestié, 1887, in-8 de VIII et 559 p.

A. Du Boys. L'Eglise et l'Etat en Angleterre depuis la conquête des Normands jusqu'à nos jours. — Paris et Lyon, Delhomme et Briguet, 1887, in-18 de VII et 415 p.

Kries. Die preusische Kirchengesetzgebung nebst den wichtigsten Verordnungen, Instruktionen und Ministerialerlassen. — Danzig, Kafemann, 1887, in-8 de XII et 448 p.

H. Dalton. Verfassungsgeschichte der evangelisch-lutherischen Kirche in Rusland, I. — Gotha, Perthes, 1887, in-8 de XVI et 344 p.

J. J. Herzog. Abriss der gesamten Kirchengeschichte. Ergänzungsheft, Abriss der Kirchengeschichte des XIXe Jahrhunderts, bearbeitet von *G. Koffmane*. — Erlangen, Besold, 1887, in-8 de VIII et 200 p.

JUDAISME ET ISLAMISME

E. Ledrain. — La Bible. Traduction nouvelle. T. II (Rois, Esdras, Néhémie, Chroniques, I et II Maccabées). — Paris, Lemerre, 1887, in-8 de 493 p.

J.-P. Martin. Introduction à la critique générale de l'Ancien Testament. De l'origine du Pentateuque. T. I. (Leçons professées à l'École supérieure de théologie de Paris en 1886-1887.) Paris, Maisonneuve, in-4 de CVIII et 639 p.

Corpus Inscriptionum Semiticarum ab Academia inscriptionum et litterarum humaniorum conditum atque digestum. Pars I inscriptiones phœnicias continens. T. I, fasc. IV (fin du 1er vol.). — Paris, Imprimerie Nationale, 1887, in-4 de p. 353 à 456, pl. L à LVII.

F.-W. Farrar. Solomon, his life and Times. — Londres, Nisbet, 1887, in-8 de 218 p.

O. Wolff. Der Tempel von Jerusalem und seine Maasse. — Graz, Styria, 1887, in-4 de vi-104 p. et 12 pl.

C. Conder. Syrian stone-lore or the monumental history of Palestine. (Publ. du Palestine Exploration fund.) — Londres, Bentley, 1886, in-8 de xiv et 472 p.

Aboth de Rabbi *Nathan*; hujus libri recensiones duas collatis variis apud bibliothecas et publicas et privatas codicibus edidit, proœmium, notas, appendices indicesque addidit Sal. Schechter. — Vienne, Lippe, 1887, in-4 de xxxvi et 176 p.; 2 pl.

J. Münz. Die Religionsphilosophie des Maimonides und ihr Einfluss. I. — Berlin, Rosenstein et Hildesheimer, 1887, in-8 de 36 p.

A. Chaikin. Apologie des Juifs, étude historique et littéraire sur l'état politique et social des Juifs depuis la chute de Jérusalem jusqu'à 1306. — Paris, Vieweg, 1887, in-8 de vi et 319 p.

J. Rendel Harris. Fragments of Philo Judæus. — Cambridge. University Press, 1887.

H.-L. Strack. Einleitung in den Thalmud (Extrait de la « Realencykl. für protestantische Theologie »). — Leipzig, Hinrichs, 1887, in-8 de 76 p.

D'Estournelles de Constant. Les congrégations religieuses chez les Arabes et la conquête de l'Afrique du Nord. — Paris, Maisonneuve, 1887.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

H. Heydemann. Jason in Kolchis. — Halle, Niemeyer, 1887.

M. Mayer. Die Giganten und Titanen in der antiken Sage und Kunst. — Berlin, Weidmann, 1887.

V. Schultze. Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums I. — Staat und Kirche im Kampfe mit dem Heidentum. — Iena, Costenoble, in-8 de viii et 455 p.

C. Belger. — Beitræge zur Kenntniss der griechischen Kuppelgräber.

K. Köstlin. Geschichte der Ethik. Darstellung der philosophischen Moral-Staats-und Social Theorien des Alterthums und der Neuzeit. I. Die Ethik des classichen Alterthums. 1re partie. Die griechische Ethik bis Plato. — Tubingue, Laupp, 1887, in-8 de xii et 493 p.

E. Bethe. Quæstiones Diodoreæ mythographæ. — Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1887.

G. Rawlinson. Ancient Egypt. — Londres, Unwin, 1887; in-8 de 420 p.

H. Gering. Glossar zu den Liedern der Edda. — Paderborn, Schöningh, 1887, in-8, de viii et 200 p.

RELIGIONS DE L'ASIE

Ch. Bartholomæ. Arische Forschungen III. Jasna XXIX uebersetzt und erklärt. — Halle, Niemeyer, 1887.

A.-O. Franke. Die Sarvasammata-Çikshâ mit Commentar, herausgegeben, uebersetzt und erklärt. — Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1887.

FOLK-LORE

J.-C. Poestion. Lappländische Märchen, Volkssagen, Räthsel und Sprichwörter, nach lappländischen, norwegischen und schwedischen Quellen. — Vienne, Gerold, 1886, in-8 de XII et 274 p.

Emmy Schreck. Finnische Märchen. — Weimar, Böhlau, 1887, in-8 XXXII et 244 p.

K. Knortz. Nokomis. Märchen und Sagen der Nordamerikanischen Indianer. — Zurich, Verlagsmagazin.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

LE TAUROBOLE

L'objet de ce travail n'est pas de rechercher tout ce qui concerne le rôle du taureau, de son image, de son sacrifice, dans les religions orientales, grecque ou romaine : un volume n'y suffirait pas, ni l'indulgence du lecteur, tant il rencontrerait, à la suite de l'auteur, de pièges et d'obscurités. Je me propose seulement d'étudier le taurobole proprement dit, l'aspersion du sang de taureau, l'une des pratiques les plus étranges du paganisme au IIe et au IIIe siècles, et, comme nous pourrons le voir, l'une des armes suprêmes, pendant tout le IVe siècle, du paganisme expirant. En quelques pages sera donné le résultat de recherches longues et réitérées, ce qui ne veut pas dire que ce résultat soit sur tous les points péremptoire et satisfaisant. J'espère pourtant fournir une petite contribution utile à l'histoire du monde païen dans sa rencontre avec le christianisme : si j'ai pu y réussir, l'honneur en reviendra aux érudits anciens ou récents qui m'ont guidé [1]. Qu'est-ce que le taurobole proprement dit, comment

1) Voici le tableau d'ensemble des auteurs dont je me suis servi (les indications bibliographiques précises se trouveront dans les notes ultérieures) : 1° Auteurs anciens : parmi les païens Lampride, parmi les chrétiens Prudence et Firmicus Maternus, sans compter, chez les uns comme chez les autres, plusieurs écrivains qui donnent des renseignements directement ou indirectement utiles. — 2° Dissertations d'érudits, accompagnées d'inscriptions et de dessins : *van Dale* avec son travail étonnamment complet pour le temps, qui remonte à

se célébrait-il, que signifiait-il? — D'où vient-il, dans quels pays et comment s'est-il propagé? — Quelles vicissitudes a-t-il subies, soit au point de vue populaire, soit au point de vue mythologique et sacerdotal? — Quelles ont été sa signification et sa tendance finales? Telles sont les séries de questions auxquelles j'essaierai de répondre.

I

La passion des expiations sanglantes, subies, soit par la personne de l'intéressé, soit par l'intermédiaire d'un prêtre était, on le sait, très répandue dans la société romaine de l'Empire. Auteurs païens, auteurs chrétiens, en fournissent à l'envi le témoignage. D'un côté, c'est la prêtresse de Bel-

1702, et dont les érudits ultérieurs, Kautsch, Zoega, etc., se sont servis; Zoega sur les bas-reliefs; de Boissieu et de Crazanne sur les Tauroboles de Lyon et de Lectoure. — 3° Articles, ou simplement passages utiles à l'étude du sujet dans les publications savantes modernes : le *Bulletin* de M. de Rossi; M. Lenormant dans la *Revue d'architecture*; M. Le Blant dans ses *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*; M. Morel et M. Roller dans la *Revue archéologique*; le *Philologus*; le P. Garrucci dans les *Mélanges d'archéologie*; plusieurs articles du *Dictionnaire* de M. Saglio, etc. — 4° Ouvrages d'histoire religieuse : essentiellement les trois suivants : M. Gaston Boissier sur *la Religion romaine d'Auguste à la fin des Antonins*; M. Jean Réville sur *la Religion à Rome sous les Sévères*; la dernière édition, par M. Jordan, de la *Mythologie romaine* de Preller. D'autres historiens, MM. Renan, Duruy, de Pressensé, Maury, Beugnot, Chastel, Lajard, etc., se sont occupés en passant du Taurobole et des questions qui s'y rattachent.

Plus importantes encore sont, dans les grands recueils épigraphiques, les inscriptions tauroboliques (beaucoup, nous le verrons, sont en même temps crioboliques) : Orelli-Henzen, 2322-2355, 6031-6041; Mommsen, *Inscript. regn. neapol.*, Lipsiæ, 1852, surtout 1398 et s., 2602 (la plus ancienne jusqu'ici), 4078, 4735, 5307, 5308; *Corpus* de Berlin, t. II, 606; t. V, 6961 et 2; t. VI, 497-512; t. VIII, 5524, 8203; t. IX, 1538-1541, 3014 et 15; t. X, 4829 et 6075. La plupart de ces inscriptions figurent dans deux, quelques-unes même dans trois de ces recueils.

lone asiatique, que Tibulle nous montre se hachant les bras pour asperger de son sang la statue de la déesse[1]; ce sont les prêtres de la Mère des dieux qui, nous dit Apulée, répandent leur sang sur le public pressé autour d'eux[2]; c'est la matrone de Juvénal[3] qui, sur l'ordre d'une prêtresse cruelle, se met les genoux en sang dans une longue marche pénitente. De l'autre côté, s'élèvent des voix qui ne racontent pas seulement, qui s'indignent devant des superstitions sanguinaires telles qu'il vaudrait mieux, disent-elles, ne pas avoir de religion du tout[4]. Tertullien et Minucius Felix[5] blâment surtout le fanatisme aveugle qui fait espérer du sang répandu dans le culte de Bellone la guérison de certaines maladies corporelles. Plus tard, Paulin, Commodien[6], surtout Prudence, se trouvent en face du paganisme mourant, mais espérant encore rivaliser avec le christianisme dans l'œuvre de guérison des âmes; ce qui leur cause la plus grande horreur dans les blessures volontaires de l'adepte du culte de Cybèle, c'est qu'il croit ainsi mériter le ciel[7].

Tel est le milieu d'idées[8], tel est le cadre dans lequel nous apparaît le taurobole, tableau peint par le même poète chrétien, Prudence[9].

1) Tibulle, *Élégies*, I, 6.

2) Apulée, *Métamorph.*, l. X, p. 363 et s. de l'éd. Nisard, description très complète dont on peut rapprocher Lucain, *Pharsal.*, I, 568, etc.

3) Juv., *Sat.*, VI, 522.

4) « Non profanus melius esset quam sic religiosus ? » (Minut. Felix, 24.)

5) Min., Félix, 30 et Tertullien, *Apol.*, 9.

6) S. Paulin, *Poem. adv. paganos*, 87 s. et Commod. XVII.

7) Cœlum meretur vulnerum crudelitas. (A la suite du morceau qui va être cité.)

8) Sur cet état des esprits, v. J. Réville, *La Religion à Rome sous les Sévères*, Paris, 1886, surtout p. 154 et s.; E. de Pressensé, *Hist. des trois premiers siècles de l'Egl. chrét.*, t. I, p. 211 et s.; G. Boissier, *La rel. rom. d'Auguste aux Antonins*, surtout le chapitre II du livre II : le passage sur le taurobole m'a suggéré, il y a déjà plusieurs années, l'idée de ce travail.

9) Prudentius, *Peristephanon*, XIV. *Hymnus contra Gentiles*, 1011 s. J'emprunte la traduction élégante et expressive de M. de Boissieu, *Inscr. antiques de Lyon*, Lyon, fol. 1846, p. 21 et s.

« Le grand prêtre qui doit être consacré est plongé dans une fosse profonde et creusée sous terre. Magnifiquement vêtu, il a, comme aux jours solennels, le front ceint de bandelettes, et orné d'une couronne d'or ; sa robe de soie est relevée à la gabienne.

« La fosse est recouverte de planches dont l'assemblage laisse des vides et des fissures. On découpe ensuite, ou bien on perce ce plancher de mille trous, pour établir une communication complète avec l'intérieur.

« C'est là qu'on amène un taureau à la tête menaçante et hérissée. Des guirlandes de fleurs chargent ses épaules ou embarrassent ses cornes. Le front de la victime est tout étincelant d'or, et son poil reflète l'éclat de feuilles du même métal.

« Dès que le farouche animal est là, fixé sur le lieu du sacrifice, on ouvre sa poitrine avec le couteau sacré ; un ruisseau de sang brûlant s'échappe de l'ample blessure, se répand comme un torrent plein de vapeurs, et bouillonne sur les ais mal assemblés du pont.

« Alors, pénétrant par les mille ouvertures, ce sang, comme une pluie ou une rosée infecte, tombe dans la fosse. Le prêtre qui s'y trouve le reçoit, et avide d'en recueillir jusqu'à la dernière goutte sur sa tête hideuse, en sature ses vêtements et tout son corps.

« Bien plus, rejetant son front en arrière, il y expose ses joues, ses oreilles, ses lèvres, ses narines ; il oint de cette liqueur jusqu'à ses yeux ; il n'épargne même pas son palais ; il en arrose sa langue, il veut en imprégner tout son être.

« Les flamines ayant débarrassé le pont du cadavre épuisé et raidi, il sort de sa retraite, horrible à voir, mais consacré. Il montre avec orgueil sa tête ensanglantée, sa barbe chargée de caillots, ses bandelettes dégouttantes et ses vêtements saturés de sang.

« A l'aspect repoussant de cet homme tout souillé des marques du sacrifice expiatoire, tous les assistants se prosternent et adorent de loin, persuadés que le sang d'un vil

taureau, en coulant sur lui dans une fosse fétide, l'aura complètement purifié [1]. »

Ce singulier morceau de poésie est le document le plus complet, ou pour mieux dire l'illustration la plus pittoresque des documents officiels du taurobole. On sent bien en le lisant que ce n'est pas une déclamation, malgré l'inévitable mauvais goût d'une époque de décadence, et la répugnance non moins inévitable que cause une semblable description. Les inscriptions tauroboliques, dans leur brièveté lapidaire, ne nous apprendraient pas grand chose sans le texte du poète chrétien qui leur donne le mouvement et la vie. Entre ces deux sortes de renseignements, il n'y a aucune contradiction, mais les données épigraphiques, si elles empruntent beaucoup d'intérêt au poème, permettent en revanche d'y ajouter beaucoup de détails utiles. Elles nous apprennent, par exemple, que l'ordre du sacrifice était donné souvent par la Mère des dieux elle-même [2] ; que d'autres fois les prédictions de l'un de ses prêtres, un archigalle, en donnaient le signal [3]. Elles nous montrent une grande affluence [4], de longues cérémonies de jour ou de nuit.

Leur nombre, qui s'est accru rapidement et qui s'accroîtra sans doute encore, est dès maintenant assez considérable pour que nous puissions nous rendre compte, et du caractère général de ces sacrifices, et des principales variétés entre lesquelles on doit les répartir.

L'idée générale, c'est que le sang du taureau immolé

1) Voici les derniers vers :

Hunc inquinatum talibus contagiis,
Tabo recentis sordidum piaculi
Omnes salutant atque adorant eminus,
Vilis quod illum sanguis, et bos mortuus,
Fædis latentem sub cavernis laverint.

2) *Imperio deæ*, dit la plus ancienne inscription, de l'an 133. Mommsen, 2602 ; *Id.*, Orelli. 2322 *jussu M. D.*, *ibid.*, 2327, etc.

3) *Ex vaticinatione Pusonii Juliani archigalli inchoatum*, dit une inscription conservée à Tain (Millin cité dans Orelli à la suite de 2325).

4) V. la liste des assistants au taurobole de Die, Orelli, 2332.

possède et communique une puissance de vie ; par quoi l'on peut entendre à la fois — et je crois bien que l'on entendait à la fois — deux choses fort différentes. Matériellement d'abord, aucun animal n'exprime plus directement la force ; son corps, ses membres, son sang, ont au plus haut degré la vigueur saine et créatrice. L'homme sur lequel, — ou pour lequel, en cas de substitution — un corps pareil aura été immolé, sur lequel un sang pareil aura été répandu, sera comme renouvelé, régénéré dans sa santé et dans sa force. Moralement ensuite, aucun animal n'exprime plus directement la passion brutale, et toutes les fautes, tous les crimes auxquels elle peut entraîner ; son corps, ses membres, son sang, représentent au plus haut degré les souillures de la vie charnelle. L'homme sur lequel — ou pour lequel, en cas de substitution — un corps pareil aura été immolé, sur lequel un sang pareil aura été répandu, sera en apparence odieusement sali, en réalité renouvelé, régénéré mystiquement par le sang même de l'animal sensuel qui aura comme expié les passions de l'animalité.

Ces deux idées ne s'excluent pas, surtout dans une société telle que la société romaine de l'Empire ; elles se combinent dans les documents tauroboliques, seulement l'une ou l'autre peut dominer : première distinction à établir. Le but principal de la cérémonie est tantôt d'obtenir la purification de l'âme, l'effacement des fautes, et par suite une sorte de régénération, tantôt de procurer la santé par une sorte de nouveau bail de vie. Dans l'un comme dans l'autre cas on voit apparaître cette idée singulière, que le résultat est valable pour une certaine période, ce qui justifie le mot de bail, que nous venons d'employer. Et la période est longue, il s'agit de vingt ans [1], au bout desquels sans doute on devra recommencer. Malheureusement nous n'avons aucune preuve qu'une personne soumise à l'aspersion l'ait renouvelée à si

1) *Vivere cum speras viginti mundus in annos*... v. la note ci-dessous et van Dale, *Dissertationes*, Amstel., 1702, in-4, p. 66, etc.

longue échéance. Nous savons au contraire que les chrétiens contemporains de Théodose se sont moqués d'un de ces derniers païens tenaces, le consul Flavien, qui s'était fait tauroboliser dans l'espoir d'obtenir vingt années prospères, et qui était mort au bout de la première année[1].

Une seconde distinction, très importante, doit être faite entre ceux qui subissaient l'aspersion pour leur propre compte et ceux qui s'y offraient par substitution, au nom d'autrui ou pour le salut d'autrui. Le personnage qui figure dans le sinistre tableau de Prudence et qui est qualifié de *summus sacerdos* par le poète chrétien, n'est pas, comme le voulait une bizarre hypothèse de la Renaissance, un empereur employant cet étrange moyen de se sacrer souverain pontife[2]; c'est un chef de prêtres voués probablement au culte de Cybèle. Pour de l'argent sans doute — les sacerdoces de ce genre étaient depuis longtemps d'une vénalité célèbre, — il reçoit le taurobole au profit d'un personnage qui nous est inconnu. Souvent le bénéficiaire est désigné, surtout quand il n'est autre que l'empereur régnant. C'est ainsi que les habitants de Lectoure offrirent en 241 de nombreux tauroboles pour la santé du jeune Gordien, prince de grande espérance, dont l'instinct public appréciait trop justement l'utilité à la veille de l'abominable période de l'anarchie militaire[3]. Sans doute on ne prévoyait pas tant de maux; mais déjà des faits redoutables, des tremblements de terre, des guerres difficiles, pouvaient répandre l'inquiétude et donner cette forme inattendue au patriotisme romain et au

1) Ce petit poème latin, aussi curieux que littérairement mauvais, était déjà connu de Saumaise et de van Dale qui s'en sont servis. Il a été publié par M. Léopold Delisle, reproduit et utilement commenté par M. Morel dans un article de la *Revue archéologique*, juin 1868.

2) Réfuté par van Dale, p. 35.

3) V. sur les tauroboles de Lectoure le travail de M. de Crazanne dans les mémoires de la Société royale des antiquaires de France, t. III, Paris, 1837. On y trouvera non seulement le texte des inscriptions, mais le dessin des ornements accompagnant quelques-unes d'entre elles : *præfericulum*, autel, bélier, candélabres, bucranes.

culte de la personne impériale. Cela non seulement en Aquitaine, mais sur plusieurs points de l'empire ; les cérémonies de Lectoure furent particulièrement nombreuses, éclatantes, et durèrent plusieurs jours. Elles ont d'ailleurs donné lieu à toute une série de monuments dont la destinée ultérieure elle-même est curieuse : ces inscriptions devaient être retrouvées en 1591 par les magistrats de la ville, copiées par Scaliger qui demeurait alors à peu de distance ; et quelques-unes d'entre elles devaient se trouver par la suite encastrées dans la paroi d'un café.

Une troisième distinction tient au sexe des personnes qui figuraient dans la cérémonie. C'étaient souvent des femmes, soit comme vicaires, soit pour leur propre compte, ce qui n'a rien d'étonnant pour qui sait le grand rôle joué par les femmes dans les mouvements religieux de ce temps-là. Il est même à remarquer que nous ne connaissons pas un seul homme qui ait réellement affronté deux fois la dégoûtante aspersion, tandis que le plus ancien taurobole connu est celui d'une nommée Herennia Fortunata qui déclare le subir pour la seconde fois, et qu'une nommée Valeria Gemina s'y est soumise deux fois en moins de deux ans [1]. D'ailleurs les femmes ne jouaient pas uniquement un rôle passif, elles avaient aussi leur grande part dans les sacerdoces [2] qui se chargeaient de frapper la victime.

Telles sont les distinctions principales, à part celles dont nous devons renvoyer l'explication au dernier chapitre de ce travail. Mais il en est de secondaires, dont je crois utile de dire ici quelques mots. Les frais, nécessairement considérables, de la cérémonie pouvaient être supportés, ou par une personne [3] (et c'était évidemment le cas lorsque cette personne voulait recevoir la pluie de sang pour sa propre régénération

1) Van Dale, p. 139. De son temps on ne connaissait pas encore l'inscription de 133.

2) Id., p. 97, etc., surtout 61 sur Lectoure.

3) Quelquefois cette personne soulignait sa magnificence : « *suo* impendio, cum *suis* hostiis, » etc.

physique ou morale), ou par plusieurs personnes associées, ou par une communauté, par exemple par une municipalité telle que celle de Lectoure, ce qui revenait à faire la célébration aux frais du public [1]. Enfin les textes lapidaires et les ornements plus ou moins nombreux qui les accompagnent révèlent l'emploi spécial que l'on faisait parfois de telle ou telle partie du corps de la victime [2]. Les organes qui caractérisaient le mieux son aspect et sa force, par exemple les organes de la génération, surtout les cornes qui rappelaient en même temps dans plusieurs religions antiques le croissant de la lune, et par suite le changement des saisons, le renouvellement de la vie [3], étaient enterrés au pied de l'autel, ou transportés ailleurs.

II

Dans quel pays ce répugnant sacrifice a-t-il puisé son origine? Dans quels pays voyons-nous qu'il ait été célébré? Quelle est, pour ainsi dire, la géographie du taurobole?

Le pays d'origine ne m'en paraît pas douteux. C'est la Phrygie, le centre voluptueux et sanguinaire de l'Asie-Mineure. Ce sont les sanctuaires de Cybèle, la Grande Mère des dieux, et d'Attis, l'être jeune et passionné, efféminé et souffrant, qui apparaît tantôt comme le fils de cette déesse toute puissante; tantôt, et beaucoup plus souvent, comme son amant élevé par elle après sa mort à la domination de la voûte étoilée, à la distribution des mois, des saisons [4]. Ce

1) Van Dale, p. 63.

2) Van Dale fait une distinction (p. 47) dont on s'est servi depuis, entre les *vires exceptæ*, le sang reçu en aspersion, les *vires consecratæ*, les cornes, les *vires conditæ*, les organes de la génération. Il faut peut-être se garder de trop systématiser sur tous ces détails.

3) *Creuzer*, trad. Guigniaut. Paris, 1833, t. III, p. 464-469. — Art. de M. Heuzey sur le dieu Mên dans la *Revue archéologique* de 1869.

4) Sur tout ceci v. Preller, *Röm. mythol.*, éd. Jordan, t. II, p. 630 et s., et

couple divin se partage à vrai dire la totalité de la nature divine, et son culte est une religion de sang. Attis s'est mutilé et déchiré, ses prêtres se mutilent et se déchirent ; le sang coule de leurs chairs flagellées, de leurs membres percés de blessures extatiques. Leur sang, jeté sur les fidèles, les vivifie et les purifie. D'autre part, le taureau, bien qu'il figure aussi dans d'autres religions, a été de tout temps la victime essentiellement consacrée à Cybèle. Les lions qui, disait-on, traînaient le char de cette reine du monde, sont appelés par plusieurs poètes grecs les tueurs de taureaux. Le nom de l'animal s'unit à l'un des noms de la déesse pour désigner une ville de l'Asie-Mineure, Mastaura.

Tout cela ne nous donne pas le taurobole, mais nous donne plusieurs de ses éléments constitutifs. Des preuves plus directes, les inscriptions et les bas-reliefs, attestent que le taurobole faisait essentiellement partie du culte de la Mère des dieux et du jeune ressuscité. Celui-ci, outre sa participation au grand sacrifice en l'honneur de Cybèle, avait son petit sacrifice spécial, celui du bélier, le criobole, cérémonie dont la célébration nous est souvent attestée[1], mais dont il n'est pas arrivé jusqu'à nous une description aussi horriblement pittoresque que celle de Prudence. Nous ne savons donc pas au juste comment se pratiquait l'aspersion du sang de bélier ; mais nous savons que ce criobole en l'honneur d'Attis était tantôt indépendant du taurobole, tantôt ajouté à lui pour en redoubler l'efficacité. Le bas-relief de la villa Albani, reproduit et étudié par Zoega[2], montre, au-dessus

d'une façon plus générale Alf. Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, Paris, 1859, t. III, p. 79-130.

1) Le criobole est joint au taurobole dans les malédictions de Firmicus Maternus que nous citerons plus loin. Citons comme inscriptions crioboliques sans mention de taurobole : *Corpus*, t. IX, 2230 et 8203, toutes deux indiquan comme objet du sacrifice la vie et la santé (*salus*) de l'empereur régnant, ce qui fait voir que le petit sacrifice avait le même caractère et les mêmes vertus que le grand. La preuve qu'on les réunissait très souvent, c'est qu'environ la moitié des inscriptions tauroboliques sont en même temps crioboliques.

2) *Bassirilievi antichi di Roma*, Rome, 1808, in-4, t. I, p. 45-59.

d'une inscription à la fois taurobolique et criobolique, le double tableau que voici. A droite Cybèle, sur son char traîné par les lions, s'avance vers un arbre derrière lequel se tient le jeune Attis coiffé du bonnet phrygien. A gauche on voit, des deux côtés de l'arbre, un bélier et un taureau, également parés pour le sacrifice.

Si maintenant nous recherchons dans quelles contrées on a célébré le taurobole proprement dit, les inscriptions, jusqu'ici du moins, répondent : Dans deux pays essentiellement, d'une façon fréquente et par grandes séries ; dans l'Italie centrale, à Bénévent, à Rome surtout ; dans la Gaule méridionale, à Lectoure, à Die, à Lyon, pays où, comme le remarque M. Boissier, la cérémonie paraît avoir pris ses développements et sa sombre magnificence. Fort peu en Afrique [1]. En Espagne à peine, et douteusement [2]. Fort peu et tardivement en Grèce [3]. Ailleurs, rien.

Nous sommes donc en présence d'une contradiction singulière. Voilà une cérémonie qui a tous les caractères de la religion phrygienne, qui présente ces caractères plus nettement qu'aucun autre usage, qui fait partie de cette religion sans aucune contestation possible. Eh bien, c'est précisément en Asie que jusqu'à présent on ne constate point de taurobole proprement dit [4]. Assurément il ne faut pas aller plus loin, et déclarer qu'on n'en a jamais célébré dans cette contrée. La preuve qu'il faut être sobre de négations semblables, c'est qu'on a pu longtemps en dire autant de l'Afrique, et que nous possédons maintenant plusieurs inscriptions de Numidie qui donnent le plus complet démenti à cette opinion. Il n'en est pas moins vrai que les seuls pays où la pluie de sang ait été dans les mœurs sont l'Italie, de

1) *Corpus*, VIII, 5524, 8203.
2) *Corpus*, II, 606.
3) Voir plus bas la note sur la fosse d'Archelaos.
4) Quand Diodore de Sicile parle de sacrifices imposants à Cybèle en Phrygie, rien n'indique qu'il s'agisse du taurobole proprement dit.

Naples à Rome, et les régions les plus romaines de la Gaule. Et la preuve que nous avons raison d'insister sur ce mot de *romain*, c'est que le premier taurobole auquel on ait consacré, en Gaule, un monument commémoratif, celui de Lyon en 160, avait été réellement célébré au Vatican à Rome, et que quelques organes du taureau immolé avaient été transportés de là à Lyon[1]. Nous prenons donc sur le fait l'origine des nombreux tauroboles gaulois; la société gallo-romaine en a emprunté l'usage à la métropole universelle.

Mais par quelle voie la métropole elle-même a-t-elle reçu cette cérémonie de nature asiatique, qui semble avoir été inconnue à l'Asie? Ce n'est assurément point par la Grèce, qui l'a célébrée fort peu et assez tard. Nous possédons à ce sujet la déclaration fort curieuse d'un Athénien du IIIe siècle[2]. Cet homme, appelé Archelaos, se vante d'avoir inauguré ce genre de sacrifice dans sa patrie qui l'ignorait avant lui. Par conséquent, la hideuse aspersion n'est pas venue de Grèce à Rome, elle est venue de Rome en Grèce. A vrai dire, nous n'en sommes point surpris; rien n'eût été plus contraire au génie athénien que d'inventer ou d'exporter une chose aussi laide.

Nous ne pouvons donc remonter au delà de Rome, si ce n'est pourtant par la plus ancienne inscription qui soit parvenue jusqu'à nous, celle de l'an 133 de notre ère[3]. On l'a trouvée en Campanie, dans ce pays de mollesse et de sang qui était comme une Asie-Mineure italienne, et qui faisait

1) Preller-Jordan, *loc. cit.*, — Boissieu, *loc. cit.*, pense que l'initié lyonnais a reçut le taurobole », c'est-à-dire le sang du taureau, *vires excepit*, et que, voulant conserver dans son pays le souvenir de cette cérémonie, il emporta le *bucranium*, la tête, dont les cornes étaient aussi appelées *vires;* et il la consacra à ses frais, avec l'autel commémoratif de ce sacrifice solennel.

2) Le *Philologus* de 1863, p. 588, donne cette petite pièce, composée de six distiques.

3) C'est celle de Herennia Fortunata, dont nous avons déjà parlé. Comme elle déclare subir la cérémonie pour la seconde fois, il en a été célébré au moins une antérieurement à cette année-là.

métier d'élever des gladiateurs ; la Campanie d'alors, c'est encore la société romaine, c'est aussi l'une des régions qui avaient le plus de rapports avec l'Orient, par les vaisseaux de la Méditerranée et par le mélange des populations. Peut-être faut-il chercher de ce côté ; peut-être le taurobole, cérémonie d'un caractère asiatique, a-t-il commencé, en Europe du moins, non loin de ce rivage de Naples où tant de cultes se donnaient rendez-vous. Seulement, si un document nous indique le point d'arrivée, aucun document ne nous indique le point de départ.

Ne peut-on pas supposer que la société romaine, gréco-romaine, gallo-romaine, a donné cette forme étrange aux idées phrygiennes si populaires dans ses rangs, et que l'honneur peu enviable de l'invention en revient à elle-même? Elle n'aurait eu pour cela qu'à réunir en un seul rite les éléments phrygiens auxquels elle était accoutumée : le culte de Cybèle, le culte d'Attis, le taureau, les aspersions sanglantes. Ce ne serait pas la première fois qu'une religion née dans un pays aurait produit dans un autre pays des manifestations conformes à son génie sans doute, faisant partie sans doute de son développement naturel, mais ayant aussi quelque chose de nouveau. Rappelons-nous combien cette société avait soif des expiations sanglantes, et nous arriverons à cette conclusion en partie provisoire : le taurobole proprement dit est peut-être né en Italie; dans tous les cas, et quand même plusieurs inscriptions nouvelles montreraient la célébration de ce sacrifice en Asie-Mineure, fût-ce à une date plus ancienne, c'est dans la société romaine qu'il a trouvé, et la ferveur maladive dont avaient besoin ses adeptes, et son succès croissant, et ses développements ultérieurs.

III

En effet, le taurobole n'a pas seulement sa géographie, il a son histoire, qui présente aussi plus d'une obscurité, qui

fournit aussi plus d'une lumière. A l'inverse de bien des choses païennes, il n'a pas suivi, du IIe au IVe siècle, une marche décroissante, il a pris au contraire toujours plus d'importance et de signification. Peut-être cette appréciation devrait-elle s'étendre à la célébration même du sacrifice; peut-être était-elle dans les premiers temps plus simple et plus courte qu'elle ne le devint à l'époque où nous la décrivent les vers de Prudence. Telle est la supposition très vraisemblable du savant archéologue lyonnais M. de Boissieu[1]; mais ce n'est qu'une supposition. Ce qui est certain, c'est que notre cérémonie a pris une fréquence nouvelle au IIIe siècle; c'est qu'elle a revêtu alors un caractère mythologique nouveau qui est allé se dessinant de plus en plus; c'est qu'elle est devenue pendant le IVe siècle, et surtout dans les dernières années, le suprême essai du paganisme pour rivaliser avec les rites chrétiens.

Quant au premier point, le taurobole est célébré rarement, autant que nous pouvons en juger, sous les Antonins, et encore sous les derniers de ces empereurs; beaucoup plus fréquemment depuis l'avènement des princes syriens, qui fut aussi l'avènement officiel des religions asiatiques, dès longtemps répandues et populaires. Le goût des fêtes sanglantes et immorales mêlées d'exaltation religieuse grandit subitement, et le taurobole était assez bizarrement horrible pour que l'empereur Elagabal s'y fît initier. La cérémonie ne faisait pas partie du culte de son dieu syrien El-Gabal, mais il voulait absorber en lui les vertus mystérieuses de tous les cultes, et il se fit lui-même tauroboliser[2], Bien que les excès

1) *Loc. cit.* : « Ce ne fut probablement que par degrés que ce sacrifice arriva à cet ensemble et à ce raffinement de pratiques dont le poète chrétien nous a laissé l'ordonnance. »

2) V. M. Jean Réville, *liv. cit.*, p. 257 et tout son chapitre sur Elagabal. Lampride dit dans sa *Vita Heliogab.*, ch. VII : *Matris etiam deum sacra accepit, et tauroboliatus est ut typum arriperet...* « Le sacerdoce d'El-Gabal, dit M. Jean Reville expliquant la conduite de ce débauché extatique, doit posséder et concentrer en lui-même le mystère de toutes les religions ».

de son impur fanatisme aient amené sa mort prématurée, nul doute que l'exemple impérial n'ait contribué à propager cette pratique.

Ensuite, et il faut insister ici davantage, la sanglante aspersion prit une plus grande extension mythologique ; en d'autres termes, elle commença à faire partie de plusieurs religions tendant chaque jour davantage à se confondre ; elle devint un élément important du syncrétisme, et comme dit M. Marquardt, le trait d'union (*Verbindung und Mittelpunkt*) de ces différents cultes [1]. Jusque-là, il appartenait essentiellement, nous l'avons vu, à celui de Cybèle et d'Attis. Les exceptions anciennes que l'on peut signaler ne sont qu'apparentes, et s'expliquent par un commencement de syncrétisme : si nous voyons une victime consacrée à Vénus céleste, d'autres, assez nombreuses, à Minerve Berecinthia, nous devons nous rappeler que la première de ces déités pourrait se confondre à la rigueur, que la seconde se confondait certainement avec Cybèle, car elle n'était qu'un des synonymes de la grande déesse phrygienne [2]. Eh bien, déjà au IIIe siècle, mais surtout au IVe, le taurobole proprement dit, l'aspersion réelle du sang de taureau, se confond avec le sacrifice mystique du taureau dans la caverne de Mithra, et s'offre fréquemment à Mithra comme à la Mère des dieux [3]. Réunion de deux choses en apparence contradictoires ; car l'essence du culte de Mithra était d'exiger une série d'initiations [4], tandis que notre cérémonie était à la disposition de

1) *Römisch. Altherthümer*, t. VI, 2e éd., Leipzig, 1885, p. 89.

2) V. *Les mystères du syncrétisme phrygien*, par le P. Garucci, t. IV des *Mélanges d'archéologie*, Paris, 1856, p. 39.

3) Note d'Orelli accompagnant les inscr. 2351 et s. de son recueil : *jam vides ex ultimis his lapidibus, exeunte seculo quarto junctum plerumque et confusum fuisse cultum Matris Deum magnæ et Mithræ.*

4) M. G. Boissier a probablement raison lorsqu'il suppose qu'il y avait, dans certaines cérémonies accompagnant le taurobole, par exemple dans le *mesonyctium* dont parle une inscription, un élément d'initiation et de rites secrets. Mais nous sommes réduits à des conjectures, et ce qui est certain, c'est que le taurobole proprement dit était on ne peut plus public.

quiconque voulait faire une grande dépense et affronter une violente émotion. Mais M. Renan dit avec raison d'autre part : « Mithra se prêtait à toutes les confusions [1] ».

A quel titre, en effet, Mithra vient-il figurer ici, soit seul, soit à côté de la Mère des dieux? A titre de Soleil invincible, *Sol invictus*, titre répété sans cesse dans les inscriptions. Or le soleil, dans les deux derniers siècles du paganisme, n'est pas autre chose que l'emblème d'une sorte de monothéisme mal défini [2]. Tous ces dieux menacés, presque expirants, se fondent instinctivement en un seul comme pour essayer de vivre encore, et ce monothéisme prend un caractère solaire. Aussi les prêtres de Mithra ne sont-ils pas les seuls à participer à la cérémonie : ils y rencontrent tous les sacerdoces de l'Orient, et même de la Grèce et de Rome.

Oui, de la Grèce, et dans le plus pur de ses sanctuaires, celui d'Éleusis. Un souterrain creusé en cette ville sainte, et qui présente les caractères de la basse époque, renfermait, lorsqu'on l'a découvert, des ossements de bœuf, et d'ailleurs la construction montre que ce souterrain n'a pu servir qu'à des tauroboles, l'initié se plaçant dans la fosse du fond, la victime sur un plancher. Le fait n'est pas difficile à expliquer [3]. Nous savons que peu de temps avant l'invasion des Visigoths d'Alaric, la race des Eumolpides, chefs héréditaires du culte de Cérès, étant venue à s'éteindre, on choisit pour hiérophante des mystères d'Eleusis un prêtre de quel dieu?

1) *Marc-Aurèle*, Paris, 1882, p. 579.

2) V. le dernier chapitre de M. Jean Réville, et l'article déjà cité de M. Morel (*Revue archéol.* de juin 1868) à propos du dernier taurobole connu, celui de Flavien en 394 : « On reconnaît très bien, dit M. Morel, cette époque de la lutte suprême entre le christianisme et le paganisme, où celui-ci, réunissant toutes ses forces, cherchait à fondre en une seule toutes les religions anciennes; où, poussé dans ses derniers retranchements, il admettait tous ces rites orientaux, ces cérémonies symboliques exprimant des idées de renaissance et de purification; où il tendait vers un monothéisme idéal... ». — M. Renan, *l. cit.* p. 496, parlant d'Héliogabale, l'empereur taurobolisé : « Sa chimère d'un culte monothéiste central établi à Rome et absorbant tous les autres cultes ».

3) V. l'article de M. Lenormant dans la *Revue d'architecture* de 1868, p. 61.

de Mithra ? Et cela dans un temps où les initiateurs des mystères mithriaques pratiquaient couramment le taurobole, où la dernière inscription taurobolique de date connue, celle de 391, était décorée de tous les insignes du culte de Mithra.

Désormais nul mélange ne peut nous étonner. Nous verrons sans surprise figurer dans notre cérémonie : des quindecimvirs S. F., des septemvirs épulons, des pontifes du soleil, des pontifes de Vesta, des augures publics du peuple romain. L'un de ces derniers était en même temps prêtre de Mithra, de Bacchus, d'Hécate et d'Isis. Après cet exemple, qui est de l'an 376, il faut désespérer de trouver quelque chose de plus complet comme syncrétisme.

Nous arrivons à notre dernière question, connexe, il est vrai, avec celle qui vient d'être traitée. C'est surtout dans les derniers temps que le taurobole est destiné, non pas d'une façon vague et générale, mais d'une façon positive, directe, consciente, à rivaliser avec le christianisme. Il devient un sacrement païen qui, par les grâces qu'il apporte, tient un peu de l'eucharistie, beaucoup du baptême[1]. Assurément cette intention n'a pas créé le taurobole, comme tendait à le croire l'érudit hollandais van Dalé[2], dans un temps où l'on croyait cette cérémonie plus récente qu'elle ne l'est en réalité. Non, les causes qui ont fait naître cette institution doivent être cherchées dans le paganisme phrygien et dans l'état de la société romaine. Ce qui reste sérieux et démontré, c'est que les derniers défenseurs distingués du paganisme, sentant crouler autour d'eux tous les vieux autels, se sont

1) Très bien défini par M. G. Boissier, *loc. cit.* — Sur l'imitation générale des choses chrétiennes par les rites païens des derniers siècles, v. en outre Beugnot, Sainte-Croix, van Dale, eux-mêmes s'inspirant de Tertullien et d'autres Pères ; E. de Pressensé, *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne*, Paris, 1868, 2e éd., t. II de la 2e série, p. 9-20 ; art. de M. Roller sur Saint-Clément de Rome dans la *Rev. archéol.* de 1872 ; De Rossi, *Bullettino di archæologia christiana*, 1870, p. 153 s.

2) Dans les premières pages de sa *Dissertation.* — J'avais moi-même trop penché de ce côté dans un opuscule académique *De Tauroboliis*, etc. Montalbani, 1880.

cramponnés au bord de la fosse du taurobole, qui était moins usée, et qui leur semblait se prêter à une émulation mystique.

C'est alors que les expressions chrétiennes deviennent habituelles dans les inscriptions tauroboliques. L'initié dit qu'il a « perçu » l'aspersion, mot sacramentel des chrétiens ; il imite leur langage dans l'expression des espérances immortelles, car il se déclare « né à nouveau pour l'éternité [1]. » Il s'offre à l'aspersion sanglante, couvert d'humbles haillons comme un pauvre pécheur, et il conservera précieusement ces haillons ensanglantés comme un gage de vie présente et future. Illusion que tout cela! s'écrie le chrétien Firmicus Maternus : « Le sang répandu aux pieds des idoles ne sert à rien..., il salit, il ne rachète pas... Le taurobole, le criobole, te souillent d'une tache sanglante et criminelle. Lave-moi ces impuretés, au lieu de les recueillir avec zèle. Cherche les sources pures où, si souillé que tu puisses être, le sang de Jésus-Christ te blanchira avec le Saint-Esprit [2]. »

Malgré ces adjurations, écrites entre le règne de Constantin et celui de Julien, malgré la lettre joyeuse où saint Jérôme célébrait, sous Gratien, la destruction de l'antre de Mithra et la désertion des sanctuaires païens dans Rome même [3], c'est précisément à Rome que le taurobole avait

1) V. sur l'imitation spéciale des termes chrétiens dans les monuments tauroboliques M. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, Paris, 1865, in-4, t. II, p. 71 s. « On voulut opposer un évangile à l'Evangile et combattre le christianisme en lui opposant ses propres armes... A côté de la parodie des actes, les inscriptions nous montrent l'usurpation des paroles mystiques... » — M. de Rossi exprime la même idée dans son *Bulletin* de 1868, et il cite ces paroles de Marini : « Avendo il demonio quasi mimo contrafatte le cose di Dio per meglio alterarle. »

2) *De errore profan. relig.*, 27 et 28 : « Taurobolium vel criobolium scelerata te sanguinis labe perfundit. Laventur itaque sordes istæ, quas colligis. Quære fontes ingenuos, quære puros liquores, utillic te post multas maculas cum Spiritu sancto Christi sanguis incandidet. »

3) Hieron. ad Lætam : « propinquus vester Gracchus... specum mithræ.. subvertit, fregit, excussit... imperavit baptismum Christi. Solitudinem patitur et in urbe gentilitas. »

encore à dire son dernier mot. Le sol de Rome, avec ses documents religieux superposés, a de ces rencontres qui font rêver l'historien et le poète. C'est l'emplacement actuel de la basilique de Saint-Pierre qui a livré l'une des principales séries d'inscriptions tauroboliques. Elles sont toutes du IVe siècle, et en épuisent presque la durée (de l'an 305 à l'an 390)[1]. Ainsi l'aspersion du sang de taureau s'est pratiquée d'une façon réitérée et persistante, sous la domination déjà exclusive de la religion nouvelle, à l'endroit de la ville éternelle qui était destinée à devenir le centre même et le sanctuaire principal de l'Église catholique.

Si nous parcourons ces documents, nous verrons que, suivant la juste remarque de M. Marquardt[2], la plus curieuse époque du taurobole est précisément celle où le paganisme est officiellement vaincu. Il devient une protestation de l'esprit païen, particulièrement des grands personnages politiques et sacerdotaux, qui essaient un dernier effort en faveur des anciens cultes et de l'ancien patriotisme religieux. Si nous ne possédons aucun écrit de l'empereur Julien qui fasse allusion à cette sanglante pratique, il est à remarquer, toujours avec M. Marquardt, que depuis son règne vont se multipliant les tauroboles des « prêtres du peuple romain » qui, suivant la tradition de la vieille religion patriotique, sont en même temps des magistrats importants de l'État. Qui voyons-nous figurer parmi eux ? Un proconsul d'Afrique, un proconsul d'Achaïe, des préfets de Rome, tous pontifes de plusieurs cultes ; surtout le consul Flavien, le dernier païen connu qui se soit fait taurobiliser[3], en 394 ! au moment où

1) La série se trouve dans le t. VI du *Corpus*, à partir du num. 497.

2) *Römisch. Alterth.*, *loc. cit.*

3) V. un article de M. de Rossi dans le *Bullet.* de 1868; il s'y occupe de ce mauvais petit poème latin que nous avons déjà mentionné, poème dirigé contre Flavien :

Quis tibi taurobolus vestem mutare suasit,
Inflatus dives subito mendicus ut esses...
Sub terra missus, pollutus sanguine tauri,
Sordidus, infectus, vestes servare cruentas?...

allait commencer le moyen âge ; Flavien, le plus illustre de ces hommes cultivés qui ne se rendaient pas, même sur la brèche conquise, qui continuaient à répandre des livres d'édification païenne. Les rites sanglants du taurobole n'eurent pas la puissance de donner la victoire à ces hommes distingués. Leurs efforts étaient condamnés d'avance ; ils s'épuisaient à lutter contre le véritable Soleil invincible.

ÉDOUARD SAYOUS.

LE MONOTHÉISME

DANS LA VIE RELIGIEUSE DES MUSULMANS

Plus l'Islam a développé son enseignement, plus aussi il a fortement établi au centre même de sa doctrine la conception monothéiste la plus absolue qu'il soit possible d'imaginer. Les éléments eschatologiques, sociaux, politiques, de la doctrine ont été laissés au second plan, et toute l'attention des théologiens s'est portée sur l'élaboration de l'idée monothéiste et son application dans la vie religieuse. La formation de la dogmatique musulmane et la polémique contre les adeptes de croyances différentes, qui en fut la conséquence, favorisèrent le développement de la théologie musulmane dans cette direction. Dans la polémique, en particulier, la supériorité du monothéisme mohamétan fut mainte fois mise en lumière par des attaques injustes contre d'autres confessions. Je me borne à mentionner le reproche persistant d'anthropomorphisme que font à la dogmatique juive les controversistes musulmans[1].

Les théologiens de l'Islam ont veillé de la façon la plus rigoureuse pour prévenir l'introduction de tout ce qui aurait

1) Il est hors de doute aux yeux des théologiens mohamétans que « *maḏ hab al-gahûd al-taǵsim.* » Al-Nawawi sur *Muslim*, v. p. 350; Al-Ḳaṣṭalâni sur Al-Buchâri, Tafsir, nº 75 (VII, p. 114).

pu ressembler de près ou de loin à l'altération du principe monothéiste, soit dans la doctrine générale, soit dans les moindres détails du culte. Cependant il convient de remarquer que leurs scrupules se sont manifestés plus tôt et d'une façon plus suivie dans la réglementation pratique de la religion que dans la dogmatique. Il se passa bien du temps avant qu'il fût de doctrine *orthodoxe* que Dieu n'a pas d'attributs corporels [1], et longtemps encore après le triomphe de la doctrine spiritualiste il ne fut pas impossible de rencontrer, notamment dans l'école des Hanbalites, des coryphées notoires de la théologie musulmane qui professaient l'anthropomorphisme [2]. Les conséquences pratiques du principe théologique furent, au contraire, déduites avec beaucoup plus de rigueur. Mais la généralité du culte des saints nous montre combien les théoriciens furent impuissants dans leur lutte contre les influences traditionnelles qui lui ont donné naissance et qui l'ont perpétué au sein de l'Islam, et les faits que nous allons citer, en les empruntant à une autre partie de la théologie mohamétane, nous confirmeront ce contraste entre la raideur des prescriptions théologiques et l'impuissance des théologiens à les faire observer dans la vie pratique. On trouverait difficilement parmi les religions actuellement existantes une confession où la législation soit en opposition plus flagrante avec la réalité que dans l'Islam [3]. La sévérité des prescriptions aurait dû con-

1) Cf. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XLI, p. 62 sqq.

2) Nous citerons l'exemple de Ibn Tejmija, du VIIIe siècle de l'hégire. Pour les détails voir notre ouvrage sur les *Zahirites*, p. 189 sqq. Le ms. arabe 638 de la Bibliothèque nationale, à Paris, contient un traité du VIIe siècle dirigé contre l'interprétation du Coran dans un sens anthropomorphique.

3) Cette vérité qu'il faut reconnaître, sous peine d'entreprendre l'étude de l'Islam à un point de vue entièrement faux, a été mainte fois mise en lumière par mon ami le Dr Snouck Hurgronje, en dernier lieu dans ses articles intitulés *Mohammedaansch Recht en Rechtswetenschap* (*Indische Gids*, 1886, livr. de janvier), *De Fiqh en de vergelijkende Rechtswetenschap* (*Rechtsgeleerd Magazijn*, 1886) et dans le *Literaturblatt für orientalische Philologie*, 1887, p. 98.

tenir les indulgences de la pratique ; mais, dans les cas les plus favorables, l'impossibilité d'appliquer la législation dans toute sa rigueur n'a eu d'autre résultat qu'un essai de réconciliation entre la loi et la pratique, au moyen d'une interprétation casuistique et d'échappatoires.

Cet état de choses, toutefois, ne dispense pas l'historien du devoir de connaître les prescriptions de la loi. Celles-ci nous révèlent l'idéal poursuivi par les penseurs, et nous permettent de nous représenter ce que, d'après eux, la vie et la piété auraient dû être dans l'Islam et quelle direction ils ont cherché à leur imprimer. Toute discipline religieuse, en effet, représente plus ou moins un état idéal ; le fait que la vie réelle ne répond souvent que de fort loin à ses exigences ne doit pas empêcher le savant de s'en occuper. Ce qui caractérise un système appliqué à la vie sociale, c'est bien plutôt l'idéal de l'élite que le grossier réalisme de la masse dans la vie quotidienne. C'est à ce point de vue que nous voulons dans cet article présenter quelques-uns de ces enseignements et de ces récits mohamétans, par lesquels les théologiens se proposaient de sauvegarder le caractère exclusif du culte rendu à la divinité, en défendant aux fidèles de rendre à un homme les hommages extérieurs qui ne conviennent qu'à Dieu. Du même coup ils espéraient éliminer les mauvais éléments d'anthropolâtrie, que les traditions païennes antérieures[1] ont maintenus, par exemple chez les sujets mohamétans de l'Afrique septentrionale, et qui se sont épanouis d'une façon luxuriante dans le culte des marabouts.

Il semble, en vérité, que les théologiens de l'Islam, animés à l'origine du meilleur esprit démocratique, aient voulu réfréner la dévotion servile de l'Oriental à l'égard des détenteurs de la puissance publique ou de leurs représentants, en érigeant à la hauteur d'une doctrine tout juste le contraire

1) Cf. mon mémoire : *Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung in Nordafrika*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft*, l. c. p. 44.

de ce qu'il pratique d'ordinaire. D'abord ils condamnent les formes d'hommages qui ressemblent à celles que le fidèle emploie dans la prière : il ne convient pas de rendre hommage à un être humain en se tenant debout ou en s'inclinant devant lui. Si l'on veut bien se rappeler à quel point l'Oriental, de nos jours et probablement de tout temps, honore les puissants du moment, on sera stupéfait d'apprendre que les théologiens ont transmis une véritable légion de préceptes attribués à Mohammed lui-même, par lesquels il est défendu au vrai croyant de se lever de son siège en guise d'hommage à l'adresse d'un être quelconque. Anas ben Mâlik disait : « Personne ne nous était plus cher que l'Envoyé d'Allâh ; néanmoins nous ne nous levions jamais quand nous le voyions, parce que nous savions à quel point il condamnait cet usage. » Le prophète dit un jour : « Quand vous me voyez, ne vous levez pas comme les Perses ont l'habitude de faire [1]. »

Il y a plus. Le célèbre Al-Tabari, aussi remarquable comme théologien que comme annaliste, répandait la sentence suivante de Mohammed : « Quiconque prend plaisir à ce que les hommes se tiennent debout devant lui, se prépare une place dans l'enfer [2]. » Voici encore un détail significatif. Selon l'esprit de la doctrine islamique il est fort méritoire de témoigner de grands honneurs à un cortège funèbre, de se lever lorsqu'il passe, etc. [3]. Ces honneurs devaient être rendus même aux dépouilles mortelles des mécréants [4]. Mohammed lui-même, se levant en présence du cercueil d'un juif, est censé avoir justifié sa conduite en s'écriant : *Aleysat nafsan*, c'est-à-dire : « N'est-ce pas

1) *Al-Gazâli*, Iḥjâ ɪɪ. p. 198 et quelques passages analogues dans *Al-Kasṭalâni*, Irshâd al-Sâri, ɪx, p. 168, à l'occasion du passage d'*Al-Buchâri*, Isti 'd̲ ân nº 26, que l'on cite d'habitude à l'appui du contraire (Kûmû ilâ sejjidikum), et dont l'interprétation est sujette à discussion.

2) *Agâni*, ᴠɪɪɪ, p. 161, *Kitâb al-aḍdâd*, éd. Houtsma, p. 185.

3) *Al-Buchâri*, Ganâ 'iz, nº 49.

4) Cfr. *Agâni*, ɪ. p. 22. 20.

là aussi une âme ? » Plus tard on découvrit que Mohammed avait défendu de se lever en l'honneur du cortège funèbre même d'un musulman, et qu'il avait abrogé lui-même sa règle première [1]. Ce nouvel enseignement ne fut pas universellement admis, mais je ne doute pas qu'il ait été inspiré par la tendance à interdire l'attribution à des êtres mortels d'un genre d'hommages qui n'appartient qu'à Dieu.

Cette même tendance a inspiré quelques récits appartenant à l'histoire de l'Islam. Il fallait établir que le véritable disciple de Mohammed ne doit jamais rendre à un homme l'un quelconque des hommages qu'il a l'habitude de rendre à Dieu. Lorsque 'Abd al-'Azîz, fils du conquérant de l'Andalousie, Mûsâ ibn Nuṣejr, épousa la veuve du prince chrétien Roderic, sa femme voulut le persuader de se faire rendre les mêmes honneurs qu'elle avait l'habitude de recevoir à la cour de son premier mari. Elle désirait en particulier que ses sujets se prosternassent jusqu'à terre devant lui. Mais 'Abd al-'Azîz ne consentit pas à cette requête. « Cela n'est pas autorisé par notre religion, » lui dit-il. La princesse cependant ne laissa pas d'insister auprès de lui, jusqu'à ce qu'il consentît à ne laisser ses sujets s'approcher de lui que par une porte basse construite tout exprès, pour qu'ils fussent obligés de se courber bon gré mal gré. « Maintenant seulement », dit la veuve de Roderic, « tu es arrivé au rang de prince ; il ne te manque plus qu'une couronne que je te ferai faire avec mon or et mes pierreries. » Cette nouvelle concession ne lui fut encore arrachée qu'à grand'peine. Quand le calife Suleymân eut appris ces choses, il s'écria : « 'Abd al-'Aziz est devenu chrétien ! » Et un matin, tandis que ce dernier disait sa prière, des assassins envoyés par le calife s'approchèrent de lui et le tuèrent [2].

1) *Al-Zurkânî* sur Muwaṭṭa, II, p. 20.

2) *Abu-l-Maḥâsin, Annales*, I. p. 258 ; cfr. Al-bajân al-mugrib, éd. Dozy, II. p. 22. A comparer avec ces récits : *Plutarque*. Artaxerxes 22.

La morale de ce récit c'est que le véritable disciple de Mohammed ne doit pas permettre que l'on plie le genou devant lui pour l'honorer, et qu'un pareil acte ne saurait être excusé, même quand les dispositions du bâtiment le rendent nécessaire. L'échappatoire consistant à disposer l'accès vers la personne, de telle sorte que l'on soit obligé de se courber, semble constituer un trait caractéristique de semblables récits. Nous en retrouvons un exemple dans des conjonctures entièrement différentes. Il nous est dit que 'Aḍud al-Daula envoya, en l'an 371, comme ambassadeur à la cour d'un roi chrétien le théologien ash'arite Abû Bekr Moḥammed al-Bâḳillânî. Lorsque le savant mohamétan dut être présenté au prince chrétien, on réclama de lui qu'il baisât le sol devant le roi. Comme il s'y refusait, le roi imagina fort habilement de faire établir une petite porte par laquelle Al-Bâḳillâni ne pût passer qu'en se courbant. De la sorte l'envoyé musulman devait s'incliner, au moins en apparence, en se présentant devant le roi. Mais cette ruse elle-même fut déjouée, car le théologien passa sous la porte en tournant le dos à la salle d'audience, et lorsqu'il parut devant le roi il ne s'inclina nullement selon l'usage [1].

Ces récits et d'autres encore sont l'illustration du principe mohamétan, que les hommages rendus aux hommes ne doivent, pas même dans les moindres détails, être identiques à ceux que réclame la majesté du Tout-Puissant. Certains théologiens rigoristes ont été encore plus loin, en étendant ce principe jusqu'à des formes d'hommages qui ne sont pas en usage dans le culte. Il ne convient pas, d'après eux, de témoigner à un être humain d'une façon marquée une subordination quelconque : « Quiconque embrasse la main d'un

1) *Ibn al-Athîr*, éd. Bûlâk, anno 371, IX, p. 6. Des témoins chrétiens contemporains racontent que, malgré toutes les instances du maître des cérémonies pontifical, le prince turc Djem, le prétendant au trône, frère du sultan Bajazet II, ne consentit jamais, lors de son entrée à Rome (1489), à se découvrir devant le pape, lorsque celui-ci le reçut en audience, ni à s'incliner devant lui. Hammer, *Geschichte des osmanischen Reiches* (éd. en quatre volumes), I, p. 618.

chef », dit un auteur du v[e] siècle, « sera estimé semblable à celui qui se prosterne devant un autre qu'Allâh [1]. »

Même dans les formes du culte il faut éviter tout ce qui semblerait impliquer une restriction du monothéisme rigoureux. Il y a toute une série d'enseignements traditionnels dans l'Islam, pour défendre au vrai croyant de lever les yeux ou les mains vers le ciel, au cours de la prière, selon l'usage des Hébreux, des Grecs ou des Romains [2], qui fut universellement adopté par les chrétiens [3]. J'ai collationné ailleurs les passages relatifs à cette défense, et j'ai émis l'opinion qu'ils ont pour but de combattre le point de vue anthropomorphique, d'après lequel le Dieu adoré par les fidèles demeure dans le ciel, dans une partie limitée de l'espace ; il ne fallait pas que l'attitude adoptée dans la prière pût suggérer aux croyants une pareille pensée [4]. Car, alors même que dans les plus anciens documents de la foi musulmane, Dieu soit souvent représenté comme habitant au ciel et assis sur le trône céleste (*'arsh*), les théologiens de toute nuance, à l'exception peut-être des anthropomorphistes les plus grossiers, s'accordèrent de bonne heure pour ne pas donner à ces passages une interprétation littérale [5].

Il serait facile de citer encore de nombreux détails pour établir avec quelle scrupuleuse anxiété les théologiens musulmans s'efforcent de prévenir tout ce qui pourrait rapprocher les choses humaines de ce qui appartient à Dieu seul et troubler la nature rigoureusement exclusive et inaccessible d'Allâh. Nous avons déjà plus d'une fois signalé à

1) *Ibn Bashkuwâl*, éd. Codera, I, 220, n° 498.

2) Voyez les renseignements fournis par Hœlemann, dans ses *Bibelstudien*, I[er] vol. (Leipzig, 1859), p. 137 et suiv.

3) Voir Paulus Cassel, *Vom Nil zum Ganges*, p. 189 et Gaston Boissier, dans le *Journal des savants*, 1882 (livr. d'octobre, p. 565) où l'on trouve les passages des Pères de l'Eglise sur la matière.

4) *Ueber jüdische Sitten und Gebräuche in muhammedanischen Schriften*, dans Grætz, *Monatsschrift für die Geschichte des Judenthums*, 1880, p. 311 et suiv.

5) Al-Nawawî sur les traditions des *Muslim*, II, p. 97.

quel point la théologie musulmane étend le domaine des choses qu'elle appelle *shirk*[1]. Aux faits déjà connus nous en ajouterons encore un, en terminant cet article. Généralement les musulmans ne considèrent pas la fréquente répétition du nom d'Allâh comme une profanation. Ils ne connaissent pas la théorie religieuse qui, chez les Juifs, s'est attachée au tétragramme. Le « ḏikr » qui passe pour une pratique religieuse méritoire, comporte même la répétition fréquente du nom sacré. « Vous qui êtes des croyants », est-il dit dans le Coran, « nommez Allâh *ḏikran kathîran* c'est-à-dire en le répétant souvent (*Sur*. 33., v. 41). » Dans les écoles mystiques il s'est formé, comme nom inexprimable de la divinité, un terme surérogatoire, le *grand* nom de Dieu (*ism allâh al a 'ẓam*); mais le plus souvent il n'a qu'une valeur magique. Aux premiers temps on accordait même une certaine préférence aux noms individuels comprenant le nom d'Allâh ou l'un de ses synonymes, par exemple 'Abd-allâh, 'Abdal-raḥmân, etc. Mais plus tard on a éprouvé çà et là quelque scrupule à mettre le nom d'Allâh en rapport avec des êtres humains. Nous en avons déjà donné un exemple dans cette Revue dans l'article que nous venons de citer. A la même époque environ que le Sammûn, dont nous avons mentionné le dire dans cet article, vivait en Espagne Abû Bekr 'Abdallâh al-Gâfiḳî de Tolède. Celui-ci poussait le rigorisme monothéiste si loin qu'il ne se faisait pas appeler 'Abdallâh, mais simplement 'Abd. Il ne convenait pas, selon lui, que le saint nom de Dieu entrât dans la composition du nom d'un mortel, fût-ce même pour qualifier celui-ci de *serviteur* d'Allâh. Al-Gâfiḳî n'était pas l'inventeur de cette conception rigoriste. Son maître Abû Ḏarr 'Abd ben Aḥmed, de Hérat, (mort l'an 434 de l'hégire) agissait de même[3]. De nos jours

1) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. II. p. 263; *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XLI, p. 69.

2) Agâni, III, p. 170.

3) Ibn Bashkuwâl, éd. Codera, p. 277, nº 614.

encore, il y a beaucoup de musulmans stricts qui se conforment au même principe dans l'énoncé de leur nom. Tous les lecteurs de cette Revue se rappelleront sans doute le spirituel Afghan Gémâl-al-din, qui a pris place dans la littérature française par sa polémique avec M. Renan. En 1883 et 1884, il a rédigé, de concert avec un compagnon d'exil, le sheick égyptien Mohammed 'Abduh — ancien sheick de la mosquée d'Al-Azhar au Caire et coopérateur du mouvement national dirigé par 'Arâbî pacha [1], — un journal, à Paris, dans lequel il menait énergiquement campagne contre la domination anglaise sur les musulmans. Le nom de cet 'Abduh, c'est-à-dire « son serviteur » est l'équivalent d'Abd-allâh, c'est-à-dire « serviteur d'Allâh. » Cette pieuse abréviation d'un nom théophore est fréquente dans l'Orient musulman et provient de la crainte que l'on éprouve en appliquant le nom d'Allâh à une individualité humaine.

Buda-Pesth, juin 1887.

D[r] IGN. GOLDZIHER.

1) On trouvera de plus amples détails sur ce personnage dans Van Bemmelen, l'*Egypte et l'Europe* (Leyde, 1884), IIe vol.

LE CARACTÈRE ET L'ORIGINE

DES

JEUX DE MOTS VEDIQUES

Dans les langues modernes, les jeux de mots consistent surtout à produire une équivoque en employant une expression qui peut viser différentes idées en même temps. Ce résultat s'obtient en choisissant cette expression parmi celles qui font partie, au moins pour l'oreille, d'une série plus ou moins riche d'homonymes. On peut en citer comme exemple entre mille cette apostrophe d'un auditeur peu satisfait à l'adresse d'un cordonnier qui s'était improvisé orateur : « Citoyen, reprenez votre *haleine* (alène). » Il suffit même, pour que l'ambiguïté ait lieu et produise son effet comique, que le mot avec lequel on joue ait plusieurs significations distinctes, comme dans cette boutade bien connue : « Voilà un pluriel qui me paraît *singulier*. » Mais dans tous les cas le calembour est *artificiel;* c'est un effet voulu, personnel, sans attaches directes avec les lois qui président au développement général du langage, et qui par cela même reste isolé et infécond. Il amuse un instant par la surprise qu'il cause à l'esprit, et c'est tout.

Il n'en est pas de même des jeux de mots qui remplissent le *Rig-Veda*, et qui contribuent à en rendre l'interprétation si difficile. Ils sont *naturels* et sortent des entrailles même du langage, sans que la volonté de celui qui les produit y ait généralement la moindre part : loin d'être complices

des erreurs qui en résultent, leurs auteurs en sont dupes et se sont pris aux illusions dont ils étaient les agents inconscients. C'est qu'ici il s'agit moins d'homonymie réelle que des différentes significations qu'un même mot peut prendre en vertu de métaphores qui tiennent aux lois mêmes de la pensée à une certaine période de son développement. En vertu de ces lois, telle expression qui correspond primitivement à l'idée de briller, par exemple, passera souvent sans changer de forme, ou en n'en changeant que légèrement, soit à celle de brûler, être ardent (d'où être agité au physique et passionné, désirer au moral), soit à celle de voir, connaître, penser, soit à celle de brûler, souffrir, etc. La confusion de ces différents sens n'ayant d'abord qu'un seul mot pour point de départ, l'influence des uns sur les autres, même après la séparation des formes verbales qui s'y rapportent par suite des mêmes causes qui les ont tirées d'un sens primitif unique, l'adjonction à chacun d'eux d'épithètes qui ont passé par les mêmes phases significatives, sont autant de causes qui les ont entrecroisés, non pas de telle sorte qu'il y ait indétermination complète et que l'un se prenne pour l'autre, mais assez pourtant pour que l'un reflète l'autre et y fasse allusion.

La plupart des jeux de mots védiques, et le développement mythologique qui repose sur eux, ont donc pour cause les métaphores latentes qui ont présidé à l'évolution significative du langage lui-même, et qui découlent en dernier ressort du lien que l'esprit constate entre les phénomènes avant même de leur donner un nom. L'expérience des conditions physiques des choses a eu pour résultat le sentiment permanent et instinctif des rappports naturels qu'il y a, par exemple, entre l'action de briller et celle de brûler, entre celle de brûler et celle de sécher, entre celle de sécher et celle d'être dur, ferme, fort, solide, résistant, etc. Non seulement l'idée de ces rapports s'est manifestée dans le langage qui en a reproduit l'enchaînement; mais aux époques primitives surtout, elle était toujours présente à l'esprit et

elle conservait, entre des mots représentant des actions distinctes, des liens correspondants aux relations qui existent entre elles.

Ce n'est qu'un long usage de la parole qui a détendu ces attaches. A mesure que les formes du langage ont revêtu une individualité plus accusée, les sens qui s'y rapportent ont acquis une indépendance plus complète, et le sentiment intime de bien des analogies naturelles a disparu quand les analogies verbales, qui en présentaient jadis la figure concrète, ont été détruites par les altérations phonétiques et autres que les langues subissent en se développant.

Mais il n'en a pas toujours été ainsi, et le *Rig-Veda* porte encore les traces très visibles d'une période de transition, entre celle des métaphores latentes dont nous parlions tout à l'heure, et celle de la fixation ou de l'individualisation plus ou moins complète du sens des mots.

C'est surtout à propos du nom et des attributions des divinités que l'on s'en aperçoit, et que l'on peut juger de l'importance qu'il convient d'attacher à ces influences secrètes que les mots exercent les uns sur les autres.

Agni est proprement le feu et plus spécialement encore le feu du sacrifice ; mais il est auparavant et en même temps le brillant (racine *ak*, *aks*, affaiblie en *ag* devant le *n* du suffixe), et comme tel, c'est un *deva*, un dieu (rac. *div*, briller). Il a de ce fait tous les caractères des *devas*. Par lui-même, d'ailleurs, il est voyant parce qu'il est brillant, et savant parce qu'il est voyant. Son nom, et les épithètes qu'il appelle naturellement, impliquent les caractères physiques et moraux dont on le voit revêtu dans les hymnes, et rendent compte du mythe dont il est le noyau.

Indra, lui aussi, était primitivement le brillant (ou le brûlant ; rac. *ind*, *indh*), et par conséquent un *deva*. Mais comme brillant ou brûlant, il est devenu surtout l'ardent, l'énergique, le violent, le fort ; d'où ses luttes et ses victoires.

Citons encore la déesse Ilâ (variantes *is*, *idâ*, *irâ*). Son nom

dérive aussi, en vertu de transformations phonétiques qu'il serait trop long d'expliquer, d'une racine *is* (*isk iks*) signifiant primitivement briller-brûler, mais qui a donné d'une part le sens physique d'être ardent, s'agiter, couler [1], de l'autre le sens moral d'avoir un ardent désir, vouloir, prier, etc. De là le double sens, pour *ilâ* et ses doublets, d'oblation (la graisse en tant qu'ardente et coulante) et de prière. Les attributions de la déesse Ilâ portent l'empreinte de cette double acception. Elle est à la fois l'oblation et la prière personnifiées. On peut du reste lui comparer le *hotar*, qui est en même temps et pour les mêmes raisons le sacrificateur et le *prieur* (rac. *hu*, verser et *hvâ*, *hû*, invoquer) [2].

Le *Rig-Veda*, répétons-le, est rempli de ces jeux de mots *naturels* plutôt encore que *naturalistes*. Ce sont eux qui en rendent le style si étrange et la pensée si énigmatique. Peut-être n'est-il pas téméraire d'espérer qu'en étudiant les procédés qui leur ont donné naissance, on parviendra un jour à interpréter définitivement ce livre d'un si haut intérêt et à résoudre ainsi un problème qui tente et défie depuis près d'un siècle les efforts de la science occidentale.

PAUL REGNAUD.

1) Cf. *æstus* dans le sens de marée (agitation de la mer) auprès de celui de chaleur; *torrens*, courant d'eau impétueux, auprès de *torreo*, brûler; les noms de rivières au courant rapide le *Fier*, la *Furieuse*, etc.

2) Il est probable que le nom des rishis, les chantres des hymnes védiques (rac. *arks*, doublet de *ark*, *arc*, *arcc*, briller et prier, chanter), impliquait des allusions analogues à leur rôle comme allumeurs du feu du sacrifice et récitateurs des invocations aux dieux.

LE

TRAITÉ DE LA VIE CONTEMPLATIVE

ET LA

QUESTION DES THÉRAPEUTES

Dans une précédente étude j'ai essayé de montrer que l'*Apologétique* de Tertullien est antérieure à l'*Octavius* de Minucius Felix, contrairement à l'opinion dominante[1]. Je voudrais aujourd'hui, en remontant un courant beaucoup plus fort, rétablir le traité de la *Vie contemplative* dans les œuvres de Philon et faire voir que les mystiques dont ce traité décrit la vie ne sont ni des chrétiens, ni des néopythagoriciens, ni des bouddhistes, mais des juifs, comme l'ont pensé beaucoup de critiques, depuis le XVIe siècle jusqu'au milieu du nôtre. J'ai le regret d'avoir contre moi en France l'autorité du regretté M. Nicolas, dont l'article sur les *Thérapeutes*, publié en 1868 dans la *Nouvelle Revue de théologie*, est pour ainsi dire demeuré classique, et l'approbation donnée la même année à cet article par M. Joseph Derenbourg dans une note du *Journal Asiatique*. M. Renan ne se prononce pas d'une manière définitive. M. Ferdinand Delaunay, dans son livre intitulé *Moines et Sibylles* (1874), reprend l'opinion qui me parait juste, mais en laissant le traité de Philon encore trop isolé et comme en

1) V. la *Revue* de mai-juin dernier. Je regrette de n'y avoir pas signalé un article de M. Boissier dans le *Journal des savants* de 1883. M. Boissier n'y traite pas la question qui m'a occupé, mais dans une note il fait aussi vivre M. Felix au IIIe siècle, en s'appuyant sur les inscriptions de Cirta. Je suis heureux de pouvoir ajouter son autorité aux arguments que j'ai essayé de faire valoir.

l'air, en outrant la singularité des Thérapeutes, et sans avoir réussi, malgré un louable effort, à convaincre les adversaires. A l'heure qu'il est, c'est la dissertation allemande de M. Lucius, professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg (*Die Therapeuten*, 1879) qui fait autorité. Modifiant une hypothèse de M. Graetz, l'historien du peuple juif, il considère le traité de *la Vie contemplative* comme une apologie de l'ascétisme chrétien composée à la fin du IIIe siècle et mise exprès sous le nom de Philon. En Allemagne, les meilleurs esprits jugent qu'il a résolu le problème et ce sentiment se répand en France. Je crois au contraire que la dissertation de M. Lucius, toute pleine qu'elle est de science et de mérite, a, comme auparavant celle de M. Ebert sur la question de Minucius Felix, engagé la critique dans une mauvaise voie.

Il ne me plait guère de contredire des savants justement estimés et de paraitre opposé à ce qu'on appelle le progrès de la science. Après avoir étudié pendant plusieurs années, quoique je n'aie rien publié sur ce sujet, les œuvres incontestables de Philon, je suis arrivé à examiner les autres, et c'est avec défiance que j'ai abordé le traité de la *Vie contemplative*. J'ai voulu cependant le lire sans parti pris, en écartant l'influence des hypothèses faites à son sujet, en lui demandant avant tout de s'expliquer par lui-même, mais naturellement aussi sans me refuser la lumière des rapprochements avec les œuvres de Philon. Il a été bientôt évident pour moi que ce traité se rattachait pour la pensée et pour le style à une certaine partie des œuvres de Philon et à une certaine période de sa vie, qu'il ne pouvait être que de cet auteur; de plus, qu'il fait suite à son *Apologie des Juifs* et, pour aller jusqu'au bout de mon sentiment, qu'il en fait partie. Quant aux thérapeutes eux-mêmes, ils nous sont donnés comme des philosophes juifs répandus en différents lieux et vivant en général dans le voisinage des villes, mais sans discipline commune. Leurs différents couvents et la maison mère sont une pure imagination de critiques qui n'ont pas bien compris le texte. Il n'est réellement question, dans notre auteur, que d'un seul groupe, celui des environs du lac Maria, et ce groupe offre une grande analogie avec les collèges des païens auxquels l'auteur l'oppose certainement. Comme les collèges, les thérapeutes du lac Maria ont un lieu de réunion composé surtout d'un sanctuaire et d'une salle à manger où ils dinent sept fois par an. Que

leur existence soit réelle ou non, elle est moins contraire aux habitudes de l'antiquité qu'on ne le pense communément.

Afin que le lecteur soit mis autant que possible en état de juger par lui-même, j'ai cru devoir lui donner d'abord une traduction abrégée de *la Vie contemplative*, puis, après en avoir tracé le plan, la commenter en suivant les divisions que j'en aurai faites. Je ne vois pas d'autre moyen d'introduire utilement dans l'économie de cet opuscule. Je ne combattrai l'opinion de M. Lucius ou celle des autres que lorsque je ne pourrai faire autrement. Presque partout la démonstration directe devra suffire. Une conclusion résumera et complétera les résultats de mon examen.

TRADUCTION ABRÉGÉE ET PLAN

DU TRAITÉ « DE LA VIE CONTEMPLATIVE »

« L'auteur, après s'être occupé des esséniens, qui ont excellé dans la vie pratique, va, pour continuer à traiter son sujet, parler aussi de ceux qui ont embrassé la vie contemplative. Il le fera d'une manière simple et véridique, contrairement à l'habitude de tous les poètes et prosateurs, mais cependant en essayant de rendre sans trop d'insuffisance la grandeur de la vertu de ces hommes.

« Leur nom dit tout de suite ce qu'ils sont. En effet on les appelle avec raison *thérapeutes* et *thérapeutrides* [c'est-à-dire en grec *guérisseurs* et *guérisseuses* ou *serviteurs* et *servantes*, ces mots ayant un double sens] soit parce qu'ils exercent la médecine, non seulement celle des corps mais aussi celle des âmes, soit parce qu'ils ont appris de la nature et des saintes lois à servir l'Être.

« Parmi ceux qui professent la piété, en est-il qui méritent de leur être comparés ? Serait-ce ceux qui adorent les quatre éléments sous les noms de Vulcain, de Junon, de Neptune et de Cérès ? Mais les noms sont des inventions de sophistes et les éléments une matière morte, incapable de se mouvoir d'elle-même. Serait-ce les adorateurs du ciel et des astres ? Mais le ciel et les astres sont l'œuvre d'un Créateur. Les adorateurs des demi-dieux ? Ils ne sont pas moins ridicules. En effet, comment peut-on être à la fois mortel et immortel ? Sans compter la naissance illégitime de ces prétendus demi-dieux et l'impudence sacrilège avec laquelle on prétend que

les bienheureuses et impassibles puissances divines ont éprouvé les fureurs de l'amour pour des femmes mortelles. Serait-ce les adorateurs des idoles ? d'une matière brute avant d'avoir été ainsi façonnée ? Quant au culte des Égyptiens, il n'est même pas beau d'en faire mention, puisque c'est à des bêtes et quelquefois à des bêtes féroces qu'ils rendent les honneurs divins. Laissons donc tous ces gens qui remplissent de leurs frivolités non seulement leurs compatriotes, mais aussi leurs voisins, à leur aveuglement incurable. Quant à la race des thérapeutes, qui a appris à voir toujours, qu'elle désire la contemplation de l'Être, qu'elle dépasse le soleil sensible et n'abandonne jamais un état qui conduit au bonheur parfait.

« Ceux qui vont à la guérison ou au service de l'Être n'y sont poussés ni par la coutume ni par les exhortations, mais par l'élan d'un amour céleste dont les transports ne se calment pas avant la vue de l'objet de leur désir. Ensuite, dans leur soif de la vie immortelle et bienheureuse, se croyant déjà morts à la vie terrestre, ils laissent volontairement leurs biens à leurs familles. Les Grecs admirent Anaxagore et Démocrite d'avoir, par amour pour la philosophie, abandonné leurs biens en pâture aux troupeaux. Certes il est beau d'être supérieur aux richesses, mais combien plus belle est la conduite des thérapeutes qui ne détruisent pas leurs biens, mais en font part, avec humanité, à leurs parents et à leurs amis ! De cette façon ils leur rendent service ainsi qu'à eux-mêmes, car la vie est courte, et débarrassés du soin d'administrer leur fortune, ils peuvent dès lors employer le temps à philosopher. De plus, la cupidité des richesses engendre l'inégalité des conditions et par conséquent l'injustice.

« Une fois qu'ils se sont ainsi dépouillés de leurs biens, ils quittent sans esprit de retour parents, amis, patrie, pour échapper aux séductions de l'habitude. Ils ne passent pas dans une autre ville, car toute ville est pleine de troubles et de désordres insupportables à qui prend une bonne fois la sagesse pour guide. Mais ils fixent leur séjour hors des murs, dans des jardins ou dans des lieux solitaires, non par une misanthropie farouche, mais parce qu'ils savent que la fréquentation de ceux qui mènent une vie différente ne produit rien de bon.

« On trouve les thérapeutes en plusieurs endroits, car il fallait que les Grecs et les Barbares eussent part à ce bien. Mais ils sont

particulièrement nombreux en Égypte, dans tous les nomes et surtout aux environs d'Alexandrie. Les meilleurs d'entre eux émigrent de toutes parts dans un endroit très commode, situé au delà du lac Maria, sur une hauteur, et qu'ils ont choisi pour la sécurité et la salubrité dont on y jouit. Pour la sécurité, à cause des maisons de campagne et des villages qui entourent cette hauteur. Pour la salubrité à cause du mélange hygiénique de l'air du lac avec la brise de la mer. Leurs habitations, très simples, ne sont destinées qu'à les garantir du chaud et du froid. Elles ne sont ni contiguës comme dans les villes, puisqu'ils cherchent la solitude, ni trop distantes, puisqu'ils aiment à vivre unis et pour qu'ils puissent se porter secours au cas où ils seraient attaqués par des brigands. Dans chacune de ces habitations est un lieu sacré appelé sanctuaire et lieu de solitaire retraite (σεμνεῖον καὶ μοναστήριον). C'est là qu'ils accomplissent solitairement les mystères de la vie sainte. Ils n'y apportent rien de ce qui sert aux besoins du corps, mais seulement les lois, les oracles manifestés par les prophètes et les hymnes, ainsi que tout ce qui nourrit et perfectionne la science et la piété.

« L'idée de Dieu leur est toujours présente, même dans les songes. Aussi plusieurs interprètent-ils à haute voix, pendant leur sommeil, les principes de la philosophie sacrée. Ils prient deux fois par jour ; au lever du soleil pour obtenir une belle journée, mais dans le vrai sens du mot ; à son coucher pour que leur âme puisse, soulagée du fardeau des sensations et retirée, pour ainsi dire, dans sa chambre de conseil, chercher la vérité. Depuis l'aurore jusqu'au soir ils travaillent à leur perfectionnement, car en lisant les saintes Écritures, ils étudient la philosophie nationale au moyen de l'allégorie. Ils ont aussi des écrits d'hommes anciens qui furent les chefs de la secte et ont laissé de nombreux monuments d'interprétation allégorique qui leur servent de modèles. De plus ils composent des chants de toute sorte en l'honneur de Dieu et y adaptent des airs graves.

« C'est ainsi qu'ils philosophent chacun à part pendant les six jours, sans sortir de leurs demeures. Le septième jour ils se réunissent en s'asseyant par rang d'âge dans l'attitude convenable, la main droite posée entre la poitrine et le menton, la gauche descendue le long du côté. Le plus ancien et le plus instruit prend la parole d'un air et d'une voix tranquilles, sans étaler l'éloquence

des orateurs ou des sophistes de nos jours, en s'attachant uniquement à la pensée, au raisonnement, à l'exactitude des interprétations. Les autres l'écoutent en silence et ne manifestent leur approbation que par des signes d'yeux ou de tête. Le sanctuaire commun où ils se réunissent le septième jour est une enceinte divisée en deux parties par un mur qui ne monte pas jusqu'au toit et qui a trois ou quatre coudées de haut. Ce mur sépare la place des hommes et celle des femmes; car, d'après la coutume, les femmes écoutent aussi, partageant les principes de la secte et témoignant la même ardeur. Le mur met leur pudeur à l'aise et ne les empêche pas d'entendre.

« La tempérance est pour eux le fondement des autres vertus. Ils ne mangent ni ne boivent avant le coucher du soleil parce qu'ils jugent que les occupations philosophiques sont dignes du jour, et les besoins corporels des ténèbres. Quelques-uns ne prennent de la nourriture qu'au bout de trois jours. D'autres, qu'alimentent avec abondance les jouissances de la sagesse, au bout de six jours seulement : à cause de la fête du septième jour, ils donnent à leur corps quelque relâche. Leur nourriture est du pain commun assaisonné de sel ; les plus difficiles y ajoutent de l'hysope. Leur boisson est l'eau de source. Puisqu'il n'est pas possible de vivre sans manger ni boire, ils ne prennent que ce qu'il faut pour apaiser la faim et la soif. On a déjà parlé de la simplicité de leurs habitations : leur vêtement est aussi très commun. C'est en hiver un épais manteau de peau velue pour se garantir du froid et en été une tunique d'esclave ou un léger vêtement de lin. En somme ils ne donnent rien à la vanité, sachant qu'elle produit le mensonge, d'où naissent tous les maux.

« Je veux aussi parler de leurs réunions solennelles et de la joie du banquet qui les accompagne, mais après leur avoir opposé les banquets des autres.

« Les uns, après s'être rendus furieux à force de s'emplir de vin, s'entremordent comme des chiens enragés, tout amis et même parents qu'ils soient, et si personne ne s'interposait, ils s'entretueraient. Ils s'en retournent ennemis, mutilés, réclamant le juge ou le médecin. D'autres, en apparence plus modérés, sont appesantis par le sommeil. J'en sais qui, avant de se submerger tout à fait, règlent d'avance ce qu'il y aura à boire le lendemain d'après les dons volontaires et les cotisations, faisant entrer dans la joie pré-

seute l'espérance de l'ivresse future. C'est ainsi qu'ils vivent sans maison et sans foyer, ennemis de leur famille, de leur patrie et d'eux-mêmes.

« Peut-être aimera-t-on mieux ces banquets magnifiques où l'on rivalise avec le luxe romain, en visant plus à l'étalage qu'à la bonne chère. Lits d'écaille ou d'ivoire, souvent incrustés de pierres précieuses ; tapis de pourpre brodés d'or et d'argent ; autres tapis éclatants de mille couleurs ; coupes de toutes sortes ; esclaves si beaux qu'ils sont faits pour le regard non moins que pour le service, parés, parfumés, et dont plusieurs sont de mœurs honteuses ; sept services et plus ; la terre, la mer, les fleuves et l'air mis à contribution pour charger les tables de chairs de toute espèce ; enfin les fruits afin que la nature entière soit mise au pillage, sans parler de ce qu'on réserve pour la débauche qui suit le repas. Faut-il parler de la gloutonnerie des convives qui s'emplissent jusqu'à la gorge sans que leur convoitise diminue, et font à leur hôte de grands compliments sur la magnificence du festin ? Mais la plupart des gens raisonnables commencent à condamner ces excès.

« Quant aux Grecs, il y a chez eux deux banquets particulièrement fameux, et auxquels Socrate a pris part. Ils ont été décrits comme des modèles, l'un par Xénophon, l'autre par Platon. Mais comparés aux banquets de ceux de nôtres qui ont embrassé la vie contemplative, ils deviennent ridicules. Dans celui de Xénophon, il est question de joueuses de flûte, de danseurs et de tout ce qui peut divertir. Celui de Platon roule à peu près entièrement sur l'amour, non seulement entre hommes et femmes, ce qui est du moins conforme aux lois de la nature, mais entre hommes. Car ce qui est dit de la Vénus céleste n'est là que pour l'élégance. Ce qui y domine, c'est l'amour populaire, c'est la passion contre nature qui détruit le courage, efféminе les âmes, ruine la fortune de ceux qui s'y adonnent et dépeuple les cités. Je laisse de côté la fiction mythologique des êtres à deux corps réunis à l'origine par la puissance de l'amour et ensuite séparés. La nouveauté de ces imaginations peut séduire les oreilles, mais les disciples de Moïse, qui ont appris dès le premier âge à aimer la vérité, ne peuvent s'y laisser tromper.

« A ces vains banquets j'opposerai les banquets de ceux qui se sont consacrés à la science et à la contemplation de la nature, con-

formément aux très saintes instructions du prophète Moïse. Ils se réunissent après chaque intervalle de sept semaines, car ils révèrent non seulement le nombre sept, mais aussi son carré. Il est aussi pur et tombe la veille d'une très grande fête, qui échoit au nombre cinquante, le plus saint et le plus naturel de tous les nombres à cause des carrés du triangle rectangle qui est le principe de la naissance et de la composition de l'univers. Ils se réunissent en vêtements blancs. Au signal de l'un des éphémereutes (tel est le nom de ceux qui sont chargés de ce service) debout, rangés en ligne et par ordre, ils prient Dieu d'assister à leur repas. Ensuite ils prennent place sur les lits, suivant la date de leur entrée dans la secte. Les thérapeutrides prennent aussi part au banquet. La plupart d'entre elles sont arrivées à la vieillesse en conservant volontairement leur virginité ; par amour pour la sagesse, elles se sont volontairement abstenues des plaisirs du corps, uniquement désireuses d'une progéniture immortelle qu'enfante leur âme fécondée par la semence intelligible du Père. Les hommes prennent place à droite, les femmes à gauche.

« Les lits sont de bois commun, avec de simples couvertures de papyrus. Le service est fait, non par des esclaves, l'esclavage étant, aux yeux des thérapeutes, contraire à la nature, mais par des jeunes gens de naissance libre, choisis d'après leur mérite et qui les vénèrent comme leurs véritables pères et leurs véritables mères. Leur tunique est flottante pour que leur aspect n'ait rien de servile. Ces jours-là on ne sert pas de vin, mais de l'eau très limpide, froide pour le plus grand nombre, chaude pour les vieillards les plus délicats. La table est pure de mets sanglants : il n'y a pour nourriture que du pain et pour assaisonnement que du sel auquel les plus délicats ajoutent de l'hysope. La droite raison leur commande de sacrifier sans boire de vin, comme les prêtres, et de vivre ainsi. Car le vin rend insensé et les mets coûteux excitent le désir.

« Les convives ont donc pris place et les jeunes gens se tiennent debout, prêts à commencer leur service. Mais au lieu de se mettre à boire, on se tait encore plus qu'auparavant. Quelqu'un pose une question sur un sujet tiré des saintes Écritures ou résout une question posée par un autre, lentement et se répétant sans crainte, pour bien graver ses pensées dans les âmes. Les autres l'écoutent avec attention, témoignant qu'ils comprennent par un signe de

tête ou par l'expression de leur regard, et qu'ils sont incertains, par un mouvement de tête plus lent et en levant le petit doigt de la main droite. Les explications sont allégoriques. Quand le président a cessé de parler, tous marquent leur satisfaction par des applaudissements. Puis celui qui s'est levé chante en l'honneur de Dieu un hymne ancien ou de sa composition : tous répètent le refrain avec ensemble. L'hymne achevé, des jeunes gens apportent la table dont il a été question et sur laquelle est du pain levé avec du sel, auquel on a mêlé de l'hysope, par respect pour la table sacrée qui se trouve dans le lieu saint. Car sur la table du lieu saint sont des pains sans levain, avec du sel sans aucun mélange. Il convenait en effet que les mets les plus simples et les plus purs fussent réservés à la classe supérieure des offrandes sacrées et aux prêtres en récompense de leur service.

« Le repas est suivi de la veillée sacrée; voici comment ils la célèbrent. Tous se lèvent et commencent par former deux chœurs, l'un d'hommes, l'autre de femmes. Chacun des deux chœurs est dirigé par la personne la plus considérée et qui sait le mieux chanter. Ils chantent des hymnes à l'honneur de Dieu en faisant des évolutions. Ensuite, dans un saint transport les deux chœurs se mêlent, à l'exemple de ce qui eut lieu après le passage de la mer Rouge lorsque, à la vue de leurs ennemis submergés, les hommes et les femmes, formant un seul chœur, chantèrent un hymne d'actions de grâces au Dieu sauveur, le prophète Moïse dirigeant les hommes, et les femmes étant dirigées par la prophétesse Marie. Le but de toutes ces actions est la piété. Ils se livrent jusqu'à l'aurore à cette sainte ivresse. Au lever du soleil ils élèvent les mains au ciel, demandent une belle journée, et après la prière, rentrent chez eux pour recommencer à philosopher.

« Voilà ce que j'avais à dire des thérapeutes, qui ne vivent que par l'âme, qui sont citoyens du monde et que leur vertu rend chers au Créateur, dont l'amitié les élève au comble de la félicité. »

Les singularités mises à part, deux choses auront sans doute frappé le lecteur, d'abord le parallèle entre la civilisation païenne et les thérapeutes, puis l'ordonnance étudiée d'un traité auquel on a reproché d'être écrit sans plan, d'être rempli de longueurs et de digressions qui contrastent, dit-on, avec la science de composition habituelle au théosophe alexandrin.

Ce plan est pourtant facile à saisir. Après une introduction qui est en même temps une transition et qui nous donnera tout de suite des lumières, l'auteur définit les thérapeutes par leur nom. Puis comme leur nom indique surtout des serviteurs de Dieu, il oppose, dans une intention de polémique et d'apologétique qui subsistera d'un bout à l'autre du traité, la piété qui caractérise les thérapeutes avec la piété des païens. Maintenant qu'on sait d'une manière générale ce qu'ils sont, il fait leur histoire dès l'origine. Il les prend en effet dans le monde, décrit la révolution intime qui s'opère en eux et qui les pousse à le quitter ; il met en antithèse la manière dont ils disposent de leurs biens en le quittant, avec la conduite de certains philosophes païens qui semblent au premier coup d'œil avoir tout à fait agi comme eux. Les suivant pas à pas, il les montre abandonnant alors les villes, non pour d'autres villes, mais pour la solitude, et il dit pourquoi ils agissent ainsi. Passant à partir de ce moment du général au particulier, il choisit parmi leurs retraites en différents lieux de la terre, celle de certains d'entre eux, groupés aux environs d'Alexandrie et dont il va s'occuper exclusivement. Il décrit l'endroit où ils se sont établis et donne les raisons de leur choix. Du pays il passe aux habitations, dont il ne décrit que la pièce caractéristique. La description de cette pièce où s'exerce leur vie spirituelle, qu'il doit faire passer avant l'autre, lui sert de transition pour décrire l'emploi spirituel de leur journée, d'abord pendant les six premiers jours de la semaine et en second lieu le septième jour. Il oppose les explications qu'ils entendent ce jour-là aux discours des sophistes. Après le spirituel vient le temporel. La tempérance étant pour eux le fondement des vertus l'auteur se sert de cette idée comme d'une transition pour décrire leur nourriture et leur vêtement. Son travail parait alors achevé. Il n'en est rien. L'auteur a réservé pour la fin ce qui me parait lui avoir tenu le plus à cœur à cause des inimitiés entre les juifs et les associations païennes d'Alexandrie, je veux dire la description des banquets des thérapeutes. Là nous pénétrons tout à fait dans leur vie intime et la satire préalable des banquets rivaux, depuis les plus grossiers jusqu'à ceux qui passent chez les Grecs pour des modèles, depuis ceux des collèges jusqu'à ceux des philosophes, achève de faire valoir la supériorité des thérapeutes sur la civilisation païenne. Cela fait il ne reste plus à l'auteur qu'à déclarer qu'il a dit tout ce

qu'il avait à dire et il termine par quelques mots sur le bonheur de ces amis de Dieu.

Notre traité comprend donc une introduction et deux parties, dont la première explique ce que sont en général les thérapeutes, et dont la seconde décrit la vie de ceux d'entre eux qui sont groupés près du lac Maria. Cette seconde partie se subdivise elle-même en deux autres, 1° la vie ordinaire de ces derniers thérapeutes ; 2° leurs banquets. Enfin une courte conclusion.

J'ai dit que le plan de l'auteur était facile à saisir. A une condition cependant, qui était de lui accorder d'avance quelque bon sens et de vouloir bien entrer dans ses idées. Autrement il était naturel de trouver la *Vie contemplative* désordonnée et pleine de digressions, comme M. Ebert avait trouvé la marche de l'*Apologétique* irrégulière et maladroite.

De l'ordonnance générale passons à l'examen des parties.

INTRODUCTION DU TRAITÉ

('Εσσαίων — δικαιοῦσιν. Ed. Mangey, t. II, p. 471 ; éd. Tauchnitz, § 1).

a. — TRANSITION

L'auteur, après avoir discouru sur les esséniens, modèles de la vie pratique, passe aussitôt (αὐτίκα) *et pour suivre l'ordre de son travail* (ἀκολουθίᾳ τῆς πραγματείας ἑπόμενος) *à ceux qui ont embrassé la vie contemplative.*

Il venait donc de parler des esséniens et notre opuscule n'est qu'une suite. Distribuer le même sujet en une série de petits traités est, comme on le sait, conforme aux habitudes de Philon. On a pensé quelquefois, à cause de la tournure de la phrase et pour d'autres raisons, que les thérapeutes étaient considérés par l'auteur comme une seconde espèce du genre essénien. Opinion très soutenable, mais dont la discussion n'est pas nécessaire à l'objet de mon travail.

Philon, dans ce qui nous reste de lui, parle des esséniens en deux endroits. D'abord dans le traité intitulé *Que tout homme de bien est libre*. Mais dans ce traité, d'ailleurs tout à fait différent d'allures de celui qui nous occupe, il les signale entre autres exemples de vie libre, vers le milieu de sa dissertation, et pour ne

s'occuper plus d'eux ensuite. On ne peut donc unir, comme on le fait d'ordinaire, les traités sur la liberté du sage et sur la vie contemplative, sans une sorte de violence ou à moins de voir, comme M. Lucius, dans l'exorde de notre opuscule l'œuvre d'un faussaire maladroit.

Mais Philon parle aussi des esséniens dans un fragment de son *Apologie des Juifs* qui nous a été conservé par Eusèbe (*Préparation évangélique*, VIII, 11, ἀπὸ τῆς Ἰουδαίων ἀπολογίας λαβών). Il y décrit avec éloge la manière dont ils pratiquent la vie en commun. Je suppose que dans la partie relative aux esséniens qui ne nous est pas parvenue, il avait mis en parallèle avec leur vie les exemples plus ou moins analogues offerts par le paganisme, soit celui de la république de Lacédémone, soit celui de la république de Platon. C'était user d'un procédé familier aux apologètes ; c'était surtout répondre à une objection des païens qui rabaissaient le judaïsme en s'efforçant de retrouver chez eux ce qu'il étalait comme beau et original. Cela se voit souvent chez Philon. Il nous rapporte avec humeur qu'au récit de la tour de Babel on opposait la fable des géants, mettant montagne sur montagne pour escalader l'Olympe (*De la Confusion des Langues*, § 2), et au sacrifice d'Abraham beaucoup d'autres du même genre (*Abraham*, § 33-35). Lui-même rabaisse les législations païennes et en particulier celles de Platon au profit de Moïse (*De la Création du Monde*, § 1 ; *Vie de Moïse*, II, § 9). A plus forte raison, dans son *Apologie des Juifs*, a-t-il dû suivre la même méthode. Mais s'il en est ainsi, la *Vie Contemplative* avec sa série de parallèles analogues ferait suite de la manière la plus naturelle à l'*Apologie des Juifs*. J'ajoute (sans attacher grande importance à ce détail) que le mot προαίρεσις est également employé dans le fragment et dans la *Vie Contemplative* pour désigner dans le fragment le choix de vie des esséniens, et dans notre traité celui des thérapeutes.

Les esséniens sont chez les Juifs le modèle de la vie pratique les thérapeutes, celui de la vie contemplative. Car les thérapeutes sont Juifs ; toute la suite du traité le fera voir. Contentons-nous, en attendant, de signaler (§ 7) l'antithèse générale entre les païens et les disciples de Moïse et un peu plus haut, dans le même paragraphe, la phrase significative : « Ceux d'entre les *nôtres* qui ont embrassé la vie contemplative. » Le fragment sur les esséniens dit d'une manière analogue « *notre* législateur ».

La division de la vie en *pratique* et *contemplative* était familière aux Grecs cultivés, au moins depuis Aristote. La première, apprentissage de la seconde, consistait surtout (à la restreindre au sens philosophique), à mettre de l'ordre dans les passions : ensuite l'intelligence, devenue libre, pouvait tranquillement vaquer au travail de la pensée, c'est-à-dire à la véritable activité de l'âme, dans laquelle consistait, pour Aristote, la vie contemplative et bienheureuse. Philon signale souvent ces deux vies, d'une manière générale au sens d'Aristote, mais naturellement d'une manière plus ascétique pour la première et plus religieuse pour la seconde, quoique l'étude du monde dont le sage est citoyen, soit pour lui un des grands objets de la vie contemplative. En effet, il dira, au sujet de ceux qui s'y adonnent : « Contemplateurs de la nature et de tout ce qu'elle contient, ils scrutent la terre, la mer, l'air et le ciel et les natures qui sont en eux : ils suivent par la pensée le cours de la lune, celui du soleil, les révolutions des astres errants ou non... C'est là qu'est leur âme... car ils sont en réalité citoyens du monde » (*Du septième jour*, § 3). Pour la distinction des deux vies, nous lisons dans le traité des *Récompenses et des Peines* : « Après la vie pratique dans la jeunesse, vient dans la vieillesse la vie contemplative qui est la meilleure et la plus sainte » (§ 8. Cf. § 2). Et dans le livre des *Fugitifs* : « Avant la vie contemplative, il est bon de s'éxercer à la vie pratique, préparation à une lutte plus parfaite » (§ 6). Si l'auteur de notre opuscule est Philon, on comprend qu'après avoir présenté aux Grecs, des Juifs, les esséniens, comme modèles de la vie pratique, il leur présente maintenant les thérapeutes, Juifs aussi, comme modèles de la vie contemplative.

b. — GRANDEUR DU SUJET. DISPOSITIONS DE L'AUTEUR

L'auteur, contrairement à la coutume des écrivains païens, n'ajoutera rien à la vérité, qui est d'ailleurs ici supérieure à la plus haute éloquence. Il essaiera pourtant d'exprimer dans la mesure de sa faiblesse cette vérité, car il ne faut pas que la grandeur des thérapeutes soit un empêchement à parler d'eux.

Le commencement du traité sur la *Création du monde* exprime précisément les mêmes idées. « Il n'est pas de poète ou de prosa-

teur capable de célébrer dignement la beauté de la conception [mosaïque] de la création du monde. Cependant il ne faut pas pour cela garder le silence, mais, par piété, il faut essayer au delà de ses forces, sans rien tirer de soi-même et en n'exprimant qu'une petite partie d'un sujet si vaste. » Et un peu plus loin, au sujet du septième jour : « Je ne sais si personne serait capable de célébrer dignement la nature du nombre sept, car elle est supérieure à toute parole. Cependant il ne faut pas, parce qu'elle est plus admirable que ce qu'on en peut dire, garder le silence, mais il faut essayer d'en montrer, sinon le tout ou même les parties principales, puisque cela n'est pas possible, du moins ce qu'en peut atteindre notre pensée » (§ 30). Pour l'âcreté contre les poètes et les prosateurs païens on peut comparer le commencement de la *Vie de Moïse*.

Le traité de la *Création du Monde*, d'où sont tirés les deux rapprochements, est le premier livre d'un grand ouvrage qu'on pourrait appeler l'*Explication de la Loi*, où Philon s'adresse surtout à ses compatriotes, en général d'une manière pratique, et souvent avec le ton de l'apologète pour réprimer les tendances à l'apostasie. La *Vie de Moïse*, avec ses dépendances, est destinée à la conversion des Grecs. Ces deux ouvrages ont naturellement un air de famille avec la *Vie contemplative* dont le but est apologétique et polémique. Nous utiliserons beaucoup l'*Explication de la Loi*. Nous aurons aussi à citer le *Commentaire allégorique sur la Genèse*, très probablement écrit plus tard et qui se compose, comme le précédent, d'une série de nombreux traités. Mais nous n'aurons pas aussi souvent à en faire usage parce qu'il s'adresse surtout aux initiés et contient pour eux la théosophie de Philon. On verra de mieux en mieux pourquoi il était indispensable, avant de continuer, de faire ces distinctions. Dorénavant, toutes les fois que nous citerons un traité du commentaire allégorique, nous en avertirons le lecteur.

Pour les rapprochements de tournures et de mots on peut comparer 1° ποιηταῖς καὶ λογογράφοις *vie contemplative* et οὔτε ποιητὴς οὔτε λογόγραφος, *Cr. du Monde*, § 1 (de même *De la Justice*, § 14 et *Noé plante la vigne*, § 38, dans le *Commentaire allégorique*) ; 2° ἡσυχάζεσθαι *vie contemplative* et ἡσυχαστέον, *Cr. du Monde*, §§ 1 et 30.

PREMIÈRE PARTIE DU TRAITÉ

LES THÉRAPEUTES EN GÉNÉRAL

(ἡ δὲ προαίρεσις — βλαβερὰς εἰδότες 471-474 ; § 1 — fin du § 2).

a. — LES THÉRAPEUTES DÉFINIS PAR LEUR NOM.

On appelle ces philosophes thérapeutes et thérapeutrides, soit parce qu'ils guérissent les âmes, soit parce qu'ils servent l'Être.

L'auteur les appelle *philosophes* pour les mettre tout de suite de plain pied avec les philosophes grecs. De même chez Philon, comme on sait, les Juifs philosophent dans leurs synagogues.

A propos des thérapeutrides, M. Lucius trouve l'adjonction des femmes à un si haut rang contraire aux idées de Philon pour qui, dit-il, la femme est un être inférieur, symbole de la sensation dans le langage allégorique, et d'ailleurs vivant si renfermée que les occasions de s'instruire devaient lui manquer. Mais alors, comme Platon rabaisse les femmes au point de ne les faire apparaitre, dans sa formation du monde, qu'à la seconde génération, en faisant renaitre certains hommes sous cette forme qui répond à leur démérite ; M. Lucius, fort de ce passage du *Timée*, devrait biffer de la *République* le passage où la classe des philosophes s'y compose de femmes aussi bien que d'hommes et où il est question de femmes d'État, aussi bien que d'hommes d'État. Et précisément, si Philon est l'auteur de la *Vie Contemplative* et si, dans la partie de son *Apologie des Juifs* consacrée aux esséniens, il avait mis en parallèle leur vie commune avec la vie des citoyens de cette république de Platon, à laquelle, nous le savons, il oppose volontiers celle de Moïse, il n'est pas étonnant qu'ici, arrivé à ce qu'il voyait de plus haut chez les Juifs, considérant les thérapeutes comme correspondant dans la république de Moïse aux philosophes de la république de Platon, il ait mis en relief chez eux l'existence des femmes pour ne laisser les Juifs inférieurs sur aucun point aux yeux des lecteurs grecs.

Je conviens que Philon met en général la femme au-dessous de l'homme et qu'il la donne, dans son commentaire ésotérique,

comme le symbole de la sensation. Il n'en fait pas moins, à deux reprises, dans son *Abraham* (§§ 42 et 44) un bel éloge de Sara. Il dit dans son second livre sur *La Monarchie* (§ 9) qu'on peut facilement tourner l'esprit des jeunes filles vers la vertu et qu'elles sont tout à fait disposées à recevoir l'instruction (εἰς διδασκαλίαν ἑτοιμόταται), ce qui n'est d'ailleurs aucunement incompatible avec une vie retirée. Mais il faut surtout remarquer un passage du traité de la *Noblesse*. Ce traité est une sorte de plaidoyer en faveur des Grecs prosélytes et Philon y oppose au privilège de la naissance dont les Juifs se glorifiaient la véritable noblesse qui consiste pour lui dans la piété, de quelque sang qu'on soit sorti. « Une telle noblesse, dit-il, n'appartient pas seulement aux hommes ; des femmes ont été jalouses de l'obtenir. » Il prend alors pour type Thamar, nourrie dans une ville polythéiste et qui, laissant le culte des idoles, « tendit de toutes ses forces vers la piété, quoiqu'il y eût pour elle danger de mort. Car elle se souciait peu de vivre si elle ne devait pas bien vivre. Et, pour elle, bien vivre consistait uniquement à servir et à *supplier* la cause unique » (ἐπὶ τὴν θεραπείαν καὶ ἱκεσίαν τοῦ ἑνὸς αἰτίου. — *Nob.*, § 6). Je remarque en passant que le traité de la *Vie Contemplative* a pour sous-titre : *Des suppliants* (περὶ ἱκετῶν). Voici un nouveau point de vue : à propos des femmes notre attention est attirée vers les prosélytes et nous sommes conduits à nous demander dans quelle mesure ces clients de Philon pouvaient contribuer à grossir les rangs des thérapeutes. La question se représentera. En attendant, il est singulier qu'un autre des rares éloges de femmes qui se trouvent dans les œuvres de Philon se rapporte encore à une païenne représentée comme plus ou moins attirée vers le judaïsme. Il s'agit de la fille d'Auguste, la trop fameuse Julie. D'après une lettre du roi juif Agrippa, reproduite ou composée par Philon, elle aurait fait des dons au temple de Jérusalem, en sachant bien qu'il ne contenait pas d'idole. Supérieure à son sexe, l'esprit rendu mâle par l'instruction, « elle était arrivée à saisir plus facilement l'intelligible que le sensible et à considérer le second comme l'ombre du premier » (*L'Ambassade*, § 40). Laissons de côté le problème relatif à Julie. Nous pouvons retenir légitimement que Philon considérait les femmes prosélytes comme capables de s'élever au-dessus de leur sexe et de négliger le sensible pour l'intelligible. Il ne s'agit que d'exceptions, mais avec les thérapeutes, nous sommes au plus haut degré de l'exception.

Arrivons à la double explication du nom des thérapeutes. Ils peuvent d'abord s'appeler ainsi, en tant qu'ils guérissent les âmes. La médecine des âmes est chez Philon, pour ainsi dire un lieu commun, tiré de la philosophie platonicienne. Le mot lui-même ne se trouve pas dans Philon avec ce sens, dit M. Lucius. Cela est vrai, mais on y trouve souvent le verbe correspondant. Il me semble que chez les Grecs le mot thérapeute était en ce sens d'un usage aussi peu courant que chez nous le mot *guérisseur*. Si l'auteur de la *Vie contemplative* a fait remarquer au passage que le mot contient aussi cette idée, c'est parce qu'il aura plus tard à la mettre en lumière.

Ils peuvent encore s'appeler ainsi comme serviteurs et servantes de l'Être. Dans ce dernier sens, le mot thérapeute est très souvent employé par Philon; on nous l'accorde, mais on fait remarquer que c'est seulement au masculin; que le féminin thérapeutride n'est signalé dans le vocàbulaire philonien de Siegfried que dans les cas où il s'agit soit de la pensée, soit de l'âme servante de Dieu. M. Lucius a raison, et je dois ajouter que mes lectures ne me laissent aucun souvenir d'un endroit où Philon aurait employé le mot thérapeutride autrement qu'au sens figuré. Le lecteur pèsera l'objection. Je ferai seulement remarquer qu'il s'agit ici d'une lacune dans la comparaison des deux vocabulaires et non d'une contradiction de pensée.

La caractéristique de l'Être que les thérapeutes ont appris à servir se retrouve avec une ressemblance de termes frappante dans le traité des *Récompenses et des peines*. La *Vie contemplative* dit: ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττόν ἐστι καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον. Et l'autre traité (§ 6) ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττον καὶ μονάδος πρεσβύτερον καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον. (On peut aussi rapprocher le passage bien connu de la *Création du monde*, § 2 et l'*Ambassade*, § 1, mais la ressemblance est moins grande.)

Avant de quitter cette section, écartons une objection philologique de M. Nicolas. C'est de la nature et des *saintes lois*, dit la *Vie contemplative*, que les thérapeutes ont appris à servir l'Être. Mais Philon, dans ses œuvres, n'aurait pas employé cette expression, *les saintes lois*. J'ajoute qu'on ne la rencontre pas à la page où Siegfried donne les noms par lesquels Philon désigne les Écritures (p. 161); mais je l'ai vue plus d'une fois dans mes lectures et je puis citer l'*Abraham*, § 1; les *Dix commandements*, §§ 2 et 10; les *Malédictions*, § 8. On trouverait probablement d'autres exemples.

b. — LA PRÉTENDUE PIÉTÉ DES PAIENS COMPARÉE A CELLE DES THÉRAPEUTES

1. — *L'auteur critique successivement et d'une manière rapide les adorateurs des éléments, ceux des astres, ceux des demi-dieux, ceux des idoles, en terminant par les Égyptiens qui adorent des bêtes.*

Cette revue rappelle d'une manière frappante les développements sur les mêmes sujets du traité sur les *Dix commandements*. La même division s'y retrouve dans le même ordre, sauf qu'il n'est pas question des demi-dieux. La matière y est traitée avec un peu moins de régularité et une grande abondance. Le rapprochement s'impose : on l'a fait plus d'une fois. Comparer le détail serait trop long. La brièveté plus régulière du passage de la *Vie contemplative* et l'adjonction des demi-dieux me portent à croire qu'il est postérieur à celui des *Dix commandements*. Les lecteurs de Philon savent qu'il lui arrive assez souvent, comme à ceux qui écrivent beaucoup, de se mettre lui-même à contribution.

On peut faire aussi quelques rapprochements de détail avec d'autres traités. Ainsi pour τὰ δὲ στοιχεῖα ἄψυχος ὕλη καὶ ἐξ ἑαυτῆς ἀκίνητος voir dans la *Création du monde* § 2 : τὸ δὲ παθητικόν, ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ. Pour ἥλιον, σελήνην, ἢ τοὺς ἄλλους ἀστέρας, πλανήτας ἢ ἀπλανεῖς, ἢ τὸν σύμπαντα οὐρανόν... ταῦτα οὐκ ἐξ ἑαυτῶν γέγονεν ἀλλ' ὑπό τινος δημιουργοῦ voir dans les *Récompenses et Peines*, § 7 : ἥλιον καὶ σελήνην, πλανήτας καὶ ἀπλανεῖς ἀστέρας, καὶ τὸν σύμπαντα οὐρανόν... οὐκ ἀπαυτοματισθέντα γέγονεν ἀλλ' ὑπό τινος δημιουργοῦ. Pour les bêtes qui sont ἰοβόλα καὶ ἀνθρωποβόρα voir encore dans les *Récompenses et peines*, § 16 : τὰ μὲν ἰοβόλα καὶ ἀνθρωποβόρα où il s'agit non plus des bêtes féroces adorées par les Égyptiens, mais des bêtes féroces qui s'adouciront lorsque les Juifs règneront sur le monde, dans les derniers temps. Il y a donc là une locution familière à l'auteur. Dans le *Moïse*, I, § 8, les exacteurs égyptiens des Israélites sont décrits comme ne différant en rien pour la cruauté des ἰοβόλων καὶ σαρκοβόρων. Peut-être trouverait-on d'autres exemples.

2. — *Que les païens persistent dans leur aveuglement, et les thérapeutes dans la piété qui conduit au bonheur.*

Dans les quelques lignes que je résume ainsi, nous avons plusieurs remarques à faire.

L'auteur motive sa boutade contre les païens. S'il les abandonne à leur aveuglement, c'est parce qu'ils remplissent de leurs inepties non seulement leurs compatriotes mais leurs voisins. Ces voisins sont sans doute les Juifs. Dans l'*explication de la loi*, comme je l'ai déjà dit (et d'une manière de plus en plus vive, à mesure que se succèdent les traités qui composent cet ouvrage), Philon se plaint des apostasies causées, soit par l'attrait de la civilisation grecque sur les jeunes gens, soit par l'influence des femmes païennes sur leurs maris ou leurs fils dans les mariages mixtes. Dans son *Commentaire allégorique* où il prend souvent les sophistes à partie, il constate aussi leur action sur le milieu juif. Cela me parait expliquer la mauvaise humeur de la *Vie contemplative* contre les païens. — Le mot φλυαρία est souvent employé par Philon pour désigner la frivolité et la sottise des fables païennes.

L'auteur condamne donc ces adorateurs des faux dieux (et sans doute il avait plus particulièrement en vue les sophistes, ces défenseurs du paganisme) à demeurer incurables (ἀθεράπευτοι) et privés de la vue, non de celle du corps, mais de celle de l'âme (ὄψιν... πεπηρωμένοι οὐ τὴν τοῦ σώματος ἀλλὰ τὴν τῆς ψυχῆς). La métaphore de l'aveuglement spirituel se retrouve avec la même locution (ὄψεις πεπηρωμένων) dans le grand passage des *Dix commandements* contre les adorateurs des faux dieux que j'ai déjà signalé, et cela dans un endroit où Philon condamne durement les statuaires et les peintres, comme coupables de nuire extrêmement au monde en y propageant l'idolâtrie. Je rencontre encore cette métaphore (τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοὺς πεπηρῶσθαι) dans la préface du troisième livre des *lois spéciales* et dans un des livres du commentaire allégorique (*qui est héritier des choses divines*, § 15, avec le verbe caractéristique : πεπήρωται). Si donc on la retrouve aussi dans le traité *que tout sage est libre* (§§ 1 et 8), elle ne contribue pas à établir un rapprochement caractéristique entre ce traité et celui de la *Vie contemplative*. C'est simplement une des métaphores qui revenaient le plus souvent sous la plume de Philon.

L'exhortation à la persistance adressée aux thérapeutes ramène une seconde fois ma pensée vers les prosélytes. Philon recommande souvent de les accueillir avec cordialité. Objets du mauvais vouloir des païens, ils étaient donc quelquefois regardés de haut par les Juifs qui, étant du sang d'Abraham, se targuaient de leur noblesse. Certains d'entre eux se décourageaient et retournaient dans les rangs des Grecs, nous dit Josèphe (*Contre Apion*, 11, § 10). Si les thérapeutes ont réellement existé, ne devaient-ils pas se recruter en partie parmi ceux des prosélytes qui persévéraient ? Le malaise entre les deux sociétés ne contribuait-il pas à tourner quelques-unes de ces âmes vers la retraite, à les attirer dans la compagnie de sages sortis du monde, familiers comme nous le verrons avec la philosophie grecque et certainement dépouillés des préjugés de race ?

Le bonheur auquel la piété les conduit, est à toute occasion considéré par Philon, comme le but de la philosophie.

Quant à l'exhortation à dépasser le soleil sensible par le désir de la contemplation de l'Être véritable, elle rappelle l'exemple si souvent cité par Philon, d'Abraham qui, dans la première période de sa vie adorait les astres, et que le spectacle du monde sensible conduisit à la connaissance de son auteur invisible aux yeux du corps. La distinction entre le soleil sensible et le soleil intelligible, se retrouve souvent dans Philon. (Voir *De l'humanité*, § 22 ; *De ceux qui offrent des sacrifices*, § 4 ; *De la justice*, §§ 8 et 14. Dans ces passages, c'est du soleil intelligible qu'il est question. Dans le traité des *Récompenses et des peines*, § 7, c'est du soleil sensible, comme dans la *Vie contemplative*.)

Peut-être aura-t-on eu déjà l'impression (et le progrès de cet examen la fortifiera, je le crois) que les rapprochements entre les œuvres de Philon et la *Vie contemplative*, dénotent au moins un auteur qui se serait nourri des œuvres de Philon jusqu'à s'être assimilé ses pensées et ses locutions favorites, sans affecter de se donner pour lui. Si cet auteur n'est pas Philon, et s'il a voulu se faire passer pour lui, il l'a fait d'une manière bien modeste et bien fine, qui n'était pas à la portée du premier venu. Et s'il n'a pas voulu se faire passer pour lui, si c'est en effet un disciple modeste, nous devons aussi le supposer auteur d'un traité perdu sur les esséniens.

c. — COMMENT ON DEVIENT THÉRAPEUTE

Ceux qui vont à la guérison n'y vont pas en vertu de la coutume ou d'exhortations. Un amour céleste les met hors d'eux-mêmes, dans l'état des corybantes, jusqu'à ce qu'ils aient vu l'objet de leur désir.

Ceux qui vont à la guérison étaient donc malades, tout comme ceux qui demeurent incurables. S'agit-il de païens, futurs prosélytes, ou simplement de Juifs ordinaires? Notre auteur ne s'explique pas sur ce point. En tout cas, pour les détacher du monde une crise intérieure est nécessaire. La description de cette crise, sorte de conversion qui se termine par la vision de Dieu, devait rappeler aux lecteurs grecs ce que dit Platon, des frémissements de l'âme échauffée par l'amour.

Philon, dans son *Traité de la liberté du sage*, lequel, au fond, n'est qu'une œuvre missionnaire, une exhortation à la jeunesse païenne à embrasser son judaïsme platonico-stoïcien, décrit les transports de ceux qui trouvent la vérité dont ils avaient soif et qui regrettent d'avoir perdu leur vie jusqu'à ce moment (§ 2). Dans son *Commentaire allégorique* (*qui est héritier des choses divines*, § 14), il exhorte l'âme à sortir d'elle-même, en usant d'expressions et de métaphores qui rappellent tout à fait notre passage (*Vie contemplative* : ὑπ' ἔρωτος ἁρπασθέντες οὐρανίου, καθάπερ οἱ βακχευόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσι. — *Qui est héritier* : καθάπερ οἱ κορυβαντιῶντες καὶ κατεχόμενοι, βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα). Pour Philon, comme pour l'auteur de notre traité, la suite d'un long travail de l'âme que nous n'avons pas à décrire ici aboutit à la vision de Dieu, comme il le dit souvent et d'une manière particulièrement intéressante pour nous dans le traité des *Récompenses et des Peines*, où cette vision est donnée comme une propriété de la vie contemplative venant après la vie pratique (§ 8). Nous sommes donc encore ici pour les expressions et pour les idées en plein philonisme. Toute la question est de savoir si l'auteur de la *Vie contemplative* ne vise pas à la fois dans sa phrase, d'un côté la révélation du contact avec la divinité après une longue vie de vertu, de l'autre la connaissance de l'unité de Dieu au sortir du paganisme. La supposition que je fais peut paraître singulière : il n'en

est pas moins vrai que les phrases de Philon, dans ses traités populaires, ont quelquefois deux sens qui se superposent pour ainsi dire, dont l'un est fait pour le commun des lecteurs, l'autre pour ceux qui sont au courant des pensées du maitre. La manière dont il comprenait et étudiait l'Écriture pouvait le conduire à penser pour ainsi dire quelquefois en partie double.

L'insistance sur l'inutilité de la coutume et des exhortations pour produire la crise, rappelle la théorie de Philon sur l'impuissance humaine en général et sur la manière dont l'esprit de Dieu dispose comme il veut et quand il veut de l'âme humaine. On peut y joindre, s'il s'agit aussi de la conversion des Grecs, le soin d'écarter de l'esprit du lecteur l'idée de sollicitations exercées sur les prosélytes pour les attirer au judaïsme.

d. — L'ABANDON DES BIENS CHEZ LES THÉRAPEUTES ET CHEZ CERTAINS PHILOSOPHES

La crise terminée, les thérapeutes, se considérant dorénavant comme morts à la vie terrestre, commencent leur changement de vie en abandonnant leurs biens. Mais, pouvaient répondre les Grecs, certains de nos philosophes en ont fait autant, et c'était aussi pour se livrer à la vie contemplative, telle au moins que la définit Aristote. On louait particulièrement à ce sujet Anaxagore et Démocrite : « Si le plaisir manquait au sage, dit Cicéron dans sa cinquième Tusculane (et je le cite de préférence comme un écho des exemples qu'on donnait dans les écoles grecques dans un temps tout voisin du temps de Philon), si le plaisir manquait au sage, Anaxagore et Démocrite lui-même, auraient-ils abandonné leurs terres et leur patrimoine pour se livrer de toute leur âme au plaisir divin de la science et de la recherche ? » L'auteur de la *Vie contemplative* convient qu'ils méritent l'un et l'autre l'admiration pour avoir été supérieurs aux richesses, mais il fallait mettre les thérapeutes au-dessus d'eux. Notre auteur rabaisse donc les deux païens en leur reprochant d'avoir laissé leurs terres en friche et de les avoir livrées en pâture aux bestiaux, tandis que les thérapeutes, faisant preuve de cette humanité dont nous savons qu'on reprochait l'absence aux Juifs, laissaient les leurs à leur famille et à leurs amis.

Avec ce trait commencent les singularités. Il est à peine utile de dire que la tâche du critique n'est pas d'écarter comme imaginaire ce qui heurte ses idées et ses habitudes. Il est de ceux qui ne doivent pas oublier le vers du poète du bon sens,

Le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable

que j'ai plaisir à rappeler tout banal qu'il soit devenu. Le critique (on a aussi quelque honte de répéter cette banalité, mais elle est ici si bien de saison !) doit sortir autant que possible de soi-même pour essayer de comprendre et non ramener les choses à sa mesure, si large d'ailleurs que l'aient faite l'intelligence et l'érudition.

Le fait de l'abandon de leurs biens par les thérapeutes est-il réel ? Il est du moins possible. L'auteur, d'ailleurs, l'explique et par deux raisons. La première est que l'administration des richesses fait perdre du temps, et c'est aussi ce qui dut déterminer la négligence d'Anaxagore et de Démocrite. La seconde est toute morale et, comme nous le verrons, bien philonienne. Les thérapeutes ne veulent pas, en gardant leur fortune, être complices de l'inégalité des conditions. Remarquons d'ailleurs que cette cession de biens ne pouvait pas être complète; notre auteur n'en fixe pas les limites. Mais les thérapeutes qui ne nous seront pas représentés comme ayant recours à la mendicité et dont la vie, si frugale qu'elle fût, nécessitait des dépenses, étaient certainement considérés par l'auteur, qui ne nous a pas jusqu'à présent paru manquer de bon sens, comme se réservant, ainsi que les deux philosophes païens avaient dû le faire, de quoi suffire d'une manière indépendante aux besoins réduits de leur nouvelle existence. Quant à ceux d'entre eux, s'il y en avait, qui sortaient du paganisme, ils pouvaient plus facilement que leurs compagnons de naissance juive faire, avec tant d'autres sacrifices, celui de leur fortune. Ne peut on pas même soupçonner qu'ils achetaient par cette renonciation la tranquillité vis-à-vis de leur famille et dans certains cas, vis-à-vis des lois ?

Si maintenant nous nous tournons vers Philon, ce frère d'un des Juifs les plus opulents d'Alexandrie se range avec les pauvres au sens matériel du mot, dans un curieux passage de l'*Explication de la loi* (livre II des lois spéciales, § 5), sur lequel nous aurons à revenir. S'il avait donné ses biens à sa famille, je l'ignore et j'en

doute, mais sa pauvreté, à côté de l'opulence d'Alexandre Lysimaque, n'en offre pas moins un contraste remarquable.

Mais, dira-t-on maintenant, comment l'auteur de la *Vie contemplative*, si c'est Philon, a-t-il pu rabaisser de grands philosophes au profit de ses héros? D'autant plus que dans son second traité de *La Providence*, en général accepté comme authentique, il loue avec chaleur Anaxagore et Démocrite, précisément à propos de l'abandon de leurs biens (§§ 12 et 13)? C'est que dans le traité de la *Vie contemplative*, il obéissait à une nécessité du genre apologétique, à laquelle il obéit aussi de tout son cœur, dans certains endroits de son *Commentaire allégorique*, où c'est devant Moïse lui-même qu'il incline les philosophes. En effet, je m'étonne qu'on nous dise, justement en s'appuyant sur un des endroits de ce commentaire auxquels je fais allusion : Comment Philon, qui appelle ailleurs Héraclite le Grand, aurait-il ainsi maltraité Anaxagore et Démocrite ? Je réponds à mon tour : Est-ce appeler Héraclite le Grand et témoigner pour lui de l'enthousiasme qu'ajouter, après avoir trouvé, ou (cela va sans dire) cru trouver dans Moïse l'idée de l'harmonie formée par l'opposition des contraires : « n'est-ce pas là ce que, d'après les Grecs, cet Héraclite, grand et vanté chez eux, se glorifiait d'avoir trouvé comme quelque chose de nouveau? Mais c'est une vieille découverte de Moïse » (*Qui est héritier*, § 43). N'avons-nous pas là le même esprit et le même mouvement que dans la *Vie contemplative*? Celle-ci dit : Ἀναξαγόραν καὶ Δημόκριτον Ἕλληνες ᾄδουσιν et le commentaire allégorique : ὃ φασιν Ἕλληνες τὸν μέγαν καὶ ἀοίδιμον παρ' αὐτοῖς Ἡράκλειτον. Dans un autre endroit du même commentaire Philon s'écrie aussi, toujours à propos de la prétendue philosophie de Moïse : « Et nous admirons encore ceux des philosophes qui disent que la vertu consiste dans le calme parfait de l'âme? » (*Du changement des noms*, § 31). On insistera, on me reprochera d'oublier le traité : *Que tout sage est libre*, qu'on avait cité, et le second traité sur *La Providence*, que j'ai cité moi-même. Je répondrai en rappelant que Philon, comme beaucoup de personnes, parle dans des ouvrages différents un langage différent suivant la classe de lecteurs à laquelle il s'adresse et suivant les circonstances. Dans des temps paisibles, s'adressant aux Grecs pour les convertir avec une grande espérance de le faire, il leur parle de leur civilisation dont il est lui-même pénétré, avec un autre ton que dans un temps de vexation des Juifs ou lorsqu'il est lui-même harcelé par

les sophistes qui outragent et ridiculisent ce qu'il aime le mieux et qui lui disputent la jeunesse juive. Mais j'ai besoin d'être court : je ne veux pas greffer ici une étude des œuvres de Philon.

Passons aux rapprochements de détails. L'expression singulière et d'origine platonicienne ὁ βλέπων πλοῦτος pour désigner la vraie richesse est signalée par Mangey en trois endroits des œuvres de Philon : on pourrait en ajouter au moins cinq autres. — L'emploi de νηφάλιον au sens figuré est commun dans Philon : nous retrouverons ce mot plus tard. — L'auteur reproche à Anaxagore et à Démocrite d'agir, en laissant leurs champs stériles, comme les armées qui coupent les arbres et les moissons du pays ennemi (κείρουσι καὶ δενδροτομοῦσι). Philon, dans son traité sur l'*Humanité* des lois de Moïse, dit que sa loi interdit aux Israélites de couper les arbres fruitiers et les moissons de l'ennemi, et il se sert des mêmes verbes (μήτε δενδροτομεῖν... μήτε κείρειν, § 20, voir aussi *De la justice*, § 13). — L'auteur, à propos de la frugalité, cite Homère d'une façon contraire aux habitudes de Philon, comme le remarque avec raison M. Lucius. En effet, il dit : « Homère, dans l'*Iliade*, au début du XIVe chant », tandis que Philon, quand il cite Homère, le fait même sans le nommer, sauf, à ma connaissance, une seule fois (*Confusion des langues*, § 2), et cette fois sans indiquer ni le chant ni le poème. Je laisse la difficulté telle qu'elle est, bien qu'il soit possible de supposer une interpolation. Philon aurait-il voulu faire, devant les Grecs, étalage d'une connaissance exacte des œuvres du poète ? Je n'en sais rien. Je remarquerai seulement qu'un peu plus haut, avec le même luxe d'exactitude, l'auteur cite le *médecin* Hippocrate. On serait tenté aussi de voir là une redondance indigne de Philon, d'autant plus qu'en faisant la même citation d'Hippocrate, Philon, dans un traité qu'on rattache à son commentaire allégorique, dit simplement « quelqu'un » (*Des songes*, I, § 2). Mais dans la *Création du monde* (qui est le premier livre de l'ouvrage sur l'*Explication de la loi*, il dit aussi le *médecin* Hippocrate, § 36). Cela me rend plus indulgent pour la citation d'Homère, sans toutefois, je l'avoue, me satisfaire complètement. — Enfin, l'éloge de l'égalité est un des lieux communs de Philon qui vante aussi la démocratie comme la meilleure forme de gouvernement.

e. — LES THÉRAPEUTES QUITTENT LES VILLES POUR LA SOLITUDE

1. — *Débarrassés des séductions de la richesse, ils fuient celles du milieu et de l'habitude en quittant famille, amis et patrie.*

Ceux qui vont à la guérison suivent, comme on le voit, un véritable traitement. Il faut qu'ils s'arrachent à un milieu malsain. Le meilleur commentaire de cette idée sera le passage suivant du traité des *Récompenses et des Peines*, où se retrouvent les impressions les plus caractéristiques de notre passage et où il s'agit de la conduite à tenir par ceux dont l'âme est dans la période de la repentance : « Si l'homme est réellement décidé à s'élever au-dessus des passions, ayant méprisé les plaisirs et les désirs, qu'il se prépare en fuyant, sans esprit de retour, maison, patrie, parents et amis (φεύγων ἀμεταστρεπτὶ καὶ οἶκον καὶ πατρίδα καὶ συγγενεῖς καὶ φίλους. — Et dans la *Vie contemplative* : φεύγουσιν ἀμεταστρεπτὶ καταλιπόντες ἀδελφούς, τέκνα, γυναῖκας, γονεῖς... φιλικὰς ἑταιρείας, τὰς πατρίδας). Car l'habitude est une attraction (ὁλκὸν γὰρ ἡ συνήθεια — et dans la *Vie contemplative* ἐπειδὴ τὸ σύνηθες ὁλκόν). De sorte que si l'on reste on est en danger de succomber, enveloppé de tous côtés par tant de séductions, dont les images rendront la vie et le mouvement aux mauvaises mœurs et réveilleront dans l'âme le souvenir de ce qu'il était beau d'oublier. Beaucoup de gens ont été rendus sages en voyageant à l'étranger : ils ont ainsi obtenu la guérison d'amours violentes et furieuses, parce que la vue ne pouvait plus offrir à la passion la représentation de ce qui lui plaisait » (§ 3). Je pourrais aussi donner un passage des *Dix commandements* (§ 2), où la nécessité d'une sorte de purgation de l'âme par l'absence est de même exposée avec une comparaison de la conduite des médecins quand il s'agit des maladies du corps.

Il est vrai que Philon ne garda pas jusqu'à la fin confiance dans l'efficacité de cette méthode. Dans un endroit bien remarquable de son commentaire allégorique (*Allégories de la loi*, II, § 21), il la déclare insuffisante pour en avoir plusieurs fois essayé lui-même (καὶ γὰρ ἐγὼ πολλάκις καταλιπὼν μὲν ἀνθρώπους συγγενεῖς καὶ φίλους καὶ πατρίδα... οὐδὲν ὤνησα, etc.) Mais cette condamnation, après expérience, est elle-même un témoignage de ce qu'il avait pensé auparavant.

Ceux qui, d'après cette méthode, avaient le plus besoin de changer de milieu, étaient certainement les prosélytes dont le milieu païen était considéré par cela même comme plus particulièrement vicié et pour ainsi dire irrespirable. D'ailleurs la malveillance de leur famille et de leurs anciens amis, parfois celle des lois, devait aussi les solliciter à quitter leur ville. Encore une fois je fais ici marcher de front le sage et le convalescent, celui qui quitte sa ville pour contempler en paix et celui qui la quitte pour affermir sa repentance, mais encore une fois je le fais parce qu'il me parait que notre auteur vise l'un et l'autre. Il y avait des degrés chez ce qu'il appelle les thérapeutes et, comme on l'a vu au commencement de ce chapitre, l'auteur prend ici ceux qui vont à la guérison et qui par conséquent ne sont pas encore guéris.

2. — *Ils ne passent pas dans une autre ville, car toute ville est pleine de troubles et de désordres insupportables à celui qui est une fois sous l'impulsion de la sagesse, mais ils se retirent dans la solitude.*

On connait (dans l'*Explication de la loi*, car dans le commentaire allégorique Philon déclare, nous l'avons vu, être devenu indifférent aux lieux) l'antipathie de Philon pour les villes où la mollesse et l'orgueil blessent chez lui le sentiment de la pureté et celui de la dignité humaines. Le passage capital sur ce sujet se trouve au début du traité des *Dix commandements*. Il y explique pourquoi Moïse a donné ses lois au désert et non dans les villes. « C'est parce que la plupart des villes sont pleines de maux indicibles (ἀμυθήτων κακῶν. Et *Vie contemplative* : ταραχῶν ἀμυθήτων), et des crimes envers la divinité et des injustices des hommes les uns envers les autres. Car il n'est rien qui n'y soit corrompu, la légitimité s'y trouvant écrasée par la bâtardise et la vérité par l'apparence que la nature convainc de mensonge, mais qui étale dans les villes des représentations trompeuses et séductrices. Là prospère le plus dangereux des ennemis : l'orgueil, que certains admirent et adorent, magnifiant les vaines opinions au moyen de couronnes d'or, de robes de pourpre, d'une multitude de serviteurs et de véhicules, sur lesquels ceux qu'on appelle fortunés et bienheureux sont portés au-dessus des autres, tantôt attelant des mulets et des chevaux, tantôt des hommes qui portent des

litières sur leur cou et dont l'âme est encore plus froissée que le corps, à cause de l'excès de l'insulte. » (Pour d'autres rapports avec notre traité on consultera utilement la suite.)

Ce n'est pas seulement le dégoût des villes qu'on trouve dans le Philon de l'*Explication de la loi*. On y trouve aussi pour la cure de ceux qui vont à la guérison, le conseil spécial de ne pas se borner à quitter leur ville pour une autre, c'est-à-dire pour un milieu de même nature où ils trouveraient les mêmes dangers. Ce conseil se lit dans le traité des *Récompenses et des Peines* et naturellement à la suite du passage que nous avons cité tout à l'heure. Une fois qu'on se met à changer de pays, il faut aussi qu'on évite les fêtes et les réunions de la multitude, en embrassant la vie solitaire (μόνωσιν). Car il y a sur la terre étrangère les mêmes filets que dans la patrie et l'on y périra nécessairement si l'on agit avec imprévoyance, si l'on se plait dans la société du commun des hommes, etc. (§ 3).

Voilà pour ceux qui ne sont encore qu'en convalescence spirituelle, comme le dit Philon à la fin du morceau, dans une de ces comparaisons médicales qui lui plaisent tant. Mais celui dont la santé est devenue complète et solide n'en aime pas moins la vie solitaire, d'après l'auteur de l'*Explication de la loi*. Il nous montre l'attachement du sage pour cette vie dans un endroit de l'*Abraham*, qui nous fournit des rapprochements de valeur dont une partie sera utilisée plus loin.

« Le sage se retire et aime la vie solitaire (μόνωσιν ἀγαπᾷ) jugeant bon de se dérober à la multitude, non par haine de l'humanité, car il est aussi humain qu'on peut l'être (οὐ διὰ μισανθρωπίαν, φιλάνθρωπος γὰρ εἰ καί τις ἄλλος et *Vie contemplative :* οὐ διὰ τὴν ὠμὴν ἐπιτετηδευμένην μισανθρωπίαν) mais parce qu'il a rejeté loin de lui le vice qu'embrasse la foule... A cause de cela il s'enferme chez lui la plus grande partie du temps, passant à peine le pas de sa porte. Ou bien, à cause de ceux qui viennent trop souvent le voir, il quitte la ville et va séjourner dans un lieu solitaire (ἐν μοναγρίῳ et la *Vie contemplative :* ἐν κήποις ἢ μοναγρίοις) prenant plus volontiers pour compagnon de vie les hommes les meilleurs, de toute race, hommes dont le temps a détruit les corps, mais dont les vertus sont entretenues vivantes par les écrits qu'ils ont laissés, soit en vers, soit en prose, et qui améliorent l'âme » (*Abraham*, § 4).

Ne résulte-t-il pas, sans la moindre possibilité de doute de ces passages, que le Philon de l'*Explication de la loi* prescrivait la vie solitaire au convalescent et la considérait comme la vie normale du sage ? Dans le commentaire allégorique, l'ordre donné par Dieu à Abraham de quitter son pays et sa parenté (qui domine tout ici) sera expliqué comme une métaphore où il faut voir la nécessité de se détacher du corps que la terre représente et de la sensation que représente la parenté (*qui est héritier*, § 14). Mais l'interprétation allégorique du commentaire n'annule pas le sens parfaitement clair et indiscutable des passages de l'*Explication de la loi*. Il faut tenir compte séparément de l'un et de l'autre ouvrage, en cherchant dans chacun des deux les raisons des différences qui s'y trouvent. Autrement on tombera dans le chaos et on traitera de tête tout à fait confuse un écrivain qui s'est certainement contredit comme tant d'autres, mais beaucoup moins qu'on ne le croit quand on mêle toutes les parties de ses œuvres.

Nous en avons fini avec ce qui concerne les thérapeutes en général, car je passe sur quelques rapprochements secondaires, pour ne pas user l'attention du lecteur par trop de détails. Ils se sont dépouillés de leur fortune, en grande partie pour ne pas avoir l'embarras de l'administrer, comme Anaxagore et Démocrite, pour se livrer paisiblement à cette vie contemplative, la seule digne de l'homme d'après Aristote, quoiqu'il entendit l'activité de la pensée un peu autrement. Ils se retirent hors des murs (τειχῶν ἔξω) dit notre traité, les uns dans des jardins, sans doute à la porte des villes, d'autres plus loin, dans des lieux solitaires, comme le sage de l'*Abraham*. Mais dans leur jardin ou dans leur métairie solitaire ils sont chez eux. Ce petit domaine leur appartient avec ce qu'il leur faut pour subsister. Jusqu'à présent rien de trop extraordinaire et surtout rien qui donne l'idée de communautés dont chacune aurait sa chapelle.

Nous arrivons aux thérapeutes des environs d'Alexandrie.

L. Massebieau.

(*A suivre.*)

LA MORALE RELIGIEUSE CHEZ LES MUSULMANS

TRADUCTION FRANÇAISE DE L'*AKHLAQI-HAMIDE*

Ouvrage turc de Méhémet Saïd Effendi

Par J.-A. DECOURDEMANCHE

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE VIII[1]

LA JUSTICE

Nous avons parlé plus haut de la sagesse, du courage et de l'abstinence, et nommé les diverses qualités qui s'y rapportent.

Après avoir ainsi déterminé la manière régulière d'être de chacune de ces trois principales facultés de l'âme en particulier, leurs relations réciproques et indiqué que les mauvaises qualités en formaient les termes extrêmes, nous devons maintenant traiter de l'acquisition de la vertu de justice, qui consiste à concilier les principes (ou les prétentions) extrêmes.

La justice ne comporte pas, comme les trois facultés dont nous avons déjà entretenu nos lecteurs, les degrés d'excès et d'insuffisance; mais si elle les repousse, elle a pour contraire, cela tombe sous le sens, l'injustice.

La vertu de justice est obtenue par les hommes déjà doués des trois facultés sus-mentionnées; on compte ses diverses manières d'être, malgré qu'elle se refuse aux degrés (d'excès ou d'insuffisance). Les plus célèbres et les plus autorisés des auteurs qui ont

1) Voir la livraison précédente, p. 101 à 113.

traité de la morale lui donnent quatorze branches ou rameaux dont voici l'énumération :

1° La candeur d'âme, qui consiste à ne point couvrir du masque d'une affection sincère quelque passion charnelle, mais à lui préférer son ami.

2° L'obligeance, qui consiste, dans les affaires matérielles et selon l'occurrence, à s'entr'aider et à se prêter un aide mutuel.

3° La loyauté, qui consiste à s'abstenir de ce qui est blâmé par la loi, les sages ou les savants, particulièrement à respecter les coutumes établies et à remplir ses engagements et ses devoirs à l'égard d'autrui, qu'il s'agisse d'immeubles, de biens meubles ou de la famille.

4° L'attirance, qui consiste à se concilier l'affection de ses égaux, de ses pairs, et des gens de science et de vertu en leur portant et témoignant de l'amitié.

5° La réciprocité, qui consiste à rendre à autrui autant ou plus que ce que qu'on en a reçu.

6° Le partage régulier (honnêteté), qui consiste, en ce qui concerne les profits du commerce, c'est-à-dire dans l'achat ou la vente, à ne pas s'écarter de l'équité.

7° L'acquit, qui consiste à accorder à qui que ce soit ce à quoi il a droit et cela sans difficulté ni regret.

8° L'esprit de famille, qui consiste à faire profiter sa parenté des avantages que l'on obtient.

9° La bonté, qui consiste à s'appliquer à vaincre ses aversions naturelles et à les transformer en sentiments bienveillants.

10° Le renoncement, qui consiste à ne faire aucun effort à l'égard des choses en dehors du pouvoir de l'homme.

Il est de toute évidence qu'à l'égard des choses supérieures à la puissance humaine la volonté est impuissante, puisque l'homme ne dispose, en ce qui les concerne, que de moyens limités.

Cependant le renoncement, tel que nous venons de le définir, manque à bien des hommes; nous allons en indiquer les raisons.

Le renoncement ne consiste-t-il pas à abandonner à la volonté de Dieu le soin des affaires? C'est-à-dire à lui en remettre et à lui en confier la direction? Or sur ce point une divergence d'opinions se fait jour. S'abandonner à la volonté de Dieu n'est pas, nous dit-on, du renoncement (*de la résignation*) ; aussi pareil sens est-il considéré par quelques-uns comme inadmissible.

Disons à ce propos que le renoncement, après avoir indiqué l'éloignement de toute action injuste, a ensuite signifié l'action de s'en remettre et de s'abandonner à la volonté et à l'initiative du Très-Haut. Puisque ce dernier sens est maintenant adopté par chacun, il est donc possible d'entendre, par renoncement, laisser substituer la cause des causes (Dieu) à sa volonté propre. D'où il résulte que le premier sens est maintenant contraire à la coutume et ne doit plus être employé qu'exceptionnellement.

Toutefois cette manière de voir n'est point admise par certains écrivains à la recherche de la vérité. Si le renoncement, disent-ils, ne veut plus dire abandonner les voies injustes, mais bien s'en remettre à la volonté et à l'initiative divine, il se trouve avoir perdu ainsi le meilleur des sens où il pouvait être employé.

A cette objection l'on répond : selon les savants les plus autorisés, le mot Renoncement a pour signification primitive le fait de s'abstenir, dans le maniement des affaires, d'approfondir les motifs de soupçon et de suspicion. Or, dans aucun cas et dans aucune occurrence, on ne doit donner à une expression un sens dont il n'y a point à tirer profit. En effet, il est telle circonstance où l'*abandon* devient une sottise. Or, tout ce qui a pour effet une perte de dignité, de biens ou de considération, est compté au nombre des fautes.

12° L'acceptation, qui consiste à obéir aux ordres de Dieu, sans y faire aucune opposition ni extérieure ni mentale et selon l'occurrence.

13° Le consentement, qui consiste à rester également satisfait dans la mauvaise comme dans la bonne fortune.

14° La vénération ou culte, qui consiste à rendre aussi bien au Très-Haut qu'aux amis de Dieu les honneurs qui leur sont dûs, à s'abstenir de tout ce qui est défendu par la loi, en un mot à se conformer à toutes les prescriptions divines.

DEUXIÈME PARTIE

De la conservation ou de l'obtention des qualités. De la suppression des défauts.

Il est nécessaire de convaincre les jeunes gens de cette vérité : les qualités sus-mentionnées sont ou inhérentes au naturel et en parfait accord avec lui, ou obtenues par la suite au moyen d'efforts. Mais comment faire comprendre, par exemple, aux enfants qu'ils peuvent être hardis et courageux dès leur jeune âge, et que s'ils sont, au contraire, poltrons et lâches, ils peuvent épurer leur caractère ?

De là découle la nécessité de formuler des règles, soit pour l'obtention ou la création de qualités, soit pour le développement et la conservation de celles qu'on possède ; autrement dit pour faire naître, dans le caractère de l'homme, soit l'éloignement pour certaines choses, soit la propension pour l'usage de ce qui est convenable, de façon à ce qu'en somme il préserve sa tête de toute souillure ; enfin d'ajouter, à ce bien-être considérable, la possession, en toute circonstance, et d'un parfait équilibre et d'une protection ou sauvegarde contre les bas instincts de l'âme humaine.

CHAPITRE I

DE LA CONSERVATION DES QUALITÉS

Les moyens de conservation des qualités sont de quatre genres différents :

Premier moyen.

Le premier moyen consiste à fréquenter les gens vertueux comme à fuir la société des vicieux et des méchants, et à éviter les occasions de jeux, de divertissements ou de contestations, toutes choses propres à s'insinuer dans l'esprit par la voie de la curiosité. En réalité, ce premier moyen réside dans la conception vive de ce qui est à faire selon les circonstances et en toute occurrence, soit pour son avancement dans la voie de la vertu, soit en ce qui concerne les actions basses.

Lorsqu'une famille, dit un poète, se trouve posséder ce qu'il y a

de meilleur parmi nous, un homme sans défaut qui se refuse à suivre la voie du vice, il fait son compagnon de l'homme sans défaut et tous ses amis, comme tous ceux qui les fréquentent, lui deviennent semblables.

Le moyen recommandé plus haut n'exclut point l'enjouement, la plaisanterie, mais on ne doit en user que dans une juste mesure. Or on s'éloigne également de cette juste mesure en se portant à l'un ou à l'autre des extrêmes de l'excès ou de l'insuffisance. L'excès devient de l'effronterie et l'insuffisance se tourne en rudesse, défaut également pénible à supporter par la société et également blâmable. Rien, au contraire, n'aiguise la conversation entre deux amis comme des paroles spirituelles échangées sur le ton d'une gaieté plaisante.

Second moyen.

Le second moyen consiste à occuper son intelligence par l'étude et la méditation. Ainsi elle croîtra en ampleur et en élévation, et avec du temps et de la persévérance, la partie la plus pure et la meilleure l'emportera définitivement sur les éléments fâcheux : les mauvaises inclinations et les impuretés morales.

Troisième moyen.

Le troisième consiste à se faire signaler ses défauts par de vrais amis ou des vieillards. Puisqu'un homme ne voit pas lui-même ses défauts, il est donc nécessaire que des amis intimes et éprouvés les lui signalent, afin que, après avoir appris à les connaître par l'entremise de ceux-ci, il se garde, au moyen d'efforts, de retomber dans les mêmes fautes, s'il se retrouve ensuite dans la même situation ou dans le même état que d'abord.

C'est pourquoi l'on dit que l'homme qui a fait choix d'un ami ne succombe pas à la tentation s'il se présente à commettre quelque action méprisable, si son ami lui rappelle alors ses erreurs passées, et si, par une explication claire, il remet le sujet dans la voie droite. Car si sa voix est impuissante à le porter, par l'indication de la vérité, à des prédilections contraires à ses défauts, au moins par ses admonestations et ses reproches, dissipera-t-il pour lui les ténèbres de l'erreur, et, sinon la première fois, du moins par la suite, le décidera-t-il à s'en éloigner.

Le calife Omar (Dieu soit satisfait de lui) ! si puissamment ins-

truit des vues d'en-haut, a dit : « Qu'on me fasse souvenir de mes défauts, c'est le meilleur témoignage d'amitié que puissent me donner mes amis. »

Cependant, si l'on doit, sans ambages ni hypocrisie, faire remarquer les défauts, il ne faut point, si l'on veut que l'observation soit efficace, qu'elle soit inspirée par la jalousie, car alors reproches et admonestations seraient absolument sans effet. Hélas! les amis sincères sont rares et la plupart du temps ce n'est point l'horreur du vice qui les fait parler, mais bien l'envie ou la ruse quand ils énumèrent vos défauts, et c'est un mensonge de leur part quand ils semblent travailler à vous en corriger.

Nous ne voulons point dire par là qu'on ne saurait trouver un véritable ami, mais que si, par hypothèse, on en découvre un, il faut se l'attacher.

« Qui se place sous le pan de votre robe, dit à ce propos l'iman Gazzali, est un scorpion. » Si nous conservons cette parole dans notre mémoire, nous lui en rendrons grâce, et nous nous efforcerons d'éloigner le scorpion; car nous le reconnaitrons et à ses protestations et à l'acte de se placer sous notre protection.

Le fait est que par scorpion on doit entendre celui qui revient à sa mauvaise nature au bout de quelques jours s'il éprouve de votre part une vexation ou un désappointement.

Mais si le scorpion et le serpent retournent à leurs mauvais instincts sous l'impression de la douleur et de la souffrance, lors même qu'ils vivraient jusqu'à la fin des siècles, quel est l'homme auquel on fait remarquer les fâcheuses mœurs issues d'un mauvais naturel, qui rende grâces à celui qui l'avertit et s'efforce de modifier ce mauvais naturel?

Loin de là, il le prend en haine : « Qu'a-t-il à me blâmer, dira-t-il, lui qui en use de la même manière que moi! » L'infortuné se repent alors des avis donnés et de ceux qu'il méditait. Ainsi sont repoussés les avertissements d'amis sincères, on les considère comme des paroles hostiles; c'est pourquoi l'on se garde et l'on évite d'appeler l'attention de qui que ce soit sur ses défauts.

Nombreux sont en effet les hommes qui, ignorants de leurs défauts, considèrent comme ennemis ceux qui les leur découvrent en leur faisant de justes observations et qui regardent comme des amis ceux qui leur adressent incessamment des louanges et des éloges mensongers.

Par quel moyen empêcher cependant que le naturel de l'ennemi ne soit entaché de mensonge et sa parole souillée par l'envie? C'est seulement à l'homme perspicace qu'il appartient de tirer profit des paroles mêmes de l'ennemi et de rester en toute occasion exempt de soucis. Car les paroles d'un ennemi n'eussent-elles pas pour but de lui découvrir ses défauts, qu'il trouvera dans les discours de celui-ci, le moyen de discerner quelles sont les imperfections de sa propre nature, d'en constater les côtés défectueux, et de s'abstenir, par suite, d'actions blâmables.

« Celui qui est entraîné par ses passions naturelles, dit l'iman Gazzali (sur qui soit la miséricorde de Dieu) et se lie avec quelqu'un doué de qualités, ne s'éloignera pas de l'état de ce dernier. Certes son lot différera du sien par excès ou par insuffisance ; alors l'homme s'examinera à part lui dans son état blâmable, il cherchera ce qu'il y a de mieux à faire et il fera effort en vue de régulariser ses mœurs. C'est là un beau chemin à suivre dans la voie du perfectionnement. En vérité, si les hommes s'observaient mutuellement, ils quitteraient leur état blâmable; tel est le profit qu'ils tireraient de cette éducation nécessaire. »

Quatrième moyen.

Le quatrième moyen consiste, quand l'âme est affectée de tiédeur, à avoir recours à une ferme résolution : à faire vœu de se maintenir dans l'état où l'on est parvenu, à s'engager de la même façon que s'engage une épouse (envers son mari) à vivre dans la continence. Ainsi l'on maintient son âme dans la voie de la conservation des qualités.

CHAPITRE II

DE LA SUPPRESSION DES DÉFAUTS

Après avoir indiqué les règles à observer pour la conservation des qualités, il nous faut parler des remèdes propres à préserver des maladies spirituelles, autrement dit des défauts. Les préceptes à appliquer dans ce but sont également au nombre de quatre.

Premier moyen.

Le premier des principaux moyens de préservation des vices

consiste à opposer à un défaut quelconque la vertu contraire, à s'appliquer avec zèle et persévérance à accoutumer son âme à celle-ci.

« Si, dit l'iman Gazzali, on fait effort pour maintenir la santé du corps, pour le conserver en bonne apparence et pour le préserver de la maladie, de même, quand l'âme est atteinte d'imperfections, doit-on s'efforcer et s'astreindre à améliorer le naturel, à l'épurer, à le raffermir et à l'orner des qualités qui lui manquent. Il faut pour cela opposer, à la cause qui transforme le juste équilibre en maladie, la cause contraire. De même que l'on guérit la chaleur de la fièvre par le froid et le frisson par la chaleur, de même l'on combat les maladies de l'âme, les défauts, par leurs contraires; par exemple l'ignorance par l'étude, l'avarice par la générosité, et l'orgueil par l'humilité. Si, quand le corps est malade, l'on s'empresse à la recherche de remèdes et si alors l'on a la patience, en cas de nécessité, de se priver de nourriture, on doit apporter plus de soins, plus d'efforts, plus de peine, et s'imposer plus de privations encore à l'égard des infirmités spirituelles. »

On dit par exemple que si un avare veut se purifier de son défaut, il doit commencer par faire des largesses, et que, s'il persévère dans l'emploi de ce moyen, il devient semblable aux hommes généreux chez lesquels le don est une qualité innée, car si la générosité n'est point innée chez lui, il trouve dans l'exercice de cette vertu une jouissance inconnue aux autres, si l'on admet que celui qui donne contre son gré n'est point encore généreux. — Mais, nous demande-t-on, pratiquera-t-il jamais cette vertu avec plaisir? — L'habitude et l'accoutumance finiront par le faire naître chez lui, répondrons-nous.

On a écrit qu'il est impossible de trouver du plaisir dans le travail de purification de ses qualités, parce qu'il faut que le but cherché soit atteint pour que le plaisir naisse. Nous répondrons que l'on voit sans cesse un riche, plongé dans le luxe et possesseur d'une multitude d'objets, attristé et abattu, tandis qu'un joueur pauvre éprouve un véritable plaisir et une vive joie rien que dans l'action du jeu; alors il reste absolument étranger et comme indifférent à tout ce qui se passe autour de lui. C'est que si le jeu a pour but le gain, le joueur n'en oublie pas moins sa pauvreté rien que par le jeu lui-même. Ainsi cet homme, bien qu'habitué à jouer constamment, et qui consacre au jeu tout le temps qu'il peut, n'en

aime pas moins faire sa partie et y trouve un plaisir toujours nouveau. Il en est de même de lui et de ce pigeon qui avait parié avec un homme qu'il resterait tout un jour sur ses pattes en face du soleil et qui, soutenu par sa passion, vit l'astre se coucher sans avoir ressenti de fatigue pendant une journée entière. Voilà comment, par l'effet de l'habitude et de la longueur du temps, on arrive à persévérer perpétuellement dans la chose désirée.

Si l'homme s'accoutume et s'habitue à des choses oiseuses et à des actes blâmables et y prend plaisir, pourquoi ne se familiariserait-il pas de même avec les choses louables et n'y trouverait-il pas un semblable plaisir ? Peut-être même que si l'on ne dirigeait point les penchants de l'homme, il aurait, aussi naturellement, une disposition égale et vers les vertus et la sagesse et vers la satisfaction des nécessités terrestres, qui seraient ainsi aussi désirées de lui que le boire et le manger.

La sagesse, la science, la vérité, l'affection et les vertus sont la nourriture du cœur. Or, si l'on prive son estomac de sa nourriture on fait naitre chez lui une maladie, car alors il devient trop étroit; c'est pour lui en effet un motif de vie que le manger et le boire. Mais s'il ressemble au cœur sous le rapport de la nécessité d'une nourriture, il ne manifeste point extérieurement ses besoins. Au contraire, les qualités du cœur se montrent au dehors, car elles produisent un effet sur toutes les parties du corps, exerçant sur elles une action propice qui se fait voir à tout instant et dans chacun de nos mouvements.

Si quelqu'un veut acquérir une belle écriture, il s'appliquera naturellement à imiter de bons modèles et il possédera à la fin une grande habileté de main. S'il en est ainsi pour l'obtention du talent calligraphique, il en est de même pour celui qui a la ferme résolution de purifier son âme d'un défaut ; il se compare à quelqu'un qui lui est supérieur en vertu et il arrive, à force de persévérance, à acquérir la qualité qui lui manquait, de telle sorte que bien qu'obtenue par la force de la volonté, elle apparait comme naturelle chez lui.

Second moyen.

Le second moyen de combattre les vices est de s'imposer avec sévérité le devoir de s'en éloigner, et de se faire, tant en secret qu'en public, de vifs reproches des mêmes vices.

Troisième moyen.

Le troisième moyen consiste à opposer un vice à un autre. Nous voulons dire par là que si, après avoir opposé à un vice la vertu contraire, en vue de se rapprocher de celle-ci, l'âme, malgré qu'on l'y ait portée avec véhémence, conserve le vice, il faut, s'il tient de l'excès, le combattre par celui qui tient de l'insuffisance, et s'il tient de l'insuffisance, par celui qui tient de l'excès.

Par exemple, l'insuffisance de la générosité est l'avarice. Dans le dessein de faire disparaitre ce défaut, quelqu'un s'est attaché à la générosité, et après s'être fait honte de son vice et se l'être reproché avec véhémence et empressement, il n'a pu s'en défaire, malgré qu'en vue de l'extirper il ait pris sur lui, en vue d'atteindre à la générosité, de faire sur ses biens des dons incessants ; alors il doit s'adonner à l'excès de cette dernière vertu, qui est la prodigalité.

Cependant on ne devra user de ce moyen, de ce remède salutaire, qu'avec précaution et seulement jusqu'à disparition complète du défaut combattu sans dépasser cette limite, autrement on n'aurait évité un précipice que pour tomber dans un autre.

Quatrième moyen.

Si un vice est si profondément enraciné dans l'âme qu'il n'a pu être extirpé par l'un des moyens indiqués ci-dessus, il faut faire le serment suivant : « Si je commets une fois encore ce péché, je ferai ceci ou cela, que tel soit mon vœu et ma promesse » et l'on se débarrassera du défaut en question si l'on s'oblige, en exécution du vœu, soit à l'abandon de choses précieuses, soit à des mortifications pénibles.

Des quatre moyens curatifs qui viennent d'être indiqués, le premier équivaut à l'abstinence soigneuse de nourriture, le second à l'absorption des remèdes, le troisième à l'emploi des poisons, et le quatrième à la cautérisation et à l'amputation des membres, si l'on veut les rapprocher de ceux appliqués au traitement des maladies du corps.

Dans ce chapitre nous avons exposé l'ensemble des règles applicables à l'obtention des qualités et à la disparition des défauts, et nous avons présenté, à ce propos, aux intelligences capables d'assimilation, de nombreux exemples. Il nous faut maintenant parler des causes productrices de tout un groupe d'imperfections.

CHAPITRE III

DES CAUSES PRODUCTRICES DES DÉFAUTS

Il est démontré par l'expérience que les maladies spirituelles sont de trois genres. Elles proviennent, soit de la faculté d'observation, autrement dit de l'étude, soit de la faculté de répulsion, soit encore de la faculté d'attraction.

§ 1

Défauts nés de la faculté d'observation.

Trois maladies spirituelles naissent de la faculté d'observation.

La première naît de l'excès d'exercice de cette faculté, c'est le doute.

Le doute naît de l'acte d'entamer des sujets de controverse et de traiter des questions dont la solution rencontre des obstacles dirimants. Pour s'en guérir il faut s'en rapporter à la loi sacrée et admettre que ses versets renseignent exactement sur l'erreur et planent, comme un belvédère, au-dessus de la dialectique et du raisonnement.

La seconde naît de l'insuffisance de l'exercice de la faculté d'étude, c'est l'ignorance complète. Elle ne saurait être blâmée chez celui qui commence à étudier ; mais cependant se complaire dans l'ignorance et persister dans cet état est une maladie dangereuse. Qui se glorifie d'une profonde ignorance abandonne ce qui constitue la prééminence de l'homme sur les animaux. Qui rejette, si cela lui est possible, des bienfaits semblables à ceux de la science, vers lesquels on est naturellement porté et attiré, devient pécheur, conformément à la parole de Dieu : « Ceux qui autrefois ont rejeté nos bienfaits se sont égarés. » Certes ceux qui conversent avec les gens affligés de cette maladie se portent préjudice à eux-mêmes ; cela est évident et hors de doute, si l'on admet que converser avec les savants et les fréquenter est le remède de l'ignorance.

La troisième est celle qui résulte d'un emploi incomplet de la faculté d'observation, c'est l'ignorance présomptueuse. L'ignorance complète diffère de l'autre en ce qu'elle ne s'ignore pas. L'ignorance présomptueuse consiste à croire qu'on sait quand on ne sait pas ; c'est là une des plus graves maladies de l'esprit, car le remède ne s'en trouve que dans un concours de circonstances

bien rares à espérer. D'ordinaire, le traitement du médecin de l'âme et de l'esprit reste impuissant dans ce cas, parce que le sujet atteint de ce mal (en possession d'un savoir qu'il ne sait pas tronqué par l'ignorance et qui n'a point le sentiment de son ignorance) ne recherche ni la science ni le perfectionnement. Aussi la plupart désespèrent-ils absolument de lui.

C'est pourquoi l'auteur que nous traduisons, nous voulons dire celui de l'Akhlaqi-Azdié, a-t-il dit :

« Si l'on admet qu'il existe un remède à cette maladie, il faut tout d'abord que le sujet l'accepte avec plaisir. Ensuite il est nécessaire qu'il acquière la certitude de la vanité de ses opinions propres, enfin qu'il devienne, par degrés, si ferme dans cette conviction qu'elle lui apparaisse comme appuyée sur la démonstration fournie par une science exacte comme la géométrie ou l'arithmétique. Alors seulement il sera guéri. »

Et le commentateur [1] ajoute : « Lorsque le sujet a considéré sa conviction comme assise sur une démonstration donnée par une science exacte, la géométrie ou l'arithmétique, et que son intelligence s'est éclaircie, qu'il se garde de retomber dans sa faute. Il est ainsi nécessaire, pour ceux une fois atteints d'ignorance présomptueuse, d'éviter en agitant une question, de se refuser à admettre ce qui est devenu évident. Dans cette vue il leur est utile de s'adonner aux sciences exactes sus-indiquées, et après avoir goûté par elles le plaisir de la certitude, de s'adonner à l'exercice de la démonstration. Ainsi la lumière de la vérité dissipera chez eux les ténèbres du doute.

« C'est pour cette raison que dans les commencements, les savants, en vue d'acquérir la certitude que donne l'étude des sciences austères [2], acceptèrent toutes les tribulations. Peut-être est-ce là une des raisons qui ont fait donner à ces sciences le nom d'austères, peut-être aussi l'austérité de pensées et d'études qu'elles exigent les a-t-elle fait désigner ainsi.

§ II

Défauts nés de la faculté de répulsion.

Trois maladies spirituelles naissent, de leur côté, de la faculté de répulsion : la colère, la lâcheté et la pusillanimité.

1) Tach Keupru Zadé.
2) Ainsi nomme-t-on en turc et en arabe les sciences exactes.

La Colère.

D'après les détails donnés sur l'acceptation propre de ce mot par notre maitre l'illustre iman Gazzali, elle est, comme le glaive et le fer de la lance, cause de mort pour celui qui est exposé à ses coups, pour celui duquel ils partent. Le Dieu très haut, pour que l'homme apprécie ses bienfaits, a créé cette faculté qui, sous l'empire du désir de la vengeance, fait naitre dans son cœur le désir de répandre le sang.

Selon ce qui a été enseigné plus haut sur les facultés humaines, chacune d'elles a trois degrés divers d'insuffisance, d'excès et de juste équilibre. La faiblesse est l'insuffisance de la faculté susdite (celle de répulsion) et l'absence complète de cette même faculté est déclarée blâmable : l'homme connu pour se trouver dans cet état est désigné sous l'épithète de sans ardeur.

De même, d'après ce qui a été enseigné plus haut, si quelqu'un montre de la propension et de l'attrait pour quelque passion basse, l'on peut dans ce cas se mettre en colère, et lui adresser des reproches et de violentes admonestations, car si alors on fait preuve de faiblesse, celui qu'on voulait corriger persistera dans sa faute.

Ainsi une colère, même excessive, peut remettre l'homme dans la voie élevée de la sagesse et de l'intelligence ; mais si alors l'éloignement pour la prudence, l'attention, le soin et le discernement l'emportent chez lui, il se trouvera bientôt réduit au dernier degré d'abaissement.

Il est utile, à propos de cette espèce de colère, de noter une distinction : elle est blâmable lorsque la nécessité n'en est ni évidente ni intrinsèque et qu'elle est capable de provoquer un accroissement de fautes ; elle est louable lorsque l'intelligence et la sagesse indiquent la violence comme nécessaire, comme seule capable d'apporter au cas particulier une amélioration.

Telles sont les explications fournies et les opinions à adopter à l'égard de cette maladie de l'âme.

Quant aux moyens à employer ils s'appliquent à la véritable colère, celle qui ne cherche point une juste mesure à sa propre violence.

Les remèdes à apporter à la colère, soit les moyens de faire disparaitre ce défaut, sont ceux qui seront indiqués plus bas comme les plus connus.

L'Orgueil et la Fierté.

La fierté et l'orgueil se touchent par plus d'un point, mais diffèrent cependant.

Un ancien auteur anonyme a dit :

« L'orgueil a pour accroissement la fierté; il est nécessaire à celle-ci, tandis qu'il n'en est pas de même pour lui (*on peut être orgueilleux sans être fier, mais on ne peut être fier sans être orgueilleux*). A l'orgueil on n'a pas besoin d'ajouter une qualification différente ; certes le caractère d'un homme est suffisamment indiqué par le mot « sans principes » sans autre qualificatif. Si cet homme est qualifié d'orgueilleux, on comprend immédiatement, mais l'on ne sait s'il est fier.

« Si le fier se compare à un autre homme, il ne lui suffit pas de se considérer comme supérieur à celui-ci et de se regarder comme grand dans son for intérieur, car celui qui a cette dernière opinion de lui-même, mais admet soit qu'un autre est plus grand que lui, soit qu'il est simplement son égal, n'est pas véritablement fier. Le dédain qu'il a pour autrui ne lui suffit pas, parce que celui d'un autre à son égard pourrait être supérieur ou égal au sien, et l'homme fier n'admet point d'égal. Pour être fier, à proprement parler, il faut l'être à un tel degré qu'on se regarde comme supérieur aussi bien dans son propre esprit que dans celui des autres. »

La fierté et la hauteur proviennent de sept causes : la science, la naissance, la puissance, la beauté, la richesse et le nombre des partisans et clients. Aucune d'elles ne saurait être pour l'âme humaine un juste motif de fierté.

« Si la fierté, dit notre auteur, provient de la science, par deux fois elle atteindra son niveau maximum et disparaitra, laissant enfin l'âme dans la condition de stabilité désirable, dans un état étonnant et merveilleux de pureté. »

Cela veut dire que, pour faire disparaitre l'orgueil et la fierté, il est nécessaire que l'homme ait la compréhension et l'intelligence nette de son état de faiblesse complète et dommageable, qu'il trouve sa situation d'esprit étrange, qu'il consente alors, selon la parole de l'illustre iman Gazzali, à purifier son âme par la science; l'étude fait alors naitre chez lui la timidité et la modestie.

Mais si, avant qu'il ait suffisamment approfondi les vérités qu'apprend l'étude, il se croit passé de l'état d'ignorant à celui de

savant, la fierté renaît alors plus forte chez lui; puis ensuite, devenu un véritable savant, il éprouve un nouvel étonnement de sa fierté et s'en débarrasse définitivement.

La Vanité.

La vanité provient de plusieurs causes, comme la force, les biens, les aïeux et le rang. Malgré cela, il peut y avoir vanité, même en l'absence de ces avantages, car elle est d'un degré plus puissante que l'orgueil et la fierté, et se fonde surtout sur la jalousie de la supériorité d'autrui. Plus on est jaloux des avantages d'autrui et plus on persévère dans la vanité, car moins on veut se reconnaitre d'égal.

C'est pourquoi si un vaniteux est riche, et s'il vient à perdre ses biens, cela ne diminue en rien chez lui ni sa vantardise ni son orgueil.

La vanité est la perte de la faculté de comparaison, car celui qui ne trouve plus de règle en lui-même est privé de point de repère, même pour ce qui est le plus clair et le plus évident.

L'Hostilité et l'Opiniâtreté.

Voici à ce sujet l'indication de causes telles que la donnent les règles de la science :

La disposition querelleuse croit à mesure de l'élévation de la situation particulière de chacun soit comme respectabilité, soit comme richesse.

L'entêtement vient du désir de faire l'important, il nait de la disposition à vouloir prédominer. Quand il s'unit à l'humeur contredisante, ce défaut devient particulièrement fâcheux.

Il suffit que sur mille hommes quelques-uns soient affectés de l'un ou l'autre défaut, pour que leur influence ait pour effet de détruire l'accord amical qui existait auparavant entre tous. C'est pourquoi, parmi les hommes on admet qu'il n'y a rien de plus vil et de plus méprisable que les gens contredisants ou entêtés.

La Plaisanterie et la Raillerie.

La plaisanterie consiste à dire de bons mots et la raillerie à faire d'autrui objet de risée.

Il n'est pas nécessaire d'entrer à leur propos dans de longues explications. La différence entre l'une et l'autre consiste, selon les règles données par les savants, en ce que la plaisanterie fait

naître la gaieté et l'aménité, tandis que la raillerie a pour conséquence de faire un ennemi à celui qui l'emploie.

D'après la définition précédente, il n'y a plaisanterie que si l'on se tient dans les limites de la modération, si l'on ne dépasse pas le degré moyen, en un mot si l'on respecte les convenances, car le blâme n'est plus la plaisanterie, mais son contraire.

Le prophète (sur lui soit le salut et la bénédiction) aimait la plaisanterie, mais il ne permettait à personne de dépasser en cela la juste mesure.

Le maître de la science des commentaires, Aly-el-Tari, le lecteur du Coran, rapporte ce qui suit :

« Notre prophète (sur qui soient le salut et la bénédiction) dit un jour à une femme âgée : « Les vieilles femmes n'entreront point « dans le paradis. » Sur ce elle se met à pleurer.

« Mais, ajouta-t-il alors, peut-être ne resteras-tu point vieille comme tu l'es, car Dieu est tout-puissant, et il a été dit : « Certes. « s'il le veut, aucune ne le sera plus, car par sa volonté elles rede- « viendront toutes de jeunes vierges. »

Ainsi fit-il, sans sortir des convenances, une plaisanterie à propos d'un verset révélé (du Coran).

« Certain jour la vénérable Aïché (que Dieu lui accorde le repos et le salut) était assise *près de son père Mahomet*, quand Zahhaq-ibn-Sofian-el-Kilabi, homme fort laid, vint se présenter devant le prophète. Après avoir donné la main à l'illustre envoyé de Dieu, il dit, s'adressant au prophète, mais en se tournant du côté d'Aïché : « J'ai ici deux jolies esclaves, voulez-vous que je vous « donne l'une d'elles en mariage? — Te ressemblent-elles, dit alors « Aïché, car si tu es beau, comment sont-elles donc? — Elles sont « moins belles que moi, répond aussitôt Zahhaq, mais ne laissent « cependant point d'être encore fort bien. » A cette réplique le prophète ne put s'empêcher de rire. »

Une autre fois notre maître (sur qui soit le salut) vit l'épouse d'un de ses illustres compagnons qui, ayant mal à l'œil, y appliquait une datte. « Pourquoi, lui dit-il, mets-tu cette datte sur ton « œil malade? — O envoyé de Dieu, fit-elle gaiement, si je n'avais « pas mal à l'œil, c'est sur mon cœur que je la placerais[1]. » A ces mots le prophète ne put réprimer un sourire.

1) Elle voulait faire entendre que, par sa présence, le prophète l'avait blessée au cœur.

Ainsi est-il permis de s'abandonner quelquefois, entre amis, à des plaisanteries aimables et enjouées.

Il ne faut point cependant dépasser la juste mesure ni sortir des bornes en se laissant aller à la violence. Celui, dit un proverbe, qui dans la plaisanterie dépasse la mesure finit par rester tout seul.

La Fourberie et l'Injustice.

Ces fautes se commettent pour l'obtention de jouissances matérielles, nous entendons par jouissances matérielles les choses infimes et de nulle valeur *spirituelle*. Si de ces bagatelles désirées de chacun on fait l'objet de ses pensées, on deviendra nécessairement un homme de peu et dénué d'autorité.

N'est-ce pas en effet preuve d'ignorance que de s'attacher à des vétilles sujettes à dépérir, d'une disparition certaine, à la conservation desquelles il faut un soin et une attention continuelles, en un mot que de s'adonner à des choses périssables et vouées à d'incessants changements ?

Si quelqu'un veut apprendre combien la fourberie et l'injustice sont haïssables et les étudier sur autrui, jamais il ne pourra, par avance, supposer à quel rang il faut les placer parmi les choses mauvaises.

La Recherche des objets précieux.

Le désir de posséder des objets précieux, tels que bijoux de grande valeur ou choses fort rares, est l'une des principales causes qui mènent à l'emploi de la violence.

Une vive propension et une inclination forte pour ces ornements périssables proviennent de l'orgueil. Aussi, pour ne pas succomber au désir de choses de cette nature, faut-il se détourner d'elles, s'il vient s'en offrir, et apporter toute son attention et tous ses efforts à empêcher ce désir de naitre. Ainsi on donnera un exemple à suivre.

Ceux que possède cette passion méprisent tout le monde et traitent chaque homme en ennemi. Leur main est fermée aux nécessiteux et chaque jour ils admirent ce qu'ils possèdent, comme si ce qu'ils ont devait leur rester pendant toute l'éternité.

Voici comment on explique que ce défaut fait naitre la colère et quels sont les moyens de la combattre.

« C'est avant que le mouvement de colère se fasse jour qu'il faut

s'en défendre avec résolution, parce que l'obscurité de ses vapeurs voile la lumière de l'intelligence.

Car quel ami, s'il en a un, s'approchera d'un homme en colère, brasier enflammé à l'approche duquel il prendrait feu comme une brindille; il n'est alors nul moyen de l'apaiser.

« Si de lui-même il ne change d'habits, ne boit de l'eau froide ou ne se couche pour dormir, tout l'avantage (de l'ami) sera d'avoir assisté à la scène. »

Chez quelques-uns l'obstacle ou l'empêchement apporté à l'accomplissement d'un désir ne fait qu'exciter davantage la colère. En effet, le désir qui emplit le cœur vient alors se heurter à la raison; alors la passion et la folie l'emportent une fois de plus, et la colère n'en revient que plus violente.

Certaines personnes coléreuses cherchent à s'excuser sur un refus opposé à leur volonté, mais c'est le fait des animaux et des bêtes brutes que de s'emporter sous l'invective ou l'admonestation.

Par ce qui vient d'être dit de ses divers modes et manifestations, selon les circonstances de ses laideurs et inconvénients, il est aisé de comprendre quels remèdes et quel traitement sont à employer contre la colère.

On comprend quels repentirs, quelles différentes tristesses, quelle joie pour les ennemis, quelles critiques la colère fait naître. C'est une maladie, un accident imprévu qu'on peut comparer à la survenance d'une nuit de malheur.

La Lâcheté.

La lâcheté est une imperfection qui a son siège dans la faculté répulsive.

Elle est l'opposé de la colère (ou violence) parce qu'elle consiste à éviter le lieu où se produit un acte de bravoure, qualité médiane.

C'est là, comme tous les extrêmes, un défaut. S'il se rencontre un poltron et un brave, et que ce dernier porte le trouble dans les affaires ou la vie de l'autre ou jette sur ses biens l'œil d'un oppresseur, l'amour de celui-ci pour la patience, le désœuvrement et la torpeur causeront sa perte.

Le remède à la lâcheté est dangereux. Il faut s'attacher à ce qu'on possède, ne point éviter la dispute, montrer de la résolution, entrer en lutte sans hésitation, en un mot s'accoutumer à tout ce qui constitue la bravoure. Il faut éviter cependant d'aller jusqu'à

la témérité et la violence, mais bien se contenter de poser fermement le pied sur le degré de la bravoure et s'attacher constamment à ne point en descendre.

Anecdote. — Certain individu était tellement poltron qu'il ne sortait jamais la nuit. « Camarade, lui dit un jour un de ses voisins, pourquoi prends-tu pareille précaution? Viens nous voir un soir; si dans l'obscurité tu aperçois quelqu'un de suspect, fonds dessus avec une arme dont tu te seras muni; persuadé de ta bravoure, il fuira certainement. » Ainsi s'efforçait-il de lui inspirer quelque courage.

« Non, non, répondit l'autre après un instant de réflexion, je ne ferai pas cela, car que deviendrais-je si celui dont tu as parlé, au lieu de s'enfuir, se retournait contre moi ! »

La Peur.

La peur est une maladie morale qui a sa source dans la faculté répulsive. Elle a pour premier effet de rompre l'équilibre régulier du raisonnement. C'est l'une des plus fâcheuses affections de l'esprit, car elle agit sur l'intelligence du sujet et oblitère chez lui la manière de considérer les choses et de se former une opinion.

En effet, elle exerce sur le sujet une action tantôt d'éloignement et tantôt de rapprochement, selon les circonstances qui se produisent ou celles qui peuvent être considérées comme possibles. Cette influence agit pour ainsi dire nécessairement, autrement dit, quand elle s'exerce, elle lui fait, par exemple, haïr quelqu'un que les circonstances ne l'auraient point porté à détester ; mais sous l'empire inéluctable de la crainte, il s'entête promptement dans cette aversion, sans pouvoir, placé qu'il est sous l'influence de son mal, trouver la force de réagir.

Si donc le peureux fait effort pour se dégager de cette influence, elle s'exerce sur lui avec une force nouvelle, et toute autre que celle-là reste inefficace à son égard. S'il lui faut, dans un cas déterminé, agir avec circonspection, il ne le peut, car il ne saurait distinguer clairement la valeur de chaque motif de décision que s'il n'était point placé sous l'action de la peur.

Mais s'il arrive au peureux d'être dirigé par une influence autre que celle de son mal, certes alors il agira sainement. Il lui faut à cet égard placer sa confiance dans la puissance du créateur et consentir à s'en remettre aux décrets divins. S'il ne prend pas

acquerra à la fois de la supériorité sur les âmes basses et croitra en rang et en honneurs.

Mais s'il n'obéit point aux exigences des facultés accordées par le Créateur et choisit la paresse, s'il renonce au travail et à l'effort, il met à néant sa condition d'homme, absolument comme si, fermant les yeux, il renonçait à la lumière, puis abandonnait successivement ensuite l'usage de chacun des membres de son corps pour se réduire enfin à un état identique à celui de la mort.

L'exercice des facultés animales (sous-entendu d'attraction et de répulsion) étant un bienfait accordé par le Créateur, il ne faut pas renoncer à cet avantage. Or, pour conserver cette cause de profit, ce champ tout préparé pour les semailles, il a éte donné à l'homme, comme parallèle et complément des précédentes, la faculté de discernement. C'est en usant de cette dernière qu'il tirera de chacune des autres son caractère particulier; autrement elles s'annihileraient chez lui.

Nous voulons dire par là que, de cette façon, la vérité et la sagesse l'emporteront sur les dispositions naturelles, et que toutes traces de paresse disparaitront définitivement.

L'homme sagace qui constate ce mal chez un autre doit s'attacher à appeler l'attention de celui-ci sur les avantages et le profit tiré de l'effort et du travail : faire ressortir à ses yeux combien les gens actifs s'attirent d'éloges et de louanges, tandis que le lot du paresseux est le blâme et le mépris ; pour lui il n'est dans ce monde ni salut ni prospérité. De là naitra cette réflexion que l'abandon de la paresse est l'affaire la plus importante et la plus nécessaire, auprès de laquelle toutes apparaissent comme inutiles. Ainsi il insistera jusqu'à ce qu'il soit compris et que le sujet soit délivré, par les moyens susdits, de son défaut.

Explication : Dans son ouvrage déjà cité, Kémal-Pacha Zadé loue le travail et blâme la paresse dans les termes suivants :

« La recherche de la subsistance journalière est chose prescrite par la loi ; il ne saurait y avoir ni doute ni hésitation sur ce point. Seuls quelques-uns se demandent dans quelle mesure le travail est obligatoire ou s'il est des degrés à cette obligation. »

L'iman Raghib dit, dans son Zériat :

« Qui dans le monde comptera l'acte de gagner sa vie au nombre des prescriptions facultatives? Qui ne le mettra au nombre des obligations strictes ? »

Puisque c'est un commandement divin il faut y obéir tant que subsistent les nécessités de la vie.

Mais c'est encore une obligation, une fois ces besoins satisfaits, car elle n'a point cessé du moment où elle est accomplie envers soi-même. En effet l'homme vertueux ne doit point se borner à s'acquitter, pour lui-même, du devoir du travail et de l'effort ; il doit encore inciter les autres à suivre ce chemin qui mène au but. Il lui faut ainsi, par les avantages tirés de son exemple, porter ceux qui l'entourent à faire choix des bienfaits obtenus de la peine et des fatigues. S'il ne met point en lumière cette récompense, il commet une mauvaise action. Par conséquent chaque homme doit, par son effort et son travail, éloigner d'autrui les besoins et les nécessités de la vie.

S'il agit de cette sorte, le profit cherché sera obtenu non seulement pour autrui, mais encore pour lui-même. En effet c'est un devoir de ne négliger aucune occasion d'améliorer le caractère d'autrui (or la façon d'agir indiquée profite nécessairement au caractère) et c'est une mauvaise action que de suspendre un seul jour la recherche de cette amélioration.

« L'assistance mutuelle l'emporte sur la dévotion et la piété » et « que croyants et croyantes soient mutuellement amis », sont des prescriptions vénérables auxquelles tous doivent obéissance.

Le Découragement.

De la faculté d'attraction, dont naît l'obtention, provient la maladie spirituelle appelée découragement. C'est l'état de souffrance provoqué par la privation prolongée d'une chose désirée ou projetée ; il prend sa source dans le désir de la satisfaction des appétits corporels ou des passions terrestres.

Cette attente et cette disposition d'esprit sont de la sottise pure. Puisque généralement, c'est-à-dire dans la plupart des cas, elle provient de la façon d'envisager ce qu'on désire et qui n'arrive point ; il faut donc, pour s'en guérir, cela est évident, se placer à un point de vue conforme à la sagesse.

En conséquence, à celui qui est affligé de ce mal, et en vue d'en épurer son âme, il est nécessaire de montrer, sans cesse et sans relâche, combien est trompeur l'attrait des choses auxquelles il s'est attaché et quelle est la véritable voie de la vertu.

Si cette disposition a été ainsi combattue victorieusement, il sera

débarrassé, par surcroit, de tout le bagage des conséquences fâcheuses qui en découlent.

L'Envie.

L'envie consiste à éprouver de la contrariété de tout ce qui arrive de bon aux autres et des belles actions qu'ils peuvent accomplir.

Elle prend sa source dans l'avidité et rejette comme impossibles toutes les actions louables attribuées à chacun.

Tach-Keupru Zadé s'exprime ainsi :

« Quelques docteurs considèrent qu'elle a son origine dans la séduction exercée par Satan sur l'homme. On sait en effet qu'il poursuit ce travail par trois chemins différents : la concupiscence (force d'attraction), la colère (force de répulsion) et l'appétence (force d'absorption). La concupiscence tient de l'animal, la colère de la bête féroce, et l'appétence est de Satan. Chacune d'elles attire le malheur et la calamité de chacune des autres : de la concupiscence naît la colère et de la colère l'appétence qui l'emporte sur toutes deux. « Du désir impur vient le reniement et du reniement la « rébellion. » Dans cette citation vénérable il faut entendre par désir impur la concupiscence, par reniement la colère et par rébellion l'appétence.

« La concupiscence est un péché et une faute contre l'homme lui-même, la colère en est une contre autrui et l'appétence une envers Dieu. C'est pourquoi Notre Maitre (Mahomet), sur qui soit le salut, a dit : « Il y a trois sortes de fautes : celles impardonnables, « celles ineffaçables et celles que Dieu seul peut remettre. » Ainsi d'après notre véridique, glorieux et grand prophète, ces fautes ne peuvent être ni pardonnées ni remises. Cela veut dire qu'un châtiment doit être subi pour le péché, par l'homme et par le fait d'un autre homme ; en vérité, comme le dit le plus véridique, le plus glorieux et le plus grand des prophètes, la faute est alors effacée. Ce serait, en effet, un nouveau péché que de ne conserver aucun espoir de pardon de ses fautes.

« La concupiscence a pour résultats l'avidité et l'avarice, la colère a pour conséquence la fierté et l'orgueil, et l'orgueil mène à l'hérésie et à l'impiété.

« Noé, fils d'Adam, fut le premier qui adjoignit ces six défauts à sa bonne nature pour faire de celle-ci la demeure de l'envie ; car ce

seul vice fait du meilleur naturel le pire de tous, de même que Satan est, pour les humains, le plus funeste des pilotes. »

De l'envie, le symptôme constant est le découragement. Mille docteurs ont agité la question de savoir quel était le pire des deux et la science s'est prononcée pour l'envie. Si cette question a été décidée ainsi, c'est que si l'un avait des conséquences nombreuses, celles de l'autre n'avaient point de limites ; de plus, sans la difficulté de l'obtention des biens temporels, le découragement n'existerait point, et par suite l'envie, qui provient de la privation de ces biens, ne se ferait point jour.

En effet, celui qui fait l'éloge de la situation d'autrui, bien qu'entouré de privations, s'il n'est point mû par l'espoir d'un partage, de dons ou de largesses possibles sans détriment pour le propriétaire, de remises d'argent ou d'objets propres à être dépensés ou utilisés, peut de jour en jour s'abandonner davantage au découragement.

Le remède applicable à l'avidité l'est à plus forte raison à l'envie, car ce qui est propre à faire disparaitre la cause est plus efficace encore sur l'effet.

L'Apreté.

Comme l'envie, elle a de toute manière pour base la recherche des biens ; elle est toutefois exempte du désir de voir arriver mal à autrui.

Quand elle s'applique aux biens spirituels, l'âpreté est louable, mais elle devient blâmable quand elle se traduit par une avidité ardente pour les biens temporels.

On doit traiter cette affection par les mêmes moyens que la convoitise.

La Cupidité.

La cupidité consiste à espérer et désirer une prospérité semblable à celle d'autrui sans l'avoir méritée ni en être digne.

Formée de paresse et de convoitise, elle accuse la sagesse du Tout-Puissant de n'avoir point su développer suffisamment le sentiment de l'aide mutuel dans le besoin.

C'est là un état d'abjection parce qu'à mesure de son développement chez l'homme, elle accroit parallèlement ses besoins et que, pour arriver à l'obtention de l'objet de ses désirs avides, il se voit contraint de recourir au mensonge.

Cet état n'a d'autre issue pour lui que l'abjection, car de degré

en degré il s'éloignera de l'état d'homme libre pour tomber dans l'*avilissement* de l'esclavage.

Mû par ces raisons, le vénérable Ali (que Dieu soit satisfait de lui) a dit : « La convoitise est un rouleau sans fin. »

Le remède à cette maladie — puisque, dans l'ordre de la création, il n'a pas été donné à l'homme la faculté de se décharger du travail, de l'effort et de la peine — consiste à considérer, avec égard et attention, dans chaque cas particulier, les raisons pour et contre indiquées par la sagesse en ce qui concerne l'obtention. Ainsi on procurera à son âme des jouissances intelligentes, on se rapprochera de la condition des hommes libres (honorables) et on sera finalement cité comme l'un d'entre eux.

La tentation et non le péché, l'amoindrissement et non l'absorption, telles sont les paroles qu'il faut écouter et prendre pour base de ses recherches.

La Haine et la Rancune.

Au fond de la haine se cache un levain persistant de violence.

A celui qui est affligé de cette maladie il faut, pour s'en débarrasser, qu'il se figure exister une véritable fraternité entre lui et l'autre, parce qu'entre un individu et un autre, une fois établis des rapports amicaux, il se forme, sur cette base, une estime réciproque. Il faut bien alors que disparaissent les impressions fâcheuses qui constituaient des motifs de haine.

Le Mensonge.

On arrive au mensonge en rapportant inexactement ce qui a été dit ; le mensonge est l'ennemi de la vérité et de Dieu. Donner une conviction avec cette circonstance particulière de vouloir le mal ou la perte est le pire usage de la parole. Combien la médisance et la calomnie, et les insinuations perfides, et la dénonciation, et autres choses semblables n'attirent-elles pas de cris et de vociférations ?

Le motif le plus puissant et le plus fréquent de l'acte du mensonge est l'espoir de l'obtention d'un gain inavouable.

Le remède exigé pour le mensonge est de le blâmer, de le rappeler, de combattre l'acte de déprécier la vertu et de fouler ce vice aux pieds avec une attention constante jusqu'à ce que l'esprit en conçoive une impression de dégoût, tellement enfin que le menteur ne soit point content de lui-même qu'il n'ait cessé de s'appuyer sur le mensonge, qu'il sente son âme affligée à la seule épithète de

menteur à lui adressée, qu'il y ait perdu toute confiance et que le mot seul de mensonge déplaise à son oreille.

« La maison du menteur brûle, dit un proverbe, et personne ne va l'empêcher de brûler. »

A ce propos il y a lieu de faire ressortir et indiquer que l'autorité de la parole donnée à l'homme est chez lui une force innée, et que veiller à la conservation de ce pouvoir est chose de première importance. Il est absolument nécessaire d'en informer ceux qui l'ignorent.

Or le mensonge, telle est la passion et la propension par laquelle on le perd ; qui ne se débarrasse de ce vice et s'y attache, abandonne la voie de la sagesse pour une chose futile.

Cette force est un dépôt confié par Dieu à l'homme ; si de cette façon il la réduit à néant, il commet un acte d'impiété et d'ingratitude et foule aux pieds un don de tout premier rang.

On n'est affranchi du lien du mensonge que quand on est convaincu que se séparer de la vérité pour rechercher l'invention est une source de corruption d'où ne peut naitre que du mal.

L'Incapacité.

On nomme ainsi l'absence de mérite accompagnée de la propension à faire son propre éloge et à s'attacher aux bagatelles ; l'incapacité prend naissance de la présomption et du mensonge.

En effet, comme il est notoire, est évidente l'indignité, de celui qui a une disposition et à se croire de la finesse d'esprit, de la droiture et de la sagacité et à se considérer comme doué, à un degré éminent, d'intelligence et d'habileté, et qui, par suite, ment et se loue, car de ces deux vices, le mensonge et la jactance, on ne saurait dire quel est le pire.

Les remèdes à l'incapacité doivent être cherchés dans les indications déjà données à propos du mensonge et de l'orgueil.

L'Hypocrisie.

Elle part de l'insuffisance ; car si l'esprit s'attache à pareille fadaise, c'est qu'il a une disposition naturelle au mal, mais combattue, encore cachée et voilée. Telle est l'hypocrisie.

Le remède à ce défaut doit être cherché dans l'assistance de Dieu, il n'en est point d'autre.

L'Avarice.

Parmi les vices les plus ignobles, les plus fertiles en consé-

quences, figure l'avarice, qui fait commettre toutes les mauvaises actions nées des autres défauts, et est pour l'homme un motif de prendre chaque forme de péché.

Qu'est, à proprement parler, l'avarice? Autrement dit, quelle définition doit-on donner de l'avare? Nous ne pouvons mieux faire que de reproduire l'explication et le détail pleins de clarté donnés à ce propos par l'illustre iman Gazzali; rien ne rentre mieux, en effet, dans notre sujet. Voici comment s'exprime cet auteur :

« Nul ne se considère comme généreux et il n'est pas un individu qui, sans se regarder lui-même comme libéral, n'en considère un autre comme avare, car il n'est aucune action, soumise à l'examen d'une pluralité, qui ne puisse faire l'objet d'une discussion au point de vue de sa pureté : les uns la tiendront comme fait d'avarice, et les autres soutiendront l'opinion contraire.

« Tout homme aime les biens temporels et par suite cherche à les conserver et à les maintenir en sa main. Qui les défend ainsi fait acte d'avare, si l'avarice devient nécessaire pour les préserver de la préhension d'autrui. Ainsi chacun en arrive à l'avarice, car si cette même défense âpre ne pouvait, d'une façon absolue, être considérée comme de l'avarice, ce dernier mot se trouverait dénué de sens. Tel est donc l'acte blâmable désigné sous le nom d'avarice.

« A ceux qui tiennent pareils discours, nous répondrons que certaines personnes la définissent ainsi :

« — On n'est obligé de donner à autrui que le nécessaire d'après les règles de la charité ; par suite, n'est point avare celui qui accomplit cette obligation par la dation de l'indispensable et du nécessaire.

« Mais cette explication est incomplète en ce sens qu'elle est muette sur l'indication du suffisant.

« — En effet, sera-t-on compté comme avare si, après avoir acheté de la viande et du pain, on le donne alors qu'il en manque la valeur d'une demi-obole?

« — De même si quelqu'un qui a autorité sur un enfant a inscrit un gâteau dans son ordinaire, sera-t-il regardé comme avare s'il le remplace par un beignet ou une datte? Enfin, un homme qui prend son repas parmi une troupe d'autres, méritera-t-il l'épithète d'avare s'il conserve pour lui le pain mis de côté pour un convive attendu en vain?

« Aussi une autre définition a-t-elle été proposée : « L'avare est « celui qui éprouve de la peine à donner quelque chose ». Elle est également défectueuse, parce qu'il est difficile de désirer de donner incessamment.

« Si l'on dit : Est un avare avéré celui qui ne s'afflige point au don d'une petite chose, mais seulement s'il s'agit de davantage. Sera-t-il considéré comme généreux celui qui aura quelquefois le désir de donner ?

« On éprouve de la difficulté à abandonner soit la totalité, soit une portion considérable de son bien, mais le juge ne regarde point cette difficulté comme le caractère de l'avarice.

« Partant de là, nous dirons la vérité sur le fait de l'avarice. Ce qui concerne les biens se pose sur des principes et des limites tracés par la nature. Il ne faut point se départir des devoirs et des obligations ainsi imposés, mais appliquer son bien selon les lois de la création : ne point l'économiser quand il n'est pas louable de le faire et l'employer en dons où l'équité le commande.

« Autrement dit, il y a lieu, selon l'opportunité des cas et dans la mesure de son pouvoir, soit à conserver son bien, soit à l'utiliser en largesses. »

Donc, est un avare celui qui, alors qu'il est nécessaire de dépenser son bien, le conserve, et, par contre, est un prodigue et un dissipateur celui qui, dans le cas où il faut conserver son bien, le dépense. Est considéré comme louable le degré moyen, comme il a été dit.

Juridiquement, celui qui conserve dans le cas où les sentiments d'humanité obligent à ne point conserver, a qualité d'avare.

En conséquence, l'avarice consiste en vérité dans l'acte de conserver son bien en considérant comme la chose la plus importante de n'en distraire aucune partie et d'y ajouter le plus possible.

Par exemple, est un avare celui qui retient le zékiat[1] et n'opère point les distributions alimentaires ordonnées par la loi, puisqu'il regarde la conservation de son bien comme plus importante que l'obéissance des prescriptions de la religion. De même est un avare celui qui reste indifférent à la misère de gens dénués du nécessaire

1) Aumône légale ordonnée par le Koran et consistant dans la 40e partie de ce que l'on possède, donnée chaque année aux pauvres à titre de purification de la propriété.

au point de n'avoir pas même la moindre chose, puisque l'amour des richesses lui a fait dépouiller tout sentiment d'humanité.

Il nous reste un seul cas à traiter.

Chez un homme riche il existe du superflu. Accomplira-t-il pleinement son devoir, au point de vue de la charité, et sera-t-il préservé de toute souillure, après qu'avec son argent il aura porté remède à la misère du nécessiteux ?

Donner son argent avec l'intention de porter remède au malheur et à l'infortune de ses contemporains, mais aussi en vue d'une récompense dans la vie future et pour s'y procurer par là un avantage sont, nous dira-t-on, deux intentions opposées l'une à l'autre, car on a en vue de retrouver son bien dans l'avenir ; or, une action dont le but est le gain, l'accroissement de l'avoir, est entachée d'avarice.

Nous répondrons à cela que la tendance de l'homme est à se borner aux jouissances de ce monde. Celui-là donc qui se donne pour mission de remédier à l'indigence d'autrui, sans considérer la conservation de son avoir comme la chose la plus importante, ne saurait être qualifié d'avare.

Passons aux remèdes à apporter à l'avarice.

Premier cas. — L'avarice a pour base une propension immodérée à l'accroissement de son bien. Cet amour de la possession a deux causes : d'un côté on espère une longue durée de vie plus qu'on ne craint de la voir finir, c'est là ce qui excite le désir de la possession des biens. Mais l'homme sait que si, dans un délai quelconque, quelque prochain qu'il soit, un jour, un mois ou une année, il n'a pas conservé de biens et n'a plus d'espoir d'en obtenir, il trouvera ses enfants, et que même infirme, ses fils le soutiendront à son rang pendant toute la durée de sa vie. Car ses enfants tirent leur existence de la sienne propre.

A propos de celui qui garde son argent pour ses enfants, le prophète (sur qui soit le salut) a dit : « Pour les enfants on est avare et poltron. » C'est-à-dire que l'enfant est une cause d'avarice et de lâcheté. S'il est pauvre et s'il ne descend pas d'un riche, sa confiance diminuera et sa crainte augmentera, en ce qui concerne l'avarice ; certes, il n'en aura que plus de force pour gagner sa vie.

Deuxième cas. — Celui qui possède des biens y est attaché parce que l'homme qui est âgé et sans enfants contracte, nous dit-on, l'habitude de peu dépenser pour la satisfaction de ses besoins.

Quand il sera entré dans l'autre vie, il laissera derrière lui une abondance superflue du bien dont il était possesseur, mais il ne pourra plus ni donner le zékiat, ni alléger les maux des misérables ; car là les biens auxquels il était attaché comme par une sorte d'amour lui manqueront, ce en quoi il avait placé son affection lui fera défaut et ce qu'il aimait passera aux mains de ses ennemis ; là il ne pourra plus faire aucune dépense pour lui, ni distribuer l'aumône ou accomplir tout autre acte capable d'atténuer ses péchés. Enterré sous une couche profonde, voilà, pour avoir voulu tout conserver chez lui, dans quelle situation fausse, dans quelle horrible angoisse il se trouve. En vérité le remède est difficile à une pareille caducité, la guérison est sans espoir pour une telle paralysie.

L'attachement aux biens résulte des causes susdites. Or, de chacune de ces dispositions défectueuses naît un contraire propre à lui servir de remède. Il faut opposer à la convoitise de la possession la résignation à se contenter du peu qu'on a, et au désir d'une longue vie un ressouvenir plus vif encore, et de la mort qui frappe nos pareils et nos égaux, et des maux que les richesses attirent à cette heure du trépas où l'on en est dépouillé, alors qu'on a sacrifié pour elles la place d'honneur promise à l'obéissant.

C'est à faux qu'on s'attache à pourvoir ses enfants, car dès le commencement le Créateur du monde leur a assuré leur pain quotidien comme à tout ce qui a vie. Ainsi ils ne mangeront pas en un jour l'héritage du père qui a le plus d'enfants (Dieu), mais avec cet héritage ils vivront dans le meilleur état ; malgré ton ennemi et sa descendance, tu laisseras tes enfants dans une bonne situation. C'est pourquoi l'on dit que l'avidité est chez l'individu le renversement de l'ordre établi, une suggestion mauvaise.

D'autre part, si l'enfant est doué de fâcheuses dispositions, il s'aidera de la fortune recueillie par lui pour l'accomplissement de son péché ; de cette façon encore l'héritage tend au mal.

Il convient donc, cela est évident, et de blâmer l'avarice, et de louer la générosité ; cela nous est confirmé tant par les paroles du prophète rapportées par la tradition que par les menaces de Dieu, notre père nourricier à tous. C'est en s'inspirant de ces réflexions qu'on se guérira de ce mal.

(*A suivre*).

REVUE DES LIVRES

P. D. Chantepie de la Saussaye. — **Lehrbuch des Religionsgeschichte.** I. Fribourg en Brisgau, Mohr, 1887, gr. in-8 de x et 465 p. Prix : 11 fr. 25.

M. P. Chantepie de la Saussaye, professeur à l'université d'Amsterdam, est l'auteur du second manuel d'histoire des religions, comme M. Tiele, professeur à l'université de Leyde, est l'auteur du premier. La Hollande, à laquelle la théologie et la philologie doivent déjà tant de beaux travaux, aura eu cette fois encore l'honneur de donner, la première, des résumés complets de notre jeune discipline. La largeur d'esprit de la science théologique à l'université de Leyde, la connaissance des langues étrangères et l'habitude de se familiariser avec la littérature scientifique des principaux pays civilisés, les vieilles traditions de fortes études philologiques ont préparé d'une façon toute spéciale les savants hollandais à cette tâche délicate, qui réclame à la fois des connaissances très variées et la netteté de vue d'un esprit bien posé. Le livre de M. Chantepie est doublement qualifié pour servir de témoignage à l'appui de notre observation. L'auteur, hollandais de naissance, issu d'une famille d'origine française, a pu l'écrire directement en allemand, et la maison allemande bien connue qui le publie n'a pas cru pouvoir mieux faire que de demander à un Hollandais d'apporter son concours à cette partie d'une œuvre d'ensemble dont tous les autres collaborateurs sont allemands.

Le *Lehrbuch* de M. *Ch.*, en effet, appartient à la collection de manuels théologiques publiée par la maison Mohr, de Fribourg, dont nous avons déjà signalé avec tous les éloges qu'ils méritent l'*Introduction au Nouveau Testament* par M. Holtzmann et l'*Histoire des Dogmes* (1re partie) par M. A. Harnack. Il ne déparera pas la collection, mais le fait seul qu'il y figure mériterait déjà d'être signalé. C'est la première fois, sauf erreur, que l'histoire des religions figure comme discipline spéciale des sciences théologiques dans une collection

encyclopédique allemande. Auparavant, lorsqu'on lui faisait l'honneur de s'en occuper, elle était reléguée dans une partie de l'Apologétique, à seule fin de montrer en quelques traits rapides la supériorité de la religion chrétienne sur toutes les autres, ou dans l'introduction à la Dogmatique pour servir de point d'appui aux spéculations sur l'évolution religieuse de l'humanité gravitant vers le christianisme. Elle n'était pas traitée en elle-même ni surtout pour elle-même, mais d'une façon subordonnée comme argument en faveur d'une thèse d'ordre dogmatique. Ici, pour la première fois, elle paraît comme une personne majeure, sur le pied d'égalité avec ses compagnes. Il convient de noter ce symptôme, comme nous avons déjà remarqué le grand développement donné à la partie historique dans les travaux de philosophie religieuse de MM. Pfleiderer et Gloatz et l'existence d'une rubrique spéciale pour l'histoire des religions dans le *Theologischer Jahresbericht* de M. Lipsius. Quoique l'Allemagne n'ait pas encore créé de chaires spéciales pour l'histoire des religions, il ressort de cet ensemble de faits qu'elle saisit de plus en plus la place qui doit appartenir à cette histoire dans la science.

Il reste néanmoins quelque chose de l'ancienne conception d'une histoire des religions considérée comme un chapitre de dogmatique ou de métaphysique, dans la manière dont elle est comprise en Allemagne, même par ses plus chauds partisans. Il suffit, pour s'en assurer, de comparer le plan adopté par M. Tiele dans son Manuel avec celui qu'a suivi M. Chantepie. Celui-ci a donné une place beaucoup plus considérable à l'élément philosophique de l'histoire religieuse générale, que M. Tiele s'est borné à rappeler en quelques lignes. Dans une première partie, dite générale, il résume les principaux systèmes scientifiques modernes sur l'origine de la religion, l'histoire de l'homme primitif, il marque la place de l'histoire religieuse dans la philosophie évolutioniste, reproduit quelques-unes des classifications de religions proposées par des hiérographes modernes et cherche à distinguer les différentes étapes du développement religieux au sein de l'humanité. La seconde partie, dite phénoménologique, traite des mêmes sujets d'ordre général que M. Albert Réville a étudiés dans ses *Prolégomènes* et M. Goblet d'Alviella dans son *Introduction à l'histoire générale des religions*. L'auteur examine successivement les objets du culte (pierres, arbres, animaux, nature, hommes, idoles, dieux) les actes du cultes (magie et divination, sacrifice et prière, lieux saints, etc.) et les doctrines du culte (mythologie, dogmatique, philosophie religieuse, rapports de la religion avec la morale et avec l'art). La troisième partie, dite ethnographique, contient un résumé des classifications des races humaines et sert de cadre à l'exposition des religions des peuples non civilisés.

Ce plan n'est pas mauvais. Sans doute les questions d'ordre philosophique auxquelles M. *Ch.* n'a pu que toucher dans un Manuel, y sont traitées d'une façon tout à fait sommaire qui ne contribuera pas à leur solution ; mais il n'est pas inutile de faire connaître aux lecteurs, souvent inexpérimentés, d'un pareil

ouvrage, l'état actuel de ces questions et la diversité des systèmes préconisés par les philosophes ou par les hiérographes. A la seule condition de bien se mettre en garde contre les partis pris et l'esprit de système, il convient de faire ressortir la philosophie de l'histoire que l'on traite, sous peine de n'offrir à ses lecteurs qu'un pragmatisme sec et dénué de vie, c'est-à-dire en fin de compte une représentation des choses non moins fausse que celle suggérée par tel ou tel parti pris philosophique, parce qu'elle est toute différente de la réalité. Et lorsqu'il s'agit de religion, de divinité, des rapports de l'homme avec les puissances supérieures, de sa conception du monde et de l'histoire aux différentes époques de son développement religieux, la détermination même des sujets à traiter exige déjà une sorte d'introduction philosophique. Ce qu'il faut proscrire rigoureusement, c'est l'histoire des religions construite *a priori* pour les besoins de tel ou tel système, à la façon des Schelling et autres idéologues. M. Chantepie a soigneusement évité cet écueil ; il ne répudie pas le lien étroit entre la philosophie et la science des religions (p. 6), mais il se borne à discuter les divers systèmes sur l'origine et le developpement des religions, sans en préconiser un seul au détriment des autres. Il reste dans son rôle d'historien.

Le Manuel de M. *Ch.* formera deux volumes. Le premier seul a paru. Outre les trois parties d'ordre général déjà mentionnées, il contient l'histoire des religions de la Chine, de l'Égypte, de la Chaldée, de l'Assyrie et de l'Inde. Le second volume, annoncé pour 1888, sera consacré aux religions des Perses, des Grecs, des Germains et à l'Islamisme. Le judaïsme et le christianisme resteront en dehors du cadre que l'auteur s'est tracé. La raison en est fort simple. Ces deux religions sont traitées d'une façon beaucoup plus détaillée dans les autres volumes de la collection éditée par la maison Mohr. M. *Ch.* ne laisse pas néanmoins d'emprunter plus d'un exemple à l'Ancien Testament ou à l'histoire de l'Église chrétienne, montrant ainsi que l'on retrouve dans le judaïsme et dans le christianisme des phénomènes tout semblables à ceux que l'on rencontre dans les autres religions. Mais, dans l'ensemble, il s'est conformé strictement au principe de neutralité confessionnelle et dogmatique dont tous les collaborateurs de la collection ont été invités à s'inspirer.

Dans la partie purement historique il n'hésite pas à donner son opinion personnelle dans un grand nombre de cas encore sujets à controverse. Mais ici, comme dans la partie générale, il a su heureusement éviter l'exclusivisme des systèmes absolus. Il tient grand compte du folk-lore et de la méthode anthropologique ; le fait seul qu'il consacre toute une partie de son œuvre à l'étude de l'anthropologie et des religions des peuples non civilisés suffirait à le prouver et la haute estime qu'il professe à si juste titre pour les travaux de M. Tylor en est une nouvelle confirmation. Mais il ne voit pas la nécessité de répudier le concours de la philologie parce que certains phénomènes religieux s'expliquent mieux par la méthode de l'école anthropologique. De ce que telle divinité

ou telle pratique religieuse remonte évidemment au culte des ancêtres, il ne se croit pas obligé de conclure à l'évhémérisme universel. Il ne croit pas pouvoir ouvrir toutes les portes avec une seul clef. Si simple que cela paraisse, nous en sommes actuellement à devoir signaler ce caractère de son œuvre comme une qualité malheureusement trop rare.

Les détails d'un ouvrage portant sur un nombre aussi considérable de faits et de travaux provoquent nécessairement de nombreuses observations de la part du lecteur. Nous nous bornerons à signaler quelques-unes de ces remarques. Dans le chapitre sur les classifications des religions il eût été bon de montrer que les religions historiques ne se prêtent guère à une classification rigoureuse, parce qu'elles ont presque toutes traversé des phases diverses pendant lesquelles elles ont présenté des caractères très divergents. Entre le bouddhisme des chefs d'écoles philosophiques mentionnés p. 429 et le bouddhisme de quelque pâtre thibétain ou de quelque soldat chinois il y a autant de différence qu'entre l'animisme d'un nègre et le spiritualisme de l'auteur du quatrième évangile. Les premiers n'en seront pas moins considérés par les classificateurs comme adhérents d'une même religion, alors que leur union est purement nominale, tandis que la classification distinguera soigneusement la religion d'un Esaïe et celle des évangiles synoptiques, alors qu'elles offrent néanmoins les plus étroits rapports.

Dans le résumé des religions de la Chine, l'auteur n'a pas suffisamment fait ressortir, à notre avis, la prédominance de l'élément superstitieux et magique ni le caractère sec et formaliste de la morale religieuse. Il nous semble avoir concentré son attention trop exclusivement sur la religion des lettrés et pas assez sur celle de l'immense majorité de la population. Quant aux Celtes, ils ont été absolument négligés. Il est vrai que nos connaissances à l'égard de leur religion sont encore des plus précaires et des plus incertaines, mais il aurait fallu au moins donner quelques renseignements sur les travaux ingénieux des celtisants. Sur beaucoup d'autres points l'auteur a dû s'en tenir aux hypothèses des savants. Pourquoi ne pas faire de même pour les Celtes ?

Il y aurait aussi des observations à faire sur la disposition des matières dans certaines parties. Dans la phénoménologie la division en objets, actes et doctrines du culte, n'est pas sans offrir des inconvénients, puisque les objets du culte changent de nature et de valeur religieuses selon les doctrines qui s'y rattachent. Les renseignements sur l'animisme et les formes inférieures de la religion sont donnés dans une partie, tandis que les religions des peuples animistes dans les différentes régions du monde sont étudiées dans une autre partie, alors que les deux sujets auraient gagné à être traités ensemble. Les pages relatives au Mahabharata et au Ramayana figurent dans le chapitre du Brahmanisme, alors que les divinités à la glorification desquelles ces épopées sont consacrées ne seront introduites que plus tard dans le chapitre sur l'hindouisme.

Nous regrettons aussi que M. *Ch.* n'ait pas consacré un chapitre spécial à l'histoire de la discipline qu'il vient d'enrichir d'un précieux travail. Il a disséminé dans différentes parties de son livre, par exemple dans les considérations générales et dans le chapitre sur la Mythologie, des enseignements qui eussent gagné à être réunis de façon à donner au lecteur une idée claire de la genèse des études d'histoire religieuse générale. Un plus grand nombre de références, soit au bas des pages, soit dans le texte même, n'eussent pas nui à l'utilité du manuel. Il est clair que l'auteur ne pouvait pas songer à donner une bibliographie complète des ouvrages afférents à chacun des sujets traités. Il s'est borné à signaler les principaux dans une courte notice en tête de chaque paragraphe, et en général son choix est heureux [1]. Mais n'eût-il pas été possible, sans trop charger la composition, de renvoyer aux principaux textes faisant autorité dans chaque religion pour appuyer les affimations de l'auteur? Il y aurait là une précieuse amélioration à introduire dans la seconde édition. Dès la première édition, par exemple, nous demandons à M. *Ch.* de nous donner à la fin de son second volume un index détaillé, dont les services seront inappréciables pour quiconque n'est pas déjà versé dans la connaissance du sujet.

Faut-il encore chicaner M. *Ch.* sur quelques détails de peu d'importance, par exemple sur la désignation du Vishnouisme et du Civaïsme sous le nom de religions sectaires (p. 442) qui, pour être en usage chez d'autres historiens, n'en est pas moins inexact, ou sur la mention de l'empereur Héliogabale parmi ceux qui se firent adorer de leur vivant par leurs sujets, alors que cet insensé n'eut peut-être d'autre mérite, au point de vue religieux, que d'exiger pour son dieu les hommages que plusieurs de ses prédécesseurs avaient réclamés pour eux-mêmes? Nous serions tentés de le faire, ne fût-ce que pour montrer à M. Chantepie de la Saussaye avec quelle attention et quel intérêt nous avons lu son livre. Quand on songe à la quantité énorme de travail qu'un pareil résumé exige, on ne peut que féliciter l'auteur d'avoir mené à si bon terme la première partie de sa tâche, la plus difficile et la plus ingrate. Il rend un éminent service à tous les amis de l'histoire des religions. Par la solidité de son savoir, la clarté et la sobriété de son style, la largeur d'esprit qui caractérise son récit il fera pénétrer dans de nouvelles couches de la société instruite la connaissance des sujets qui nous occupent et en fera par là même saisir le puissant intérêt.

JEAN RÉVILLE.

1) Voici toutefois quelques publications dont je n'ai pas rencontré les titres et qui mériteraient d'être mentionnées : dans la partie ethnographique, la *Revue d'Ethnographie* et la *Revue de Géographie*. Dans le chapitre sur l'Égypte, les *Mémoires de la Mission archéologique française au Caire*. Dans le chapitre sur la Chine, les tomes XI et XII des *Annales du Musée Guimet*, par M. De Groot.

The Dictionnary of Religion. *An Encyclopædia of christian and other religious doctrines, denominations, sects, heresies, ecclesiastical terms, history, biography*, etc., par le Rev. William Benham. Londres, Cassell, 1887 ; gr. in-8 de iv et 1148 p. à 2 col. Prix : 26 fr. 25 c.

Ce dictionnaire, commencé sous la direction de feu le Rév. J. H. Blunt et achevé par le Rév. W. Benham, se présente au public comme un répertoire général de tout ce qui concerne la religion, à l'exception des matières bibliques et des biographies de contemporains encore vivants. Dans la préface, le directeur spécifie l'objet de ses travaux en ces termes : « Le présent volume traite de l'histoire et de la doctrine ecclésiastiques, des religions connues du monde antique et du monde moderne, ainsi que des matières et des personnes qui s'y rattachent ». Mais la réalité ne répond ni au titre ni aux promesses de la préface. Vous chercheriez en vain l'article Zeus ou Jupiter, l'article Osiris, Vishnou, Civa. Le Bouddhisme est expédié en quelques lignes. En fait, le dictionnaire du Rév. Benham est à peu près exclusivement consacré à l'histoire ecclésiastique chrétienne ; les religions autres que le christianisme n'y figurent que dans une proportion très restreinte, pour autant, semble-t-il, que leur histoire offre quelque intérêt immédiat pour les communautés chrétiennes actuelles.

C'est, en effet, au grand public qu'est destiné le dictionnaire publié par la maison Cassell. L'absence de toute référence et de toute indication bibliographique suffirait à le prouver, le contenu des arcticles n'est pas de nature à infirmer cette impression première. Ce sont le plus souvent les résumés de seconde ou de troisième main, d'une valeur très inégale. L'article sur Polycarpe, par exemple, est d'une insuffisante étonnante ; il n'y est même pas fait mention de l'épitre aux Philippiens. L'article sur Ignace d'Antioche, au contraire, dans son extrême brièveté, est exact et dénote la connaissance du sujet. Dans la notice sur Zwingli je trouve deux erreurs ; la première, qui n'est probablement qu'une faute d'impression, porte sur la date de l'affichage des thèses de Wittemberg par Luther (1517 et non 1518) ; la seconde concerne l'adversaire de Zwingli, Faber, qui devint évêque, non de Ravenne, mais de Vienne en Autriche. Les mêmes inégalités se rencontrent dans tous les articles concernant l'histoire ecclésiastique générale. A côté de bons résumés pour ceux qui ne sont pas du métier, il y en a qui risquent de les induire en erreur.

Sur le continent la véritable utilité du Dictionnaire de la Religion consistera uniquement dans l'abondance des renseignements concernant la religion en Angleterre. Tout ce qui touche aux choses religieuses anglaises, du passé comme du présent, est traité avec beaucoup de soin. Si l'on n'y trouve pas d'article sur Moïse ou sur le Décalogue, parce que les sujets bibliques sont volontairement laissés de côté, on peut y lire une courte notice sur les *Hot cross buns*, les pains ou gâteaux chers aux Anglais, sur lesquels les boulangers impriment

le Vendredi saint l'image de la croix. Sous le nom de chacun des sièges épiscopaux anglais on trouve la liste de tous les évêques qui l'ont occupé. Il en est de même pour les moindres détails de la vie religieuse anglaise. J'ajoute que l'auteur, quoiqu'il déclare avoir adopté en général le point de vue des hommes intelligents de l'Eglise établie orthodoxe, fait preuve d'une grande impartialité lorsqu'il s'occupe des dissidents, à quelque tendance qu'ils appartiennent. J'ai lu successivement les notices sur les Unitaires, l'armée du salut, les *Essays and Reviews*, sur Colenso et Pusey, partout j'ai constaté le même ton objectif et la même droiture dans l'appréciation.

Jean Réville.

Edwin Hatch. **The growth of Church institutions.** Londres. Hodher et Stoughton. 1887 ; in-12 de xv et 227 pages. Prix 6 fr. 25 c.

M. Edwin Hatch, professeur d'histoire ecclésiastique à l'université d'Oxford, s'est acquis une légitime notoriété dans le monde théologique anglais et allemand par ses travaux sur les institutions ecclésiastiques. Ce sont en particulier ses huit conférences sur l'organisation des Eglises chrétiennes primitives [1] qui ont attiré l'attention sur lui. M. A. Harnack les a traduites en allemand (*Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen in Altherthum*) en y ajoutant quelques notes et éclaircissements, leur donnant ainsi des lettres de grande naturalisation en Allemagne. Elles n'ont pas encore été traduites en français ; aussi ne sont-elles guère connues chez nous que d'un petit nombre de théologiens et d'historiens ecclésiastiques. En sera-t-il autrement du petit volume que nous annonçons aujourd'hui ?

Le principe dont l'auteur s'est inspiré est le même dans les deux ouvrages. Il a replacé la société chrétienne dans son milieu historique aux différentes époques de son développement ; il est parti de l'idée fort juste que l'Église chrétienne ne s'est pas formée, ne s'est pas organisée en dehors de tout lien avec la société non chrétienne au sein de laquelle elle se developpait, comme une plante qui ne subirait en aucune façon l'influence du sol, du climat ou du régime de culture auxquels elle est astreinte. Il lui a paru vraisemblable *a priori* que les institutions, les subdivisions administratives déjà établies dans la société civile avaient dû, mainte fois, servir de cadres pour l'élaboration des constitutions ecclésiastiques. Au lieu de se borner à reconstruire l'évolution de la doctrine chrétienne pour y rattacher l'évolution correspondante de l'organisme chrétien considéré uniquement dans ses rapports avec les besoins des fidèles, il a préféré chercher dans l'organisation sociale et gouvernementale des

1) *The organisation of the early christian churches* (Bampton Lectures). — Rivingtons, 1881 ; 2e éd. en 1882, gr. in-8 de xxxvi et 222 pages.

peuples où le christianisme s'est répandu des points de repère qui pussent l'éclairer sur la véritable nature des institutions chrétiennes. Cette méthode lui a rendu les plus grands services en lui permettant d'élucider bien des questions que l'étude des seuls textes chrétiens laissait obscures ou sujettes à controverse, et l'a conduit à la conclusion générale souvent exprimée au cours de ses recherches que l'organisation de l'Église a suivi la trame de l'organisation civile du pays et de l'époque où elle s'établit (p. ex. *Growth of Church Inst.*, p. 92-93).

Dans ses conférences sur l'organisation de l'Église primitive, M. Hatch a porté ses recherches sur les cinq premiers siècles environ, nous disons environ, parce que l'auteur ne détermine pas très nettement la période à laquelle il s'attache. Il entend suivre la constitution des Églises depuis le commencement jusqu'au triomphe complet de l'Église dans l'empire romain. Mais il laisse de côté les documents fournis par le Nouveau Testament, c'est-à-dire ceux du Ier et du commencement du IIe siècle, et l'on ne sait pas toujours où il s'arrête. C'est la période de grandeur et de décadence de l'empire romain; ce sont les institutions de cette époque, les rouages de l'administration romaine, surtout en province, les associations de toute nature au sein de la société cosmopolite de l'empire, qui fournissent à l'auteur les points de comparaison nécessaires pour l'explication des termes chrétiens. On sait combien l'archéologie, l'épigraphie et la critique historique ont fait faire de progrès à notre connaissance de l'administration impériale romaine.

Le livre beaucoup plus court que nous annonçons aujourd'hui porte sur la période suivante, du VIe au XIIe ou XIIIe siècle environ, mais plus spécialement sur la période encore si confuse qui s'étend de l'invasion des Germains au triomphe des réformes administratives patronnées à la fois par les autorités ecclésiastiques et les rois francs. Ici encore les patientes études des historiens contemporains et les nombreuses publications de documents ont déjà ouvert de grandes brèches dans le chaos des institutions et des lois de la société civile, à cette époque de transition où les règles de l'administration et de la juridiction romaine se combinent ou se confondent avec les traditions des populations germaniques. Il n'y a pas, dans toute l'histoire ecclésiastique, de période plus obscure et plus confuse que cette époque de transition entre les anciennes églises chrétiennes d'Occident et l'Église catholique du moyen âge. Ce fut à certains égards, une véritable période d'anarchie, dans les institutions comme dans les esprits. Le christianisme, c'est-à-dire la religion de la population gallo-romaine et des colonies romaines en Espagne, avait remporté la victoire officielle par la conversion des chefs germains; mais, sous la surface chrétienne, les masses étaient restées païennes. L'invasion arienne avait porté la division parmi les chrétiens eux-mêmes. Les traditions se perdaient; l'ignorance envahissait les églises; le manque de sécurité et l'instabilité perpétuelle de la paix sociale s'opposaient à la constitution d'un état de choses régulier. C'est du sein

d'une épouvantable confusion que les princes francs, les évêques de Rome, quelques évêques plus instruits que les autres et finalement les admirables missionnaires irlandais, avec Boniface surtout, firent sortir peu à peu l'organisme puissant de l'Église catholique du moyen âge. Voilà le travail de reconstitution organique esquissé par M. Hatch, d'une main de maître, dans le petit volume sur la *Croissance des institutions ecclésiastiques.*

A l'encontre du livre sur l'organisation de l'Église primitive, celui-ci est destiné au public instruit, et non plus à un auditoire de théologiens. Il n'y a point de discussions et fort peu de notes; l'auteur réserve la justification détaillée de la plupart de ses assertions pour un grand ouvrage qu'il publiera plus tard. Mais il se déclare prêt à les défendre par des arguments de fait, et nous savons par l'étude de son précédent ouvrage combien ses références sont sûres. En douze chapitres il traite successivement du diocèse, de l'évêque diocésain, de la fixation du prêtre paroissial et de ses revenus, de la formation de la paroisse, des dîmes et de leur répartition, de l'évêque métropolitain, de la constitution des Églises nationales, de la règle canonique, des chapitres de cathédrale, des rapports du chapitre avec le diocèse et de la séparation du clergé et des laïques dans l'église.

Les deux chapitres les plus importants et les plus neufs sont, à notre avis, ceux qui traitent de l'évêque diocésain et de la formation de la paroisse. Combien y a-t-il de lecteurs, même instruits, qui ne se doutent même pas qu'il y ait là un problème historique dont la lente solution a varié suivant les pays et suivant les âges! Dans les églises des premiers siècles, chaque communauté avait son évêque et formait une individualité ecclésiastique complète. Comment se fait-il que, par la suite, il se soit formé des communautés sans évêque dépendant ou non des communautés pourvues d'un évêque? Comment se fait-il que dans l'évêché ainsi transformé de communauté locale en district territorial, les diverses communautés qu'il renferme se soient constituées en paroisses ayant une individualité propre sous la suzeraineté de l'évêque?

M. Hatch montre que le christianisme en Gaule et en Espagne ne se répandit guère que dans les villes et les colonies romaines; là seulement se formèrent des communautés complètes ayant un évêque, et lorsque le christianisme se propagea dans les campagnes, les évêques étaient déjà assez puissants pour empêcher l'avènement d'autres évêques dans leur district. De plus, la plupart des églises construites à la campagne furent, à l'origine, la propriété privée de quelque famille particulière, où il n'y avait de place que pour un desservant à la solde du propriétaire et non pour un évêque. Le rayon d'action réservé à chaque évêque occidental fut ainsi, dès l'origine, plus considérable que pour les évêques orientaux, beaucoup plus nombreux. Cependant, cette action épiscopale ne fut au début que virtuelle. Les églises appartenant à des particuliers étaient en réalité indépendantes. De là précisément les désordres et l'anarchie qui envahissent la chrétienté occidentale. Les clercs à la dévotion des propriétaires

privés ne présentent aucune garantie, ni dans l'ordre spirituel ni dans l'ordre moral. La foi, l'instruction, la discipline, les pratiques traditionnelles s'altèrent et se perdent. C'est ici qu'intervient l'action des princes francs appuyés sur les évêques et par les papes. Après de longues luttes locales, l'indépendance des églises privées est supprimée; elles sont rattachées à l'évêché du district. L'évêque, en effet, d'après la juridiction de l'empire chrétien, est seul qualifié pour devenir propriétaire d'un bien de nature ecclésiastique.

Voilà le diocèse constitué, en tant qu'unité. Les communautés qui se groupent autour des différentes églises de campagne, dans le ressort du diocèse, vont s'efforcer de reconquérir une existence distincte. La désignation des églises où peuvent s'accomplir régulièrement les actes sacramentels (baptême, etc.), la fixation d'une part déterminée des revenus de l'évêque au profit du prêtre d'une telle église et l'émancipation de ce prêtre à l'égard du seigneur au profit de l'évêque, concourent à la délimitation de paroisses distinctes au sein du diocèse. Voilà l'origine de la paroisse, au moins à grands traits. Car il faudrait traduire le livre entier pour signaler toutes les richesses de détails qu'il renferme.

Est-ce à dire qu'il n'y ait rien à reprendre dans la conception de M. Hatch? Il a, ce nous semble, un peu trop abondé dans son propre sens. A le lire, on croirait qu'en Occident, avant les grandes missions des moines irlandais en Germanie, il n'y ait pas eu de mission intérieure en Gaule et en Espagne et que la dépendance naturelle des églises nouvelles fondées par les églises anciennes n'ait été que pour une très faible part dans la constitution du diocèse, contrairement à ce qui se produisit en Orient. Cependant nous voyons cette action missionnaire s'exercer dès avant l'invasion germaine. Sans doute les rapports de préséance qui s'établirent ainsi et les relations qui s'ensuivirent, subirent un bouleversement comme toutes les relations sociales lors de l'arrivée des Germains, mais ils ne disparurent pas entièrement. L'autorité morale des églises-mères contribua, lors de la reconstitution de l'organisme ecclésiastique, à l'établissement du pouvoir épiscopal diocésain. M. H. semble n'en tenir aucun compte. C'est, à notre sens, aller trop loin.

Le tableau que trace M. Hatch de la formation des paroisses nous paraît aussi accentuer trop fortement la part de l'action personnelle de l'évêque dans la fixation des revenus et par conséquent dans la délimitation de la paroisse, — ces revenus provenant des dîmes et des rentes payées par une portion déterminée du diocèse. Il faudrait faire entrer davantage en ligne de compte la puissance locale des futures paroisses; plusieurs d'entre elles se constituèrent contre l'évêque ou malgré l'évêque, c'est-à-dire en s'imposant à lui à cause de l'importance qu'avait prise la localité ou de la puissance de tel ou tel de ses habitants. En droit, l'évêque était sans doute de plus en plus l'unique propriétaire légitime des biens ecclésiastiques; en fait, il était souvent obligé de disposer d'une partie de sa propriété selon le bon plaisir des détenteurs du bien.

Nous ne pensons pas que M. Hatch lui-même s'inscrive en faux contre ces observations qui ont plutôt pour but de mettre un peu plus en lumière des points dont il ne nie point la réalité, que de contester la vérité de sa thèse. Son livre est l'un des plus intéressants qui aient paru dans le champ de l'histoire ecclésiastique pendant les dernières années.

JEAN RÉVILLE.

CHRONIQUE

FRANCE

L'enseignement de l'histoire des religions en France. M. *Albert Réville* se propose de traiter cette année dans son cours d'Histoire des religions au Collège de France, les *religions de l'Égypte et des peuples sémitiques.*

Voici le programme des conférences qui auront lieu cette année à la section des sciences religieuses de l'École des Hautes-Études : *Religions de l'Extrême-Orient :* M. de Rosny, directeur-adjoint : Le Bouddhisme. Examen des théories bouddhiques de diverses écoles, les lundis, à deux heures. — Explication de la Chrestomathie de l'Extrême-Orient publiée par la Société des Études japonaises, les mercredis, à deux heures. — *Religions de l'Inde :* M. Sylvain Lévi, maître de conférences : L'élément religieux dans le théâtre indien, les mercredis, à neuf heures et demie. — Explication de textes bouddhiques en pâli, les samedis, à neuf heures et demie. — *Religion de l'Égypte* (Le sujet et les heures de cette conférence seront fixés ultérieurement). — *Religions des peuples sémitiques : 1° Hébreux et Sémites occidentaux :* M. Maurice Vernes, directeur-adjoint : Histoire et littérature des Hébreux, introduction historique et critique aux livres bibliques, les vendredis, à trois heures. — Les débuts de l'humanité d'après la Bible. Explication de la Genèse (chap. IV à XI), les mardis, à dix heures. — 2° *Islamisme et religions de l'Arabie :* M. Hartwig Derenbourg, directeur-adjoint : Explication des plus anciens morceaux du Coran, envisagés spécialement au point de vue des origines et des premiers progrès de l'Islamisme, les vendredis, à quatre heures et demie. — Étude et classification des divinités de l'Arabie méridionale d'après les inscriptions sabéennes et himyarites, les vendredis, à trois heures et demie. — *Religions de la Grèce et de Rome :* M. André Berthelot, maître de conférences : Explication de la théogonie d'Hésiode, les mardis, à trois heures. — Le culte des divinités olympiennes jusqu'au ve siècle avant Jésus-Christ, les samedis, à deux heures. — *Histoire des origines du christianisme :* M. Ernest Havet, directeur d'études : Étude sur les livres prophétiques considérés comme ayant préparé l'avènement du christianisme, les mardis, à une heure. — Le Nouveau Testa-

ment. Épitres contestées. Apocalypse, les vendredis, à une heure. — *Littérature chrétienne :* M. Sabatier, directeur-adjoint : Études critiques sur l'historien Josèphe. Lecture de son autobiographie, les jeudis, à neuf heures et les samedis, à huit heures. — M. L. Massebieau, maître de conférences : Essai d'une chronologie des œuvres et de la vie de Philon, les jeudis, à dix heures. — Le traité de la Vie contemplative et les thérapeutes, les jeudis, à onze heures. — *Histoire des dogmes :* M. Albert Réville, directeur d'études : L'histoire du dogme trinitaire à l'époque du premier concile de Nicée (325) et, dans la période suivante, jusqu'au premier concile de Constantinople (381), les lundis et les jeudis, à quatre heures et demie. — *Histoire de l'Église chrétienne :* M. Jean Réville, maître de conférences : Études sur les origines de l'épiscopat dans l'Église chrétienne. Les épîtres d'Ignace et les documents du IIe siècle, les jeudis, à deux heures. — Les relations d'Erasme avec les réformateurs, les samedis, à quatre heures. — *Histoire du droit canon :* M. Esmein, maître de conférences : Études sur les conflits des juridictions séculières et ecclésiastiques en France au XIVe siècle : la dispute de Vincennes et le Songe du Verger, les lundis, à neuf heures et demie. — Le droit du mariage dans le *Corpus juris canonici*, les vendredis à neuf heures et demie.

— L'histoire religieuse dans la dernière livraison du « Journal Asiatique ». La dernière livraison du *Journal Asiatique* (avril-mai-juin) est particulièrement riche en mémoires ou documents relatifs aux religions orientales. Elle débute par une traduction du *Sûtra d'Upâli* due à M. *Léon Feer*, avec des extraits du commentaire. Le sûtra d'Upâli est un des cent cinquante qui composent le *Majjhima-Nikâya* ou compilation de sûtras moyens, deuxième section du Sutta-Pitaka. C'est un petit drame, dans lequel le çramana Gotama, c'est-à-dire le Bouddha, s'attire la colère de Nâṭaputta ou le grand Nigaṇṭha, chef d'une école rivale, parce qu'il a converti à sa doctrine un disciple de ce dernier, Upâli. Le point capital de la controverse porte sur l'importance relative des actes des corps ou de l'esprit. Selon Nigaṇṭha, les actes les plus graves sont ceux du corps ; selon Gotama, ce sont ceux de l'esprit. Nos lecteurs se rappellent sans doute que M. Feer leur a déjà exposé la nature de ces controverses dans un article sur « L'importance des actes de la pensée dans le Bouddhisme » (t. XIII, p. 74 et suiv.). Le sûtra d'Upâli permet aussi de reconnaître sur le fond d'idées commun aux deux écoles rivales un certain nombre de petites différences.

Dans un court et substantiel article du même journal, M. *Édouard Montet*, professeur d'hébreu à l'Université de Genève, étudie le *premier conflit entre Pharisiens et Saducéens* d'après trois documents orientaux, le récit de l'historien Josèphe, celui du Talmud et celui d'Abou'lfath, annaliste samaritain du XIVe siècle. Ce dernier reproduit la version de Josèphe, mais en la corrigeant ; son témoignage ne doit pas être méprisé ; mais, quelle que soit la nature exacte de l'incident que fit éclater la lutte sous le règne de Jean Hyrcan, le

conflit entre Pharisiens et Saducéens tient à des causes générales bien plus qu'à tel incident particulier.

Plus loin, M. *de Harlez* consacre une très intéressante étude au *Texte originaire du Yih-King*. Repoussant la méthode suivie par la plupart des traducteurs (tels que le père Regis, MM. Legge et Philastre) qui se sont inspirés des commentateurs chinois et nous ont donné des interprétations aussi divergentes que bizarres, le savant sinologue de Louvain se rattache au principe développé par M. Terrien de Lacouperie, pour lequel le texte originaire du Yih-King est un composé de morceaux détachés, apportés par les tribus chinoises du centre de l'Asie, dans leurs migrations sur les bords du Hoang-ho, et formé de fragments de vocabulaire, de ballades et autres pièces du même genre, à l'imitation des vocabulaires et livres accadiens. Pour M. de Harlez les caractères de langue ordinaire qui sont placés derrière chacun des soixante-quatre koua (ou figures mystérieuses composées de six lignes) ne sont que la traduction, en chinois écrit, des hiéroglyphes employés antérieurement par l'un ou l'autre penseur, ou même par une tribu. Quant aux mots ou aux phrases où l'on voit ordinairement les pronostics divinatoires à tirer de la figure expliquée, ce ne sont, à ses yeux, que des exemples, des définitions ou des citations, comme il y en a dans les dictionnaires tartares faits en Chine. Tel serait le texte fondamental du Yih-King. Dans la suite, on y aurait ajouté des indications de présages, sans rapport avec le texte, puis un premier commentaire purement lexicologique. MM. de Lacouperie et Douglas travaillent à la traduction de cette partie du texte. M. de Harlez termine son remarquable mémoire par quelques considérations sur l'origine des kouas et sur les idées des auteurs du Yih-King qui sont tout semblables à celles qui règnent en Chine depuis Kong-fou-tze.

M. *Philippe Berger* donne l'interprétation de la *Grande inscription néopunique d'Altiburos* dont le déchiffrement a déjà été entrepris par MM. Derenbourg, Halévy et Euting. Elle commémore une offrande faite par divers personnages au Baal Hammon d'Altiburos, et nous apprend que l'année était marquée à la fois par un sacrificateur éponyme et par trois suffètes. Une autre inscription, plus petite et mutilée, rapportée également de M'deïha par M. de Sainte-Marie, nous fait connaître un nom théophore, Iolpaal ; c'est la première fois que l'on trouve écrit, en caractères sémitiques, le nom de ce dieu Iol dont l'existence est attestée par des auteurs anciens, notamment dans le traité d'Hannibal avec Philippe de Macédoine conservé par Polybe.

Enfin, M. *Clermont-Ganneau* donne l'interprétation d'une inscription du calife El-Mahdi relatant la construction de la *Mosquée d'Ascalon* en l'an 155 de l'hégyre.

Publications récentes. — *Gaston Maugras. Les comédiens hors la loi* (Paris, C. Lévy). On sait combien la situation des comédiens à l'égard de l'Église a été vivement discutée dans ces derniers temps, en particulier par

MM. Livet et Gazier. M. Gaston Maugras a repris la question, sans préjugé et au point de vue purement historique. Jusqu'au XVIIe siècle les comédiens vécurent en paix avec l'Église ; aucun concile œcuménique, aucun pape ne les ont exclus de la communion de l'Église. Celle-ci, au contraire, patronna les représentations théâtrales pendant tout le moyen âge. M. Maugras voit l'origine du traitement infamant appliqué par l'Église aux comédiens dans les luttes des jansénistes et des jésuites. Les membres gallicans du clergé français ne voulurent pas paraître moins rigides que les jansénistes. D'anciens décrets des conciles d'Elvire et d'Arles, dirigés non pas contre les comédiens, mais contre la licence et l'impiété des spectacles païens, furent invoqués par le clergé français, jusqu'à ce que la Révolution française réparât à l'égard des comédiens le déni de justice dont ils étaient victimes. Il est fort curieux d'observer que l'Église en Italie et à Rome même ne partagea jamais les préjugés du clergé français.

— *La France protestante* (t. VI, 1re partie ; Paris, Fischbacher, 1887, gr. in-8 de 304 p.). La seconde édition de la « France protestante » des frères Haag, revue et augmentée avec le plus grand soin par M. Henri Bordier, continue à paraître par livraisons. Le plus grand nombre des notices de l'édition primitive sont refaites ou considérablement amendées. On se fera une idée du grand développement donné par M. Bordier à ce livre d'or des protestants français, en observant qu'à la lettre E il y a 216 dénominations contre 42 dans la première édition et que la lettre F (jusqu'à Forest) en compte 385 au lieu de 60. On remarque parmi les noms traités ceux des Estienne, de Farel, de Faber (Lefèbvre d'Étaples), Jules Favre, James Fazy (de Genève), et la liste des martyrs protestants dressée par M. Bordier à l'occasion de la biographie de Fabre, dit « l'honnête criminel ».

— *Le Manuel de Dhuoda*, édité et traduit par M. *Bondurand*, archiviste du Gard, d'après des fragments d'un manuscrit de l'époque carolingienne retrouvés dans les papiers de M. Germer Durand. La traduction de M. Bondurand n'est pas littérale ; il rend librement le sens de l'original et parfois il en abrège les longueurs, pour le plus grand profit d'ailleurs du commun des lecteurs. Le manuel de Dhuoda est un traité de morale de l'an 841 à 842 composé par la femme du duc de Septimanie, Bernard, pour l'instruction de son fils aîné Guillaume. Cette femme distinguée et malheureuse, d'une piété douce et résignée, enseigne à son fils ses devoirs envers Dieu, envers lui-même et envers les autres. Son manuel est un des documents les plus curieux de l'histoire morale et religieuse du XIe siècle.

— *Édouard Sayous. Essai sur l'histoire de la religion romaine pendant les guerres puniques.* — M. Édouard Sayous vient de publier dans les *Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux* un mémoire de 78 pages, dans lequel il passe en revue les principaux évènements de l'histoire religieuse de Rome pendant la période décisive de sa lutte avec Carthage. Il n'a pas la prétention

d'apporter de l'inédit à l'histoire déjà connue d'une période aussi souvent traitée ; mais il croit avec raison qu'il y a quelque utilité à grouper les faits relatifs à la transformation religieuse qui s'opère alors à Rome de façon à la faire mieux ressortir. Pour la religion, comme pour la vie politique et sociale, les crises des guerres puniques eurent de grandes conséquences. M. Sayous résume lui-même son étude très nourrie et très documentée en ces termes : « Pendant les guerres puniques, la religion romaine ne résume pas seulement tout son passé ; elle fait prévoir, elle porte en germe tout son avenir. Elle s'hellénise suivant une première manière différente de la seconde, mais qui fraie la voie à la seconde. Elle est travaillée une première fois par l'incrédulité, qu'elle refoule encore grâce à la réaction produite par une lutte terrible. Elle célèbre le triomphe des grands citoyens, puis elle prépare au jeune Scipion comme une apothéose impériale. Elle ouvre une première porte aux religions orientales, dont elle deviendra plus tard le foyer commun, en attendant que l'une d'entre elles, celle qui élargira la patrie jusqu'aux extrémités de la terre et qui l'élèvera jusqu'au ciel, prenne et garde toute la place. »

— *De Rochemonteix. Le temple égyptien* (Paris, Colin, 1887; gr. in-8 de 31 p.). M. de Rochemonteix a fait, pendant le semestre d'été de cette année, à la Sorbonne, un cours libre sur l'histoire des peuples orientaux. Il a inauguré ce cours, le 19 avril, par une conférence sur le temple égyptien, qui a été publiée dans la *Revue internationale de l'Enseignement* du 15 juillet, et en tirage à part, à la librairie Colin. On y trouve, dans un langage simple et sans prétention, une description très claire du temple égyptien, de sa décoration intérieure et extérieure, et l'indication très succincte des rites et des cérémonies qui s'y célébraient ainsi que des personnages qui les accomplissaient.

— *Maurice Vernes. M. Gustave d'Eichthal et ses travaux sur l'ancien Testament.* Les publications du cercle Saint-Simon se sont enrichies d'un nouveau petit volume qui reproduit la conférence faite par M. Vernes, le 26 mars de cette année. L'auteur s'est proposé de faire connaître et apprécier les travaux de M. d'Eichtal sur l'ancien Testament, laissant de côté ses travaux sur les Évangiles. Trois questions, étudiées par ce dernier, ont été successivement abordées dans cette conférence : le récit biblique de la création, le nom de Jahveh et la composition du Deutéronome. Nous avons déjà signalé, au début de l'année, la brochure consacrée par M. Vernes à l'examen des vues de M. d'Eichthal sur la composition et l'origine du Deutéronome (t. XV, p. 117-118). Le travail approfondi de notre collaborateur, M. Horst, dont la première partie a paru dans notre précédente livraison, a fait connaître à nos lecteurs les éléments de ce problème délicat dont les historiens de l'école dite grafienne ne se sont peut-être pas assez préoccupés.

— *La Grande Ourse.* Dans la *Revue des Traditions populaires* du 24 août, M. *Charles Ploix*, que nos lecteurs connaissent par un article approfondi sur les mythes de Kronos et de Psyché (t. XIII, p. 1 et suiv.), a inséré

une intéressante notice sur la formation et le développement des représentations populaires de la grande Ourse et des légendes qui s'y rattachent. Il a trouvé dans la liste des noms populaires de cette constellation, dressée par MM. Gaidoz et Rolland, la plupart des éléments de son travail. Le nom de « Grande Ourse », comme l'a très bien établi M. Max Müller, est le résultat d'une confusion de langage. Le mot grec ἄρκτος, signifiant une ourse, est l'équivalent du sanscrit *riksha* qui sert, à la fois, à désigner les ours et les étoiles et qui provient de la racine *rik* = briller. Ce sont les Hellènes qui ont fait la confusion, parce que le nom *arctos* qui servait à désigner la constellation ne signifiait plus chez eux, dans le langage courant, qu'une ourse. Les latins et les peuples occidentaux ont hérité de cette erreur, mais le peuple ne l'a jamais adoptée. Partout il est resté fidèle à la vieille assimilation de la Grande Ourse à un chariot. M. Ploix montre graphiquement de quelle façon s'est formée cette comparaison, et comment la figure du chariot, complétée chez les différents peuples par les particularités des chars ou des attelages auxquels ces peuples sont habitués, engendre nécessairement toute une série de légendes (le charretier éternel, le char du petit Poucet, le char de Wuotan, le navire de Pierre, etc.).

Nécrologie. L'histoire des premiers siècles du christianisme a fait une perte sensible en la personne de M. *B. Aubé*, décédé le 24 juin dernier. Son *Histoire des persécutions de l'Église jusqu'à la fin des Antonins* (1875) a été couronnée par l'Académie française. Ses trois volumes sur la polémique païenne à la fin du IIe siècle, sur les Chrétiens dans l'empire romain, de la fin des Antonins au milieu du IIIe siècle, et sur l'Église et l'État dans la seconde moitié du IIIe siècle, ainsi que ses études sur le christianisme de Marcia et sur Polyeucte, témoignent d'un esprit judicieux, d'une connaissance approfondie des documents historiques et d'un sens critique aiguisé. M. Aubé avait le grand mérite de traiter l'histoire des premiers siècles du christianisme sans parti pris et avec une méthode sûre.

ANGLETERRE

Publications récentes. *A. H. Sayce. The origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Babylonians* (Londres. Williams et Norgate. 1887). Le savant assyriologue, chargé des conférences sur l'histoire des religions pour l'année 1887, à Londres et à Oxford, par le comité Hibbert, a publié, sans plus ample délai, les leçons qu'il a prononcées le printemps dernier. Le nouveau volume de la collection Hibbert est l'un des plus intéressants de la série déjà publiée et mérite une analyse approfondie que nous espérons pouvoir offrir à nos lecteurs prochainement de la main de l'un de nos collaborateurs les plus compétents. Le terrain sur lequel se meut M. Sayce est encore très imparfaitement exploré, en sorte que l'on ne saurait s'attendre à trouver dans son ouvrage une exposition toujours assurée de la religion baby-

lonienne et de ses rapports avec les autres religions du monde sémitique ou hellénique. Mais, si l'on tient compte des difficultés inhérentes à un pareil travail et des conditions dans lesquelles l'auteur a dû se renfermer, on appréciera à un haut degré l'abondance des renseignements et l'ingéniosité des vues de M. Sayce. Il nous offre un tableau de l'évolution de la religion babylonienne, selon l'interprétation qui lui paraît la plus probable ; il nous donne, en divers appendices, la traduction des principaux documents sur lesquels il s'appuie, tels que des textes de formules magiques, des hymnes, des psaumes, des litanies, et il consacre une grande partie de son livre à l'étude des rapports de la religion babylonienne avec celle des Hébreux, des Phéniciens et, par l'intermédiaire de ces derniers, avec la mythologie grecque. C'est ici surtout que les considérations développées par M. Sayce méritent d'attirer l'attention des amis de l'histoire générale des religions. On y trouvera de très puissants arguments en faveur de l'origine babylonienne d'une grande partie de la mythologie grecque, et par conséquent un utile complément aux systèmes des philologues sanscritisants, qui avaient cherché trop exclusivement chez les anciens Aryens le germe de toute la mythologie hellénique, et au système parfois aussi exclusif des mythologues de l'école anthropologique qui se refusent à voir dans les mythes des dramatisations altérées de phénomènes naturels. M. Sayce ne s'inféode à aucune école. On ne saurait trop recommander non plus l'étude de son livre à ceux qui étudient l'ancien Testament.

— *M. Gaster. Ilchester lectures on Greeko-Slavonic literature and its relation to the folklore of Europe during the middle ages* (Londres. Trübner). L'auteur prétend démontrer que la plupart des contes et légendes du folklore européen sont de provenance talmudique et ont été introduits en Occident par l'intermédiaire des Roumains, des Slavons et, plus loin, des Bogomiles ou Pauliciens. Il semble qu'il y a ici une nouvelle exagération d'une thèse partiellement vraie. De ce que certaines légendes orientales ont été transmises en Occident par le Talmud il est abusif de conclure qu'elles ont toutes une semblable origine. Les légendes talmudiques elles-mêmes ont le plus souvent une origine plus ancienne ; c'est là un fait dont M. Gaster ne semble pas tenir compte.

— *Andrew Lang. Myth, ritual and religion*, 2 vol. (Londres, Longmans). Nous nous bornons à mentionner les deux volumes que M. Andrew Lang vient de publier et qui méritent de faire l'objet d'une étude spéciale. Le spirituel auteur de *Custom and Myth* y développe dans les formes brillantes qui lui sont habituelles la thèse de l'école anthropologique sur la formation des mythologies et apporte à l'appui de sa doctrine une abondance considérable de preuves. Le phénomène si frappant de la grossièreté et de la sauvagerie qui caractérisent un grand nombre de cultes et qui déparent à nos yeux les mythologies, alors que ces cultes et ces mythologies n'en sont pas moins l'objet de la vénération des peuples qui les professent, réclame une explication plus satisfaisante

que celle qui en a été donnée jusqu'à présent. L'explication donnée par les philologues est insuffisante même dans le domaine des religions aryennes ; elle perd toute valeur en présence de ce fait que les mêmes caractères qui nous choquent dans les mythologies aryennes, se retrouvent dans les religions de peuples appartenant à d'autres races et de nos jours encore chez les peuples sauvages. C'est là qu'il faut étudier l'état psychologique de l'homme à la période mythique. M. Lang, à l'exemple de M. Tylor, nous donne une véritable psychologie de l'homme non civilisé et démontre ensuite avec beaucoup d'insistance, en passant en revue les mythologies et les dieux, les rites et les institutions religieuses, que les monstruosités et les bizarreries des religions grecque et hindoue ne sont autre chose que des survivances de l'époque où Grecs et Aryens n'avaient pas encore dépassé le niveau intellectuel du non-civilisé. M. Lang se défend d'ailleurs expressément de vouloir expliquer de la sorte l'origine de la religion et du sentiment religieux. Ce sont là des problèmes d'un autre ordre qu'il laisse volontairement de côté. La dernière partie de son ouvrage est consacrée aux contes populaires.

— *A. L. Frotingham. Stephen Bar Sudaili the syrian mystic and the Book of Hierotheos* (Leyde, Brill, 1886 ; in-8 de v et 111 p.). Le livre d'Hiérothée, attribué au disciple de Paul qui porte ce nom, est une œuvre mystique inspirée du même esprit que les écrits du pseudo-Denys l'Aréopagite. M. Frotingham cherche à démontrer que c'est l'œuvre de l'hérésiarque panthéiste syrien du ve siècle, Étienne Bar-Sudaili. Il nous offre une biographie de ce personnage, une analyse de son système et, comme préface à l'édition du livre d'Hiérothée qu'il se propose de publier, il en donne une analyse sommaire. Il y a inséré, dans le texte syriaque et en traduction, une lettre de Jacques de Saroug et une autre lettre de Philoxène de Mabbog, qui renferment toutes deux des réfutations des idées de Bar Sudaili.

— *An idol human head from Ecuador*. M. le professeur *Duns* nous envoie le tirage à part de diverses communications qu'il a faites à la Société royale d'Édimbourg et qui ont paru dans les *Proceedings* de la Société pour les années 1885 et 1886. Il s'agit des têtes humaines que les Indiens des parages de l'Amazone font bouillir dans une eau imprégnée de certaines plantes et qu'ils conservent à l'état desséché et fortement contracté, pour en faire des idoles et spécialement pour servir d'oracle. Des pratiques analogues se retrouvent dans diverses tribus.

— *Epochs of Church History*. La collection de volumes sur l'histoire ecclésiastique, connue sous ce titre, s'est enrichie récemment de deux nouveaux ouvrages : *The Church of the early fathers*, par M. Alfred Plummer, et *The Church and the Roman Empire*, par M. Arthur Carr. On sait que les divers volumes de cette collection sont des œuvres de vulgarisation plutôt que le produit de recherches originales.

Avant de quitter l'histoire ecclésiastique en Angleterre il convient de signaler

que le récent livre de M. de Pressensé, *l'Ancien Monde et le Christianisme*, va bientôt paraître en traduction anglaise.

— *M. E. H. Whinfield* a traduit en anglais, en l'abrégeant beaucoup, et publié dans la collection orientale de Trübner le *Masnavi i Manavi*, poème persan de Maulânâ Jalâlu-'d-din Muhammad i Rûmi, dont l'original ne contient pas moins de 26,000 strophes. Ce poème, nous dit-il, trop long comme toutes les œuvres poétiques de l'Orient, renferme de grandes beautés; on pourrait l'appeler la Divine Comédie ou le Paradis Perdu de l'Islam. C'est une sorte de théodicée, sous forme de contes, inspirée de l'esprit souffite et dont le but est de montrer que le fondement de toute vraie religion est l'amour mystique. Toutes les questions théologiques connues de l'auteur (XIIIe siècle de notre ère) y sont traitées.

— *The Babylonian and Oriental Record*. La revue mensuelle fondée sous ce titre, à la fin de l'année dernière, par M. le professeur Terrien de Lacouperie, a largement tenu les promesses du programme initial. Chaque livraison contient des communications et des travaux d'une réelle importance. La dernière que nous ayons sous les yeux contient le déchiffrement de plusieurs inscriptions du Yémen, provenant de la collection Glaser, par notre collaborateur, M. Hartwig Derenbourg. Désormais la revue paraîtra par livraisons de 24 pages in-8. Elle annonce divers articles de MM. S. Beal, de Harlez, Oppert, Terrien de Lacouperie, Pinches, Revillout, Sayce, etc.

— *Le mythe de Persée et d'Andromède*. M. Isaac Taylor, encouragé par le succès de son explication du mythe de Cupidon et de Psyché comme mythe lunaire d'origine babylonienne, cherche à établir, dans l'*Academy* du 13 août, l'origine non moins lunaire du mythe de Persée et d'Andromède. C'est l'observation de la dernière éclipse de lune qui lui a inspiré cette interprétation. Andromède est l'Astarté phénicienne ou l'Istar assyrienne et Persée, le fils de Zeus, est le Bel Merodach, fils d'Anu, le dieu lumineux, qui délivre la malheureuse héroïne du démon de la nuit, au moment où celui-ci cherche à la dévorer. M. Andrew Lang s'est empressé de repousser l'interprétation de M. Taylor. Celle-ci, dit-il, ne tient aucun compte des différences entre la prétendue explication mythique et le phénomène naturel de l'éclipse. Ce n'est pas le soleil qui délivre la lune, dans la réalité, et dans le mythe la lune Andromède n'est pas entamée par le démon. Ces objections ont provoqué l'intervention de M. Cox qui reproche vivement à M. Lang de demander aux mythes naturistes d'offrir une représentation exacte des phénomènes naturels.

Publications annoncées. Suivant leur habitude, les éditeurs anglais ont publié, à l'approche de l'hiver, la liste des publications qu'ils se proposent d'offrir prochainement au public. Nous nous bornerons à signaler celles qui concernent l'histoire religieuse. La Clarendon Press nous promet : Une concordance de la version des LXX et des *Essays on biblical Greek*, par le Rev. Edwin Hatch; *Old latin texts*, n° III : *the four gospels from the Munich*

Ms. q du VI[e] siècle, publié par le Rev. J. H. White; *The Peshito version of the Gospel*, par le Rev. G. H. Gwilliam; un catalogue des monnaies musulmanes de la bibliothèque bodléienne, par M. Stanley Lane Pool; *Celtic Heathendom*, par le professeur Rhys; une édition anglaise des Contes de Perrault avec une introduction par M. Andrew Lang, et plusieurs volumes de la seconde série des *Sacred Books of the East :* vol. XXX, *Grĭhya-Sûtras*, rituel des cérémonies domestiques du culte védique, troduit par M. Hermann Oldenberg (deuxième partie); vol. XXXII, *Vedic hymns*, première partie, traduits par M. Max Müller; vol. XXXIII, *Nârada and some minor lawbooks*, traduits par M. Julius Jolly; vol. XXXIV, *The Vedanta-Sûtras*, avec le commentaire de Sankara, traduits par M. G. Thibault. Elle annonce aussi les ouvrages suivants : le commentaire de *Japhet ben Ali* sur Daniel, d'après un manuscrit de la Bibliothèque bodléienne, par M. D. S. Margoliouth; des chroniques juives du moyen âge, par M. A. Neubauer; des Vies de Saints d'après le livre de Lismore, publiées avec traduction par M. Whitley Stokes.

Parmi les ouvrages annoncés par la librairie Trübner, nous remarquons un volume de poésies orientales de M. Edwin Arnold, *Lotus and Jewel*, touchant à la religion hindoue; le cinquième volume de la traduction du *Rig-Veda*, par M. W. F. Webster, et une traduction de la Bhagavadgîtâ, par M. Mohini M. Chatterji.

Enfin, M. Redway annonce un livre de M. Staniland Wake sur le totémisme, le culte du serpent, le mariage primitif et autres sujets connexes.

ALLEMAGNE

Publications récentes. *Werner Hahn. Odin und sein Reich. Die Götterwelt der Germanen* (Berlin, Simion). L'ouvrage de M. Hahn est une œuvre de vulgarisation. Il se propose de montrer aux lecteurs cultivés l'intérêt, la valeur poétique des traditions mythologiques contenues dans l'Edda. A cet effet, il se débarrasse de l'appareil scientifique dont les écrits techniques sont le plus souvent surchargés et il s'efforce d'éviter la sécheresse des manuels de mythologie. Il ne craint pas, au besoin, de compléter les documents par quelque hypothèse vraisemblable, de façon à donner aux lecteurs non initiés une idée plus claire, une représentation plus moderne de ce vieux monde de la foi germanique.

— *Hugo von Lomnitz. Solidaritæt des Madonna-und Astarte-Cultus* (Londres, Trübner; in-12 de 164 p.). Ce petit livre date déjà de quelques années, mais comme nous ne l'avons pas encore signalé, il nous paraît qu'il y a quelque intérêt à reproduire les réflexions qu'il suggère à M. Philippe Berger dans la *Mélusine* du 5 septembre :

« Il est certain que les symboles qui reparaissent le plus souvent sur les monuments phéniciens, et qui étaient communs, au fond, à tout le monde sémitique, présentent avec les symboles chrétiens d'étranges analogies. Le mouton, la colombe, le poisson, le lièvre ont passé du culte d'Astarté dans l'iconographie

chrétienne. La Madone à l'enfant rappelle Astarté tenant Adonis enfant dans ses bras. Peut-être même faut-il voir une trace de la solidarité des deux cultes dans cette image conique, terminée par deux bras rudimentaires levés en l'air, qui était, dans tout l'Orient, l'image sacrée d'Astarté. Certaines vieilles représentations de la Vierge et, dans nos églises encore, ces images revêtues d'une longue robe triangulaire que l'on change à chaque saison nouvelle, semblent être la continuation du cône sacré. M. de L. poursuit les traces de cette identification jusque dans les accessoires du culte. Les petits pains en forme de croissants, que nos boulangers font journellement, par une tradition dont ils n'ont plus conscience, reproduisent les gâteaux que l'on cuisait en l'honneur de la reine des cieux, et que nous voyons figurés sur des bas-reliefs antiques qui représentent des scènes de sacrifices. D'autres gâteaux cachent peut-être d'autres symboles. Les points de contact des deux cultes sont nombreux et frappants se rattachant au même culte. M. von Lomnitz a eu raison de les chercher principalement dans l'iconographie du culte, car c'est dans le culte que les traditions populaires se perpétuent avec le plus de vivacité, et que l'influence des anciennes religions est la plus sensible. Seulement, comment convient-il d'expliquer ces ressemblances? Faut-il n'y voir que de simples coïncidences, ou bien sont-elles le fruit d'une réelle parenté d'origine, ou, tout au moins, d'une influence secondaire? Ou bien n'y aurait-il pas de l'un et de l'autre? » La partie philologique de l'ouvrage de M. de Lomnitz est, par contre, d'un ordre tout à fait fantaisiste.

— *R. von Riess. Bibelatlas in zehn Karten nebst geographischem Index.* (Fribourg, Herder, 1887, in-fol. de 32 p. et 10 pl.; prix, 5 m.). Le chanoine Riess vient de publier un seconde édition de son Atlas biblique pour laquelle il a mis à profit la nombreuse littérature des dernières années sur la géographie de la Palestine. L'auteur possède son sujet à fond. La première planche donne une carte de l'Égypte à l'époque de Moïse et la dixième représente la Palestine moderne. Les autres planches correspondent aux principales époques de l'histoire de la Palestine.

— *H.-A. Koestlin. Geschichte des christlichen Gottesdientes* (Fribourg, Mohr, 1887; in-8 de XII et 263 p.). L'ouvrage de M. Kœstlin est destiné aux étudiants; il donne des résultats plutôt que des études critiques; mais l'auteur possède parfaitement l'ensemble du sujet; il l'expose avec clarté et surtout avec une impartialité qui se rencontre rarement en pareille matière.

— *Hermann Preiss. Religionsgeschichte. Geschichte der Entwicklung des religiösen Bewustseins in seinen einzelnen Erscheinungs formen, eine Geschichtedes Menschengeistes*, première partie (Leipzig. Waender et Wahl, 1887; in-8 de 128 p.). M. Hermann Preiss, qui a publié la *Philosophie de la Religion* et l'*Introduction à l'Ancien Testament de Vatke*, nous offre ici la première livraison d'une histoire de la religion étudiée dans ses manifestations historiques, en d'autres termes, une histoire du développement du sentiment religieux au sein

de l'humanité. Cette première livraison contient, outre une introduction, des considérations sur les religions naturistes, sur les religions des Aztèques et des Péruviens, sur celles des Chinois et des Japonais, sur les religions de l'Inde et sur celles des peuples iraniens. Elle s'arrête au milieu d'un mot, à la première page du chapitre consacré aux anciennes religions sémitiques. L'auteur nous annonce qu'elle sera suivie de trois autres livraisons. Ce mode de publication ne laisse pas que d'avoir de graves inconvénients. Il est impossible de juger, dans de pareilles conditions, un ouvrage qui a la prétention de donner une idée d'ensemble du développement de la religion dans l'humanité.

RUSSIE

Une nouvelle secte. Le *Nouveau Temps* signale l'apparition, dans le gouvernement de Saratof, d'une nouvelle secte religieuse. Ses adeptes ne vont pas à l'église, ne reconnaissant pas l'efficacité de la messe ni des images. Ils n'admettent de l'Écriture sainte que l'Evangile, le livre des Psaumes de David et les cinq livres de Moïse. Leurs repas se font en commun et ils s'abstiennent de la viande, de l'eau-de-vie et du tabac.

AFRIQUE

Les Aïssaouas de Kairouan (résumé reproduit d'après le journal *le Temps*) :

Un membre du Parlement britannique, M. George Curzon, a fait récemment une visite à Kairouan et conte ses impressions de voyage dans la *Fortnightly review*. Entre autres spectacles curieux, il lui a été donné de voir un *zikr* ou service religieux, dans un des principaux couvents de derviches de la ville sainte, couvent dont les pensionnaires appartiennent à la secte des Aïssaouas.

On sait que les sectateurs d'Aïssa ou Aïssaouas, se procurent une sorte d'extase par des danses et des litanies spéciales exécutées en chœur, et que dans cette extase ils deviennent insensibles à la douleur. Ils se soumettent alors à des supplices variés, parfois même à de véritables mutilations dans l'idée qu'ils s'assurent à leur mort l'admission dans le paradis de leur prophète. L'habitude aidant, et la contagion de l'exemple, cette extase s'obtient aisément : c'est l'affaire de quelques minutes. A mesure que les fidèles se sentent *melbous*, ou possédés de l'esprit divin, ils cessent de psalmodier la litanie commencée pour se mettre à pousser des hurlements de chacals et d'hyènes. Ils s'agitent, ils se tordent en convulsions. Cependant les tambourins pressent la mesure, la mélopée s'accélère, la danse devient de plus en plus furieuse, jusqu'à ce que l'assemblée entière soit au point voulu d'ivresse cataleptique. Alors seulement les rites commencent. Un homme s'élance dans le cercle formé par les dévots, déchire ses vêtements, arrache les couvre-chefs variés qui enveloppent son crâne rasé et reste nu jusqu'à la ceinture. Le cheik qui a pris la direction du service remet à cet homme un coutelas bien affilé. Aussitôt le malheureux s'en frappe à coups redoublés en traçant sur sa poitrine de longues estafilades. Chose curieuse, on

voit la peau entamée, les muscles ouverts en entailles livides, et pourtant il ne sort pas de sang de ces hideuses blessures. Tout en se les infligeant, le sujet bondit comme une panthère dans le cercle formé par les spectateurs; il hurle, il se roule à terre, il se jette comme un boulet vivant contre les obstacles jusqu'à ce qu'enfin, épuisé, pantelant, presque inanimé, il reste immobile sur le sol. Aussitôt on apporte un matériel de supplice que les fidèles se disputent ardemment : ce sont des broches de fer longues de 60 à 80 centimètres et munies d'un manche en bois terminé par une protubérance de la grosseur d'une orange. Les heureux possesseurs de ces broches commencent par les brandir frénétiquement, toujours en aboyant et hurlant; puis, l'un après l'autre, ils s'en servent comme suit. Le patient commence par enfoncer la pointe de sa broche dans sa propre chair, de telle sorte qu'elle pénètre sous une de ses omoplates, le manche en haut. Ainsi transpercé, il exécute divers sauts et exercices acrobatiques, jusqu'à ce qu'un signal du cheik le fasse tomber à genoux. De ses deux mains, il maintient alors la broche, tandis qu'un de ses coreligionnaires, armé d'un énorme maillet, se met à frapper à coups redoublés sur le manche; le maillet s'arrête seulement quand l'épaule du misérable est traversée de part en part. D'autres varient cette procédure en se transperçant les deux joues avec leur broche ou en se la passant dans l'œsophage. Quel que soit le supplice adopté, il paraît toujours procurer au sujet une intense satisfaction.

Cependant, ceux qui n'ont pas eu de broche ne restent pas inactifs. La plupart se traînent à terre sur les mains et les genoux, en imitant les allures et les cris du lion, du tigre et des autres carnassiers. Leur langue pend, leur bouche écume, leurs yeux sont sanglants. L'extase a développé chez eux une faim dévorante : ils se roulent aux pieds du cheik pour qu'il assouvisse cette fringale. Il s'est fait apporter sur un plateau des morceaux de verre cassé qu'il distribue selon son bon plaisir et que les favorisés font aussitôt craquer entre leurs mâchoires, avec des grognements de bête heureuse. Aux autres, il donne des figues de Barbarie hérissées de longues épines et qui ne sont pas un régal moins apprécié. En deux ou trois cas seulement, il ne donne rien et d'un geste impérieux il repousse le suppliant, qui recule aussitôt et se met à l'écart, humble et triste comme un chien désappointé.

Enfin, pour couronner l'orgie, on avale des morceaux de braise, on marche sur des charbons ardents et l'on finit par se ruer sur un mouton vivant, dont on déchire la chair pour la manger crue. Dans tout le cours de l'horrible séance, M. Curzon affirme qu'il n'a pas vu couler une goutte de sang des épouvantables blessures que les Aïssaouas s'infligeaient à plaisir. Au moment où la frénésie spécifique commençait à tomber, chaque patient tour à tour s'approchait du cheik, qui retirait très adroitement le fer de la blessure et la frottait d'un peu de salive. Après quoi, il marmottait une absolution à l'oreille du pénitent, lui donnait un baiser au front et le renvoyait calmé. Le convulsionnaire qui, deux

minutes plus tôt, se roulait dans les transports d'un paroxysme épileptique, allait gravement s'asseoir à sa place et s'y tenait immobile.

COCHINCHINE

Le théâtre et les missions. Les missionnaires catholiques de Cochinchine défendent à leurs convertis de fréquenter le théâtre ; mais comme la population, catholique ou non, est passionnée pour ce divertissement, ils autorisent, de temps à autre, leurs adeptes à donner eux-mêmes des représentations, et leur fournissent des pièces dont le sujet est, en général, pris dans la Bible. L'*Evangéliste*, auquel nous empruntons le fait, publie une lettre datée de Cholon, le 17 juillet, et dont l'auteur a assisté à la représentation d'une de ces pièces : *Joseph vendu par ses frères*. Jacob et ses douze fils étaient costumés en mandarins, et la pièce elle-même ne peut se comparer qu'à un mystère du moyen âge, en ajoutant à la naïveté du genre en lui-même celle des procédés scéniques du pays. On voit que les missionnaires catholiques ont quelque peu conservé les traditions des jésuites, qui avaient si bien su, en Chine, s'assimiler les populations, en assimilant le christianisme aux croyances et aux rites du bouddhisme.

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES.

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. **Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.** — *Séance du 5 août.* — M. *Edmond Le Blant* entretient l'Académie d'un onyx, intaille ou camée, figuré dans le recueil de Gruter, sur lequel sont représentés une porte flanquée de tours et, de chaque côté, un personnage tendant le bras vers la porte, tandis qu'une main divine paraît dans les nuages au-dessus de leur tête. Les noms inscrits sous la porte, la main et les personnages (*Cænom* = Cænomanis; *Dex* = dextera; *Gerba, Prota*) prouvent qu'il s'agit de la ville du Mans et de ses saints protecteurs, saint Gervais et saint Protais. M. Le Blant rapproche de cette pierre gravée plusieurs autres textes et monuments qui montrent comment les chrétiens substituèrent des saints protecteurs aux dieux tutélaires des cités antiques; chaque ville avait les siens. Les chrétiens, toutefois, avaient une plus grande confiance dans leurs saints; ils ne les enchaînaient pas pour prévenir leur désertion sous l'action des vœux et des incantations des ennemis.

Séance du 12 août. — M. *Pavet de Courteille* donne un résumé du Ve volume de l'ouvrage du docteur Radloff: *Proben aus der Volkslitteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens.* L'auteur y donne des renseignements sur la littérature populaire des Kara-Kisguiz, une peuplade nomade et guerrière qui aime à entendre chanter ses exploits par des bardes dont les poèmes rappellent de loin les procédés de l'*Iliade*. On y trouve de nombreuses traces des superstitions mongoles qui ont persisté chez ces populations après leur passage à l'islamisme. — M. *Julien Havet* établit que l'écriture tachygraphique, déchiffrée par lui dans les lettres de Gerbert (le pape Sylvestre II) n'était pas particulière à

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

l'illustre prélat, mais qu'elle était également employée par les notaires italiens du xe siècle. — M. *J. Halévy* cherche à établir l'identité d'Amraphel, roi de Babylone, mentionné au chapitre XIV de la Genèse parmi les adversaires d'Abraham, avec le prince que les assyriologues appellent Ham-Murabi et qu'il faudrait nommer plutôt Kimtu-Rapaltu ou Amrapaltu. Les détails du récit biblique sont ainsi confirmés une fois de plus par l'assyriologie.

Séance du 16 septembre. — M. *Delisle* lit un mémoire sur *Les opérations financières des Templiers.* L'honorable savant a trouvé une série de documents du XIIIe siècle qui établissent que pendant longtemps le trésor des rois de France fut confié au Temple de Paris. Les édifices religieux, en général, servaient de lieu de dépôt ; mais les maisons des Templiers offraient l'avantage de posséder une force armée capable de défendre le caractère sacré de l'édifice. Le Temple à Londres jouissait de non moins de crédit qu'à Paris.

Séance du 23 septembre. — M. *Delisle* continue la lecture de son mémoire ; il montre que les Templiers recevaient des fonds en réquisition et en consignation, qu'ils faisaient des prêts, avances et cautionnements, des recouvrements et des paiements pour des tiers, bref, un véritable service de banque publique. La fin de ce remarquable travail a été lue dans la séance suivante. M. Delisle y traite des rapports des Templiers avec les rois de France et de leur système de comptabilité.

Séance du 7 octobre. — M. *Ch. Nisard* cherche à établir que les poèmes intitulés *Ruine de la Thuringe* et *Artachis* qui figurent dans les écrits de Fortunat, sont l'œuvre de sainte Radégonde.

II. Journal Asiatique. — *Avril-Mai-Juin : L. Feer.* Le Sûtra d'Upâli (Upâli-Suttam), traduit du pâli. — *Cl. Huart.* Bibliographie ottomane. — *Ed. Montet.* Le premier conflit entre Pharisiens et Saducéens, d'après trois documents orientaux. — *C. de Harlez.* Le texte original du Yih-king, sa nature et son interprétation. — *Ph. Berger.* Note sur la grande inscription néo-punique et sur une autre inscription d'Altiburos. — *Clermont-Ganneau.* Notes d'épigraphie et d'histoire arabes.

III. Mélusine. — *Août : H. Gaidoz.* L'anthropophagie. (Voir les numéros suivants.) — *Max Leclerc.* Notes sur Madagascar. (Voir octobre.) = *Septembre : A. Gittée.* Les rites de la construction. = *Octobre : J. Tuchmann.* La fascination. — *H. Gaidoz.* En Indo-Chine.

IV. Revue des traditions populaires. — *Juillet : A. Lang.* Deux mythes sur l'ours. — *Henri Cordier.* La légende de Didon dans l'Extrême-Orient. — *W. S. Lach Szyrma.* La sorcellerie et le mauvais œil dans la Cornouaille anglaise (suite). = *Août : Ch. Ploix.* La grande ourse. — *P. Sébillot.* La légende de Didon en Angleterre. = *Septembre : Loys Brueyre.* Les héros d'Ossian. — *E. Hins.* Légendes chrétiennes de l'Oukraine. — *Girard de Rialle.* Faits de sorcellerie dans la Prusse orientale. — *P. Sébillot.* Les génies des mines.

V. La Révolution française. — *Août : Santhonax.* Le culte de la Raison en province. — *P. Versini.* Les élections ecclésiastiques de Paris. = *Septembre : Etienne Charavay.* Acte d'abjuration d'un vicaire de Meulan.

VI. Bulletin de Correspondance hellénique. — *Mai-Novembre : Duchesne.* Macédonius, évêque d'Apollonius en Lydie. — *Paris.* Fouilles d'Elatée. Inscriptions du temple d'Athéna Cranaia. — Tralles, Nysa, Attuda, Laodicée et Colosses. — *Holleaux.* Fouilles au temple d'Apollon Ptoos. Statuettes archaïques. — *Deschamps* et *Cousin.* Inscriptions du temple de Zeus Panamoros; Une famille sacerdotale, Tiberius Flavius et ses enfants.

VII. Bibliothèque de l'École des Chartes. — *1887. Nº 4 : J. Delaville Le Roulx.* Les statuts de l'ordre de l'Hôpital de Saint-Jean-de-Jérusalem. — *G. Diggard.* Un groupe de *littere notate* du temps de Boniface VIII.

VIII. Journal des Savants. — *Juin : Barthélemy Saint-Hilaire.* (Voir les numéros suivants.) L'Inde contemporaine. — *Henri Weil.* Les hymnes homériques. (Voir septembre.)

IX. Revue historique de l'ouest. — *III. 2 : de Brisay.* L'église de Brisay avant et après la Réforme. — *Chapotin.* Souvenirs dominicains dans le diocèse de Saint-Brieuc. (Voir nº 3.) = *Nº 3 : Le Gouvello.* Vie de saint Méloir, prince de Cornouailles. — *Gendry.* Deux catalogues inédits des évêques de Nantes.

X. Revue Celtique. — *Juillet : Ernault.* La vie de sainte Nonne.

XI. Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux. — *1887. Nº 1 : Hochart.* La religion solaire dans l'empire romain.

XII. Revue de l'Extrême-Orient. — *III. 4 :* Documents inédits pour servir à l'histoire ecclésiastique de l'Extrême-Orient.

XIII. Revue égyptologique. — *V. 1 et 2 : de Rougé.* Mémoire sur quelques inscriptions trouvées dans la sépulture des Apis. — *Pierret.* Religion et mythologie des anciens Égyptiens d'après les monuments. — *de Rougé.* Le poème de Pentaour. — *E. R.* Les papiers administratifs du Serapeum et l'organisation sacerdotale en Égypte. — *Pierret.* Le livre des funérailles.

XIV. Muséon. — *Août : Mehren.* L'Oiseau, traité mystique d'Avicenne. — *Castaing.* Les populations de la Russie (suite). — L'âge de la littérature sanscrite et védique. — *de Harlez.* Kaushitaki-Upanishad. Traité indien de philosophie. — *De Lacouperie.* Les langues de la Chine avant les Chinois.

XV. Academy. — *30 juillet : Max Müller.* Petersen's edition of the Hitapadesa. = *6 août : Wentworth Webster.* Spanish folk-lore. (Sur les t. VII à XI de la Biblioteca de las Tradiciones populares Españolas.) — *F. M.* The evangelistarium of St Margaret, queen of Scotland. (Voir l'article de M. *F. E. Warren* dans le nº du 3 septembre.) — *F. V. Dickins.* Are the Ainos the aborigines of Japan? — *Georges Stephens.* The ecclesiastical seals of Denmark. = *13 août : Ronald Bayne.* A life of John Colet. (A propos de l'excellent livre de M. Lupton.) — *Isaac Taylor.* The myth of Perseus and Andromeda. (Voir les articles de

MM. Lang et Cox dans les n^{os} suivants.) = *20 août :* Apollo (du même). — *E. W. West.* Geiger's home and age of the Avesta. (Voir un article de M. *de Harlez* dans le n° du 27 août.) — *Isaac Taylor.* The origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Babylonians. (Analyse du livre de M. *A. H. Sayce;* voir notre Chronique.) — *H. F. Tozer.* Athos or the mountain of the monks. (Compte rendu du livre de M. *A. Riley.*) = *10 septembre : Karl Blind.* Odin und sein Reich. (Compte rendu du livre de M. Werner Hahn.) — *Am. B. Edwards.* Das ægyptische Todtenbuch. (Sur la publication de M. Naville.) = *17 septembre : Isaac Taylor.* The finnic origin of the Aryans. (Chaleureux plaidoyer en faveur de la thèse de M. Penka sur l'origine septentrionale des Aryens.) — *The Hyksos.* (Du même; les représentations des Hyksos sur les monuments égyptiens prouvent que ce sont des Mongols ou des Tartares.) — *A. Neubauer.* Raymondus Martini and the Rev. D[r] Schiller-Szinessy. = *1er octobre : R. Stuart Poole.* Archæology and the date of the Pentateuch.

XVI. Athenæum. — *20 août : F. Hindes Groome.* The New Han, a nigger folk-tale.

XVII. Expositor. — *Septembre : A. B. Davidson.* The prophet Amos. — *T. E. Page.* A problem in criticism. — *Alexander Maclaren.* The Epistle to Philemon. (Voir le n° suivant.) — *G. A. Simcox.* The origin of the christian ministry. = *Octobre : Joseph Angus.* On scripture terms used to express « Eternity » with special reference to future punishment. — *Marcus Dods.* Nehemiah. — *Moody Stuart.* Siserah and Jael.

XVIII. Journal of the R. Asiatic Society. — *XIX, 4 : Terrien de Lacouperie.* The Miryeks or stone-men of Corea. — *Sendthi Rájá.* The Pre sanskrit element in ancient Tamil Literature. — *J. W. Redhouse.* Were Zenobia and Zebbâ'u identical? — *Fred. Pincott.* The first Mandala of the Rig-Veda. — *Th. Pinches.* The Babylonian Chronicle.

XIX. Dublin Review. — *Juillet : de Harlez.* A glance at the history of chinese philosophy. — *Gasquet.* The venerable Richard Witing, last abbot of Glastonbury. — *Scannell.* Pius VII at Savona.

XX. Bibliotheca sacra. — *Juillet : Schodde.* The book of Jubilees (ch. XXXI à XLV), translated from the Ethiopic. — *Scott.* Recent investigations into the organization of the Apostolic and Post-apostolic churches. — *Burr.* The theophanies of Homer and the Bible.

XXI. Babylonian and Oriental Record. — *N° 4 : T. Tyler.* The Babylonian idea of a disembodied soul. = *N° 5 : W. A. Harrison.* St John VII, 38 illustrated by a Babylonian Seal. = *N° 6 : H. Baynes.* The Eranian origin of the teutonic concept of deity. = *N° 8 : Terrien de Lacouperie.* Babylonian and China. — *T. Pinches.* Glimpses of Babylonian and Assyrian Life. (Voir les n^{os} suivants.) = *N° 10 : M. A. Stein.* Zoroastrian deities on Indo-Scythian coins. = *N° 11 : H. Derenbourg.* Yemen inscriptions, the Glaser collections. —

T. K. Cheyne. The land of Sinim in Isaiah. — *Terrien de Lacouperie.* The land of Sinim not China.

XXII. Indian Antiquary. — *Juillet : Wadia.* Folklore in western India. = *Août : Natesa Sastri.* Folklore in southern India. — *Kielhorn.* Notes on the Mahabhashya.

XXIII. Journal of the R. Asiatic Soc. of Great-Britain. — *XIX. 3 : Cordier.* The life and labours of Alexander Wylie, agent of the British and foreign Bible Society in China. — *Haig.* Ibn Batûta in Sindh.

XXIV. Contemporary Review. — *Août : Ch. Clermont-Ganneau.* The Moabite stone. — *G. T. Stokes.* Alexander Knox and the Oxford Movement. = *Septembre : R. Stuart Poole.* The date of the Pentateuch : theory and facts. = *Octobre : James Darmesteter.* Afghan life in afghan songs. — *W. Robertson Smith.* Archæology and the date of the Pentateuch.

XXV. Jahrbuch des kais. deutschen archæol. Instituts. — *II. 2 : M. Mayer.* Amazonengruppe. — *Heydemann.* Seilenos vor Midas. — *Wernicke.* Der Triton von Tanagra. — *Koepp.* Der Ursprung des Hochreliefs bei den Griechen. — *R. O. Schmidt.* Zum Sarkophagrelief in der Villa Albani.

XXVI. Göttingische gelehrte Anzeigen. — *N° 12 : von Druffel.* Pastor, Geschichte der Päbste seit dem Ausgang des Mittelalters. = *N° 14 : Reuter.* Augustinische Studien. — *Jülicher.* Weizsäcker. Das apostolische Zeitalter der Kirche.

XXVII. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. — *N° 3 : Happel.* Die Hauptstufen des religiösen Lebens der Menschheit, II. — *Lisco.* Indien, I.

XXVIII. Philologus. — *N° 2 : Forchhammer.* Mythologie eine Wissenschaft.

XXIX. Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte. — *N°s 5 et 6 : Engel.* Zwei Kapitel aus der don Juansage. — *Biese.* Die æsthetische Naturbeseelung in antiker und moderner Poesie. — *Von Wlislocki.* Die Episode des Gottesgerichtes in « Tristan und Isolde » unter den transsilvanischen Zeltzigeunern und Rumänen ; Armenisches und Zigeunerisches zu Barlaam und Josaphat.

XXX. Zeitschrift für deutsche Philologie. — *XX. 1 : Ellinger.* Die Waldenser und die deustche Bibeluebersetzung.

XXXI. Hermes. — *N° 3 : Studniczka.* Zu den Tempelbildern der Brauronia.

XXXII. Ausland. — *N° 28 : Jensen.* Sitten und Gebräuche auf Föhr sonst und jetzt. (Voir les n°s suivants.) — *Messikommer.* Alte Gräber und Zufluchtsorte in der Gemeinde Wetzikon. = *N° 32 :* Die Fortuna der Südslaven. = *N° 36 : Pollack.* Die Wilden Stämme des Konkan (Vorderindien). — *Riedel.* Die Topantunuasu oder ureingeborene Stämme des centralen Celebes (suite).

XXXIII. Globus. — *N° 8 : Nusser.* Das Chilinchilifest der Aymara.

XXXIV. Theologische Literaturzeitung. — *10 septembre : A. C. Mc. Giffert.* The earliest papal catalogue. (Examen de l'hypothèse de l'évêque Lightfoot relative à un catalogue de papes par Hégésippe.)

XXXV. Studien und Mitteilungen aus dem Benedictinerorden. — *VIII. 2 : Bäumer.* Einfluss der Regel des h. Vater Benedict auf die Entwicklung des römischen Breviers (fin). — *Berlière.* Nithard, Abt von Centula. — *Lager.* Die Abtei Gorze in Lothringen, II. — *Holzherr.* Geschichte der ehemaligen unmittelbaren Reichsabtei Zwiefalten in Schwaben, I. — *Roth.* Der heil. Petrus Damiani (fin). — *Tomanik.* Aus dem Sonettenkranze « St Benedict und sein Orden » (suite).

XXXVI. Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft zu Wien. — *N° 2 : Ratzel.* Zur Beurteilung der Anthropophagie. — *Dzieduszycki.* Mythen und Märchen bei den Nordslaven.

XXXVII. Neues Archiv der Gesellschaft für ælterе deutsche Geschichtskunde. — *XIII. 1 : Holder-Egger.* Zu deutschen Heiligen-leben. — *Widmann.* Die Eberbacher Chronik der Mainzer Erzbischöfe. — *Perlbach.* Aus einem verlornen Codex traditionum der Bonner Münsterkirche St Cassius und Florentius.

XXXVIII. Deutsch evangelische Blætter. — *N° 8 : Hasenclever.* Michel Angelo als religiöser Charakter. — *Geiger.* Elizabetha Bona von Reute, die Patronin und Wundertäterin Schwabens. (Voir n° 9.) = *N° 9 : Nasemann.* Karl V in den Jahren 1521-1525 nach Baumgarten.

XXXIX. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. — *N° 8 : Wolf.* Zur Zeiteinteilung der Kirchengeschichte. — *Noeldechen.* Bei Lehrern und Zeugen in Carthago, Roma, Lugdunum II.

XL. Theologische Quartalschrift. — *N° 3 : Funk.* Zur Apostellehre und apostolischen Kirchenordnung. — *Krüger.* Arten schlechter Frommigkeit im Talmud.

XLI. Jahrbücher für protestantische Theologie. — *XIII. 3 : Braasch.* Schleiermachers philosophische Gotteslehre. — *Ohle.* Die Essäer des Philo. — *Van Manen.* Paulus episcopus. — *Von Soden.* Der Epheserbrief (fin). — *Hasenclever.* Die Ampliatusgruft in der Domitillakatakombe. — *Görres.* Einige populäre Heiligen der katholischen Kirche in Geschichte und Legende.

XLII. Theologische Studien und Kritiken. — *1887. N° 4 : Bratke.* Die Stellung des Clemens Alexandrinus zum antiken Mysterienwesen.

XLIII. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. — *1887. N° 3 : Küchenmeister.* Das Wort Rephaim im Alten Testament und seine Uebersetzung in den verschiedenen Sprachen. — *Merx.* Johannes Buxtorfs des Vaters Targumcommentar Babylonia I. — *Dräseke.* Dionysiaca. — *Hilgenfeld.* Die Hermasgefahr. — *Görres.* Die Verwantenmorde Constantins des Groszen.

XLIV. Katholik. — *Juin* : Zur Orientierung ueber Methode und Ergeb

nisse der neuesten Pentateuchkritik. — Die Abstammungslehre im Lichte der Logik und der Tatsachen. — Das Moralsystem des heil. Alphonsus von Liguori. = *Juillet :* Methodius, Bischof von Olympos. — Die Regierungszeit des Herodes und ihre Dauer. — Der heil Bonaventura als Mystiker. — Magister Nicolaus Rutze von Rostock, ein Vorläufer Luthers. = *Août :* Des Nikolaus von Kues Lehre vom Kosmos.

XLV. Zeitschrift für Völkerpsychologie. — *1887. N° 3 : Nagele.* Der Schlangencultus. — *Maybaum.* Die Zerstörung des Tempels und des Prophetenhauses zu Silô.

XLVI. Zeitschrift für ægyptische Sprache. — *N°s 1 et 2 : Brugsch.* Entzifferung der meroitischen Denkmäler. — *Amélineau.* Fragments thébains inédits du Nouveau Testament (suite).

XLVII. Mitteilungen des k. deutschen archæol. Instituts. Athenische Abt. — *XII. 1 et 2 : Dümmler* et *Studniczka.* Zur Herkunft der mykenischen Cultur. — *Dœrpfeld.* Der alte Athenatempel auf der Akropolis. — *Wolters.* Zwei thessalische Grabstelen. — *Reisch.* Heraklesrelief von Lamptræ.

XLVIII. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. — *Juillet : Graetz.* Lehrinhalt der Weisheit in dem biblischen Schrifttum. — Ueber R. Gerson und sein Verhältniss zum masoretischen Sammelwerk. — *Perlitz.* Rabbi Abahu, Charakter und Lebensbild eines palästinensischen Amoräers (fin). = *Septembre : Graetz,* Abfassungszeit und Bedeutung des Buches Baruch; Lehrinhalt der Weisheit in den biblischen Büchern. — *Hammerschlag.* Unbekanntes von Meïri und Saadia.

XLIX. Zeitschrift der deutschen morgenlændischen Gesellschaft. — *XLI. 1 : Bühler.* Zur Erklärung der Asokainschriften. — *Goldziher.* Materialien zur Kenntnis der Almohadenbewegung in Nordafrika. — *Himly.* Die Denkmäler der Kantoner Moschee. — *Böthlingk.* Noch ein Wort zur Maurjafrage im Mahâbhâshja. = *N° 2 : Spiegel.* Ueber das Vaterland und Zeitalter des Awestâ (2e art.). — *De Harlez.* Shang yu pa ki. Dergi Hese Jakôngôsa de Wasimbuha, traduit. — *Von Wlislocki.* Volkslieder der transsilvanischen Zigeuner. — *Liebrecht.* Eine madagaskarische Lebensregel; eine arabische Sage.

L. Neue Jahrbücher für Philologie und Pædagogik. — *N°s 5 à 7 : Knaack.* Mythographisches. — *Ludwich.* Angebliche Widersprüche im homerischen Hermeshymnos. — Zu den griechischen Orakeln (du même). — *Unger.* Romulusdata. — *Back.* Zur Geschichte griechischer Göttertypen. — *Roscher.* Das Danaëbild des Artemon und Plinius.

LI. Oesterreichische Monatsschrift für den Orient. — *N° 8 : Socin.* Die Märchen im vorderen Orient. — *Haberlandt.* Die indische Civilisation.

LII. Bulletino di archeologia cristiana. 4e année : Conferenze di

archeologia cristiana. — Il mausoleo degli Uranii cristiani a. s. Sebastiano sull' Appia. — L'epigraphia primitiva priscilliana.

LIII. Archivio per lo studio delle tradizioni popolari. — *V. 4 : Sébillot.* Études maritimes; notes sur la météorologie maritime. — Motti scherzi, preghiere del popolo di Firenze. — *Salomone-Marino.* Pronostici e scommesse su la gravidanza presso il popolo di Sicilia. — *Ferraro.* Tradizioni demopsicologiche monferrine, I, II. — *Pratto.* Il concetto del lavoro nella mitologia vedica e nella tradizione popolare.

LIV. Civiltà cattolica. — *N° 891 :* Gli Hyksôs o re pastori di Egitto. Ricerche di archeologia Egizio-biblica.

LV. Rivista di filosofia scientifica. — *Juin : Labanca.* Iddio nella filosofia cristiana.

LVI. Theologische Studien. — *1887. N° 3 : Wildeboer.* Uit de geschiedenis van het ontstaan en de opteekening der priesterlijke Thorah I.—*Baljon.* De verschillende partijen en de Korinthische gemeente.

LVII. Theologisch Tijdschrift. — *Septembre : van Manen.* Marcion's brief van Paulus aan de Galatiërs (fin). — *H. de Ridder.* De gelijkenissen (Les paraboles).

BIBLIOGRAPHIE[1]

GÉNÉRALITÉS

F. Spiegel. Die Arische Periode und ihre Zustande. — Leipzig, Friedrich. — 12 m.

A. Featherman. Social history of the races of mankind. I Nigritians. II. Papus and Malayo-Melanesians. — Londres, Trübner, 2 vol.

H. Preiss. Religionsgeschichte, 1re et 2e parties. — Leipzig, Moeder et Wahl; in-8 de 256 p.; 3 m.

G. Längin. Der Wunder-und Dämonenglaube der Gegenvart im Zuzammenhang mit Religion und Christenthum. — Leipzig, Wigand; in-8 de VIII et 102 p.; 1 m. 50.

E.-W. Blyden. Christianity, Islam and the Negro Race, with an introduction by S. Lewis. — Londres, Wittingham; in-8 de 420 p.; 10 sh. 6 d.

M. M. Williams. The holy Bible and the Sacred Books of the East. Four addresses to which is added a fifth address on Zenana Missions. — Londres, Seeley, 1887; in-8 de 164 p.; 1 sh.

P. Hake. Handbuch der algemeinen Religionswissenchaft. Für studirende und studirte. — 2e partie: Die übernatürlichen Grundlagen der katholischen Religion und deren Gegensätze. — Fribourg en Brisgau, Herder, 1887; gr. in-8 de VII et 428 p.; 4 m.

C... La Cosmogonie de la Bible et la Science moderne. Nouvel essai de conciliation. — Digne, Chaspoul Constans; in-8 de 32 p.

CHRISTIANISME

C.-R. Hagenbach. Tabellarische Uebersicht der Dogmengeschichte bis zur Reformation. — Halle, Kaemmerer; in-4 de 16 p.; 1 m.

1) En dehors des nombreux ouvrages mentionnés dans la *Chronique* et dans le *Dépouillement des Périodiques*.

Kirchengeschichtliche Studien Hermann Reuter zum 70e Geburtstag gewidmet. — Leipzig, Hinrichs, 8 m.

B. Jungmann. Dissertationes in historiam ecclesiasticam, t. VII. — Ratisbonne, Pustet ; in-8 de 475 p. ; 4 m. 20.

L. Paul. Die Abfassungszeit der synoptischen Evangelien. — 1 m. 60.

C.-G. Niblaeus. Jesu lefnad jemte skildring af Messias-idéen hos judarne Johannes döparens uppträdande samt de judiska sekterna pa Jesu tid. — Södertelge. In-8 de 300 p. ; 2 kr. 50.

C.-M. Curci. Lezioni esegetiche e morali sopra i quattro evangeli concordati. Disput. 1 et 2. — Turin, in-4, p. 1 à 96 ; 1 fr.

C.-H. Manchot. Die Heiligen. Ein Beitrag zum geschichtlichen Verständniss der Offenbarung Johannis und der altchristlichen Verfassung. — Leipzig, Veit ; in-8 de VII et 160 p. ; 5 m.

E. Amélineau. Essai sur le gnosticisme égyptien, ses développements et son origine égyptienne. — Paris, Leroux ; in-4 de 338 p.

J. Belsheim. Codex f² Corbeiensis sive quatuor evangelia ante Hieronymum latine translata. E codice membranaceo quinto vel sexto sæculo, ut videtur, scripto qui in Bibliotheca Nationali Parisiensi asservatur. — Christiania. Aschehoug ; in-8 de VIII et 127 p. ; 3 m. 50.

C. Lange. Die lateinischen Osterfeiern. Untersuchungen ueber den Ursprung und die Entwicklung der liturgisch-dramatischen Auferstehungsfeier. — Munich, Stahl, in-8 de IV et 171 p. ; 3 m. 20.

C. Frick. Die Quellen Augustins im XVIIIe Buche « De Civitate Dei ». — 1 m.

A. Merchier. Essai sur le gouvernement de l'Église au temps de Charlemagne. — Saint-Quentin, Poette.

A. Danzas. Études sur les temps primitifs de l'ordre de Saint-Dominique, 2e série : saint Raymond de Pennafort et son époque, t. I. — Paris, Oudin Lecène, in-8 de XIV et 597 p.

J. Felten. Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln (XIIIe siècle). — Fribourg en Brisgau, Herder, in-8 de VIII et 112 p. ; 1 m. 60.

J.-C. Möller. Geschichte der Weihbischöfe von Osnabrück. — Lingen, van Acken ; 3 m.

K. Schottmüller. Der Untergang des Templerordens. — Berlin, Mittler ; 22 m. 50.

H. Wieck. Die Teufel auf der mittelalterlichen Mysterienbühne Frankreichs. — Leipzig, Fock ; 1 m. 50.

Miklosich et *Müller.* Acta et diplomata græca medii ævi sacra et profana. Vol. V. Acta et diplomata monasteriorum et ecclesiarum orientis, t. II. — Vienne, Gerold ; 14 m.

K. Werner. Die Scholastick des spätern Mittelalters, t. IV, 2 vol. in-8 de XII-404 et de VIII-359 p. ; 15 m.

W. Stanhope. Monastic London, en analytical sketch of the mouks and monasteries, 1200-1600. — In-8 ; 5 sh.

J.-E. Wackernell. Die ältesten Passionsspiele in Tirol, 2e liv. — Vienne, Braumüller, in-8 de IV et 167 p. ; 5 m.

W. Felten. Die Bulle « Ne prætereat » und Die Reconciliations-Verhandlungen Ludwigs des Bayers mit dem Pabste Johan XXII, 2e partie. — Trèves, Paulinus, in-8 de VI et 287 p. ; 3 m. 80.

C.-H. Collette. Life, times and writings of T. Cranmer. — in-8 ; 7 sh. 6.

Mgr Namèche. Le règne de Philippe II et la lutte religieuse dans les Pays-Bas au XVIe siècle. — Paris, Dentu ; 4 fr.

F. von Weech et *P. Ladewig.* Regesta episcoporum Constantiensium. I, 2. — Innsbruck, Wagner ; 4 m.

M. Zucker. Dürer's Stellung zur Reformation. — Erlangen, Deichert, 1886, in-8 de 80 p. ; 1 m. 50.

Ludwig Hänselmann. D. Gottschalk Krüsen's, Klosterbruders zu St Aegidien in Braunschweig, Unterrichtung warum er aus dem Kloster gewichen. — Wolfenbüttel. Zwissler, in-8 de XIX et 83 p. ; 3 m.

M. Rade. Dr Martin Luthers Leben, Taten und Meinungen, IIIe vol. — Neusalza, Oeser ; 4 m. 50.

Jean Crespin. Histoire des martyrs persécutez et mis à mort pour la vérité de l'Évangile depuis le temps des apôtres jusques à présent (1619). Édition nouvelle précédée d'une introduction par Daniel Benoit et accompagnée de notes par Matthieu Lelièvre, t. II. — Toulouse, Chauvin, in-8 de VIII et 774 (les 3 vol. 50 fr.).

J. Fontaine. Mémoires d'une famille huguenote victime de la révocation de l'Édit de Nantes ; souvenirs du pasteur Jacques Fontaine publiés pour la première fois d'après le manuscrit original. — Toulouse, Lagarde, in-8 de XV et 403 p. ; 3 fr.

G. Musset. Documents sur la Réforme en Saintonge et en Aunis, XVIe et XVIIe siècles. — Pons, Texier, 1886, in-8 de 126 p.

J. Gottschick. Luthers Anschauungen vom christlichen Gottesdienst und seine thatsächliche Reform desselben. — Fribourg en Brisgau, Mohr, in-8 de 81 p. ; 1 m. 60.

A. Constantin. Étymologie des mots « huguenot » et « gavot ». Annecy, Abry, in-8 de 30 p.

Calvini Opera. Vol. LXII du Corpus Reformatorum. — Brunswick, Schwetschke, in-4 de 724 p. ; 12 m.

Mémoires du P. *Archange de Clermont*, de l'ordre des Frères mineurs récollets, pour servir à l'histoire des Huguenots à Romans (1547-1570), annotés et publiés par J. Chevalier. — Romans, Sibilat André, in-8 de VIII et 76 p.

F. Bartels. Die Glaubenslehre der evangelisch-lutherischen Bekenntnisse in

ihren Grundzügen zusammenhängend dargestellt. — Gotha, Perthes, in-8 de VII et 154 p. ; 3 m.

F.-E. Bennett. A detective's experience among the Mormons, or polygamist Mormons, how they live and the land they live in. — Chicago, Lair et Lee, in-12 de IX et 294 p. ; 1 d. 50.

J. Friedrich. Geschichte des Vatikanischen Konzils, IIIe vol. — Bonn, Neusser, in-8 de XVI et 1,258 p. ; 28 m.

JUDAISME ET ISLAMISME

J.-H. Weiss. Zur Geschichte der jüdischen Tradition. IV. Von Abschluss des Talmuds bis Ende des Ve Jahrh. jüdischer Zeitrechnung. — Vienne, Lippe, 6 m.

E. Ohlmann. Die Fortschritte der Ortskunde von Palästina, I. Norden, Soltau ; 1 m. 35.

R. Ausfeld. De libro « Quod omnis probus liber » qui inter Philonis Alexandrini opera fertur. — Gœttingue, Vandenhoeck ; 1 m. 60.

G.-J. Spurrell. Notes on the Hebrew text of the Book of Genesis. — In-8 ; 10 sh. 6.

P. de Lagarde. Purim. Ein Beitrag zur Geschichte der Religion. — Goettingue, Dieterich.

Th. Friedrich. Tempel und Palast Salomo's, Denkmäler phönikischer Kunst. — Innsbruck, Wagner, in-8 de III et 72 p. ; 5 m.

E.-C. Robins. The temple of Salomo : a review of the various theories respecting its form and style of architecture. — Londres, Whittaker, in-8 de 61 p. avec pl. ; 3 sh. 6.

W. Pressel. Die Zerstreuung des Volkes Israel, 1re partie : Der Charakter dieser Zerstreuung. — Heilbronn, Henninger, in-8 de 46 p. ; 0 m. 80.

Tobia ben Elieser, Lekach Tob (Pesikta Sutrata). Ein agadischer Commentar zu Megillath Ruth, éd. par *von Seckel Bamberger.* — Aschaffenbourg, in-8 de II et 56 p. ; 3 m. 20.

J.-M. Schönfelder. Die Klagelieder des Jeremias nach rabbinischer Auslegung. — Munich, Stahl, in-8 de VIII et 105 p. ; 3 m.

A. Arrighi. Les Esséniens, étude sur les origines de leur nom et de leur secte. — Toulouse, Vialelle, in-8 de 32 p.

A. Sabatier. De l'ordre des livres canoniques dans l'Ancien Testament. — Alençon, Guy, in-8 de 14 p.

A. Lewinsky. Beiträge zur Kenntnis der religionsphilosophischen Anschauungen des Flavius Josephus. — Breslau, Preuss et Jünger, in-8 de III et 62 p. ; 1 m. 80.

A. Edersheim. History of Israel and Judah from the decline of the two kingdoms to the Assyrian and Babylonian captivity (VIIe vol. de la Bible History). — Londres, Tract Society, in-8 ; 3 sh.

J.-G. Wood. Wild animals of the Bible. — Londres, Longmans, in-8 de 260 p. ; 3 sh. 6 d.

Louis Leblois. Le Koran et la Bible hébraïque (Ve vol. de « Les Bibles et les Initiateurs religieux de l'humanité »). — In-8 de 464 p. et 8 pl. ; 10 fr.

R. Steck. Der Koran (conférence). — Bâle, Schwabe ; 80 cent.

R.-E. Brünnow. Kitâb el Muwassâ de « Abû » T-Tayyib Muhammed ibn Ishâg al Wassâ. — Leyde, Brill ; 3 fl. 50.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

E. Gorra. Biblioteca di testi inediti o rari. I. Testi inediti di storia trojana preceduti da uno studio sulla Leggenda trojana in Italia. — Turin, Loescher ; 18 fr.

A. Jeremias. Die babylonisch-assyrischen Worstellungen vom Leben nach dem Tode, nach den Quellen mit Berücksichtigung der alttestamentlichen Parallelen dargestellt. Leipzig, Hinrichs ; 6 m.

J.-N. Strossmaier. Babylonische Texte. Inschriften von Nabonidus, Koenig von Babylon (555-538 av. J.-C.) von den Thontafeln des Britishen Museums copirt und autographirt. — 1re livr., Leipzig, Pfeiffer ; 12 m.

H. Brugsch. Entzifferung der meroitischen Schriftdenkmäler, 1re liv. : Die Priesterschrift von Meroë. Allgemeiner Theil. — Leipzig, Hinrichs ; 7 m.

A.-H. Sayce. The origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Babylonians. — Londres, Williams et Norgate (Hibbert Lectures de 1887) ; in-8 de 546 p. ; 10 sh. 6.

A. Smith. Die Keilschrifttexte Asurbanipals, Kœnigs von Assyrien (668-626 av. J.-C.) 2e livr. — Leipzig, Pfeiffer ; 12 m.

RELIGIONS DE L'ASIE

Manuṭikâsangraha, being a series of copious extracts from six unpublished commentaries of the Code of Manu, edited by *Julius Jolly*. Fasc. I et II (fait partie de la « Bibliotheca Indica, » publiée par la Société Asiatique du Bengale. Nouvelle série nos 556 et 584). — Calcutta, 1886, in-8 de 192 p.

V. Faussboll. The Jâtaka together with its commentary, vol. IV, in-8 ; 28 sh.

D'Hervey de Saint-Denys. Mémoire sur les Doctrines religieuses de Confucius et de l'école des lettrés. Paris, Impr. Nationale, in-4 de 23 p.

P.-V. Longo. La religione in Cina. — Milan, Serafino Ghezzi, in-8 de 33 p.

FOLK-LORE

W. Golther. Die Sage von Tristan und Isolde. — Munich, Kaiser ; 3 m. 20.

J. Schipper. Die zweite Version der mittelenglischen Alexiuslegenden. — Vienne, Gerold ; 1 m. 20.

Rev. *Alfred Penny.* Ten years in Melanesia. — Londres, Wells Gardner.

Ch.-S. Burne. Shropshire folk-lore : a sheaf of gleanigs. — Londres, Trübner.

M. Gaster. Ilchester lectures on Greeko-Slavonic literature and its relation to the folk-lore of Europe during the middle ages. — Londres, Trübner, in-8 de VIII et 229 p. ; 7 sh. 6.

F.-S. Krauss. Das Bauopfer bei den Südslaven. — Vienne, Hoelder, in-8 de 28 p.

E. Boger. Myths, scenes and worthies of Somerset. — Londres, in-8 ; 10 sh. 6.

Andrew Lang. Myth, Ritual and Religion. — Londres, Longmans, 2 vol.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

LA LÉGENDE D'ABGAR ET DE THADDÉE

ET

LES MISSIONS CHRÉTIENNES A ÉDESSE

(108-180).

La pensée chrétienne n'a jamais pris son parti du silence de l'histoire évangélique sur certaines époques de la vie de Jésus et des apôtres. Quelle a été l'enfance de Jésus? Comment a-t-il passé les trente années qui précèdent son entrée sur la scène du monde? Que sont devenus sa mère et ses frères après sa mort? Comment ses disciples ont-ils accompli l'apostolat qu'il leur avait confié? Les Évangiles et les Actes ne nous donnent d'informations que sur trois ou quatre apôtres; mais qu'ont fait les autres : André, Barthélemy, Thomas, Thaddée? Sur ces questions, l'imagination des chrétiens des six premiers siècles s'est donné libre carrière, surtout en Syrie, dans l'Asie grecque et en Égypte. De là sont nés les Évangiles, les Épîtres et les Actes apocryphes[1]. Parmi ces Actes, tout est-il à rejeter? Y a-t-il là un tissu de fables, sans aucun élément de vérité historique? Je ne le pense pas, quand je vois des écrivains de la valeur d'Eusèbe, Irénée, Chrysostome, Jérôme, et des critiques tels que Tischendorf, Lipsius, Zahn, en tenir compte. Sans doute il faut faire la part — et une large part — au défaut de scrupules et à l'intérêt de parti de ces chroniqueurs orientaux; mais il ne me paraît pas permis de rejeter en bloc certaines

1) V. Thilo, *Codex apocryphus* (1840); Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha* (1851); R. A. Lipsius, *Die Edessenische Abgar-Sage* (1880).

traditions séculaires. C'est ainsi que les chrétiens des Indes se sont toujours réclamés de l'apôtre Thomas ou de Barthélemy, et ceux de Mésopotamie de l'apôtre Thaddée[1].

De là un autre genre d'intérêt qu'offre cette légende ; c'est qu'elle touche à l'histoire des missions chrétiennes, vers l'orient de la Palestine. Il est généralement admis que les grandes missions chrétiennes primitives se dirigèrent vers l'ouest, et qu'elles ne dépassèrent pas le Tigre, à l'est. Cela est vrai, sans doute, des missions dont Paul et Silas prirent l'initiative. Mais il n'est pas probable que les fils de Jonas et de Zébédée restèrent inactifs, et l'Église d'Antioche, si vivante, si expansive, ne se borna certes pas à envoyer des missionnaires de la bonne nouvelle dans cette seule direction.

D'ailleurs, nous avons d'autres présomptions en faveur de l'existence des missions chrétiennes vers le centre de l'Asie. Les Juifs de Palestine et d'Antioche faisaient un commerce actif de soieries avec l'Osrhoëne, la Sophène et l'Adiabène, qui occupent les hautes vallées de la Mésopotamie et qui avaient été le berceau de leur race. La grande route des caravanes, qui vont d'Antioche à Ninive, passait alors déjà, comme aujourd'hui, par Birtha (Biredjik), Édesse, Nisibe. Édesse, capitale de l'Osrhoëne (en grec Callirhoé, en syriaque Ourrha ou Ourhoï) est une ville de quarante à cinquante mille âmes, située sur la rivière Daïçon (Skirtos), à soixante-quinze ou quatre-vingts lieues, c'est-à-dire sept à huit jours de caravane d'Antioche.

La légende d'Abgar et de Thaddée est rapportée par des documents, en trois langues différentes : en grec, syriaque, arménien.

1) Si l'on compare les trois listes d'Apôtres, dans les Synoptiques (Matthieux, Marc III et Luc VI) on arrive à identifier Judas, fils de Jacques, avec Thaddée et Lebbée, qui ne sont que des surnoms signifiant le premier en hébreu, le deuxième en grec : « l'enfant favori. » Il s'agirait donc de l'apôtre Judas ou Jude, pour ne pas le confondre avec Judas, de Karioth, le traître.

A) *Documents grecs.* — Les principaux sont :

1° Πρᾶξις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Θαδδαιοῦ publié par Tischendorf, d'après deux manuscrits de Paris et de Vienne ;

2° Ἐπιστολὴ Αὐγάρου τοπάρχου Ἐδέσσης πρὸς τὸν Κύριον ἡμῶν (manuscrit de Vienne) ;

3° Nicéphore Calliste, *Histoire ecclésiastique*, livre II, cap. VII ;

4° Georges Cedrenus, *Historiæ compendium*, p. 176 ;

5° Quant à Eusèbe de Césarée, il y consacre le paragraphe 13e et dernier du livre I de son *Histoire ecclésiastique;* mais, comme il avoue qu'il a traduit son récit de documents syriaques, son texte appartient plutôt à la deuxième catégorie.

B) *Documents syriaques :*

6° La *Doctrina Addæi*, publiée par le Dr Cureton dans les *Ancient Syriac Documents relative to establishment of Christianity in Edessa* (1864), d'après deux manuscrits du couvent de Nitrie, l'un du Ve, l'autre du VIe siècle ;

7° La *Doctrine of Addaï the Apostle*, traduite par G. Phillips et Wright (1876), d'après un manuscrit de la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg.

C) *Documents arméniens :*

8° Moïse de Khorène, dans son *Histoire d'Arménie*, livre II, ch. 30-35, raconte l'apostolat de Thaddée, d'après Jules Africain, Eusèbe et Leroubna ou Laboubnia, scribe d'Édesse ;

9° Laboubnia, *Lettre d'Abgar ou histoire de la conversion des Édesséniens*, éditée par le Dr Alishan à Venise (1861), d'après un manuscrit arménien du XIIe siècle, conservé à la Bibliothèque nationale.

La première question, celle de savoir quels sont les plus anciens documents, n'est pas difficile à résoudre, car les historiens grecs et arméniens, Eusèbe en tête, disent avoir puisé à des sources syriaques. Cela est d'ailleurs très probable, le syriaque étant la langue parlée à Édesse, théâtre de l'activité missionnaire d'Addée ou Thaddée. Nous voici donc amenés à étudier les textes syriaques. Ceux-ci se

présentent à nous sous trois formes : 1° le texte d'Eusèbe, qui est de beaucoup le plus court ; 2° le texte de Nitrie, fort incomplet, avec des solutions de continuité ; 3° le texte de Pétersbourg, qui offre un ensemble continu, mais des additions manifestes.

Les deux derniers offrent des variantes sans importance, mais le grand intérêt du texte de Pétersbourg, c'est qu'il complète celui de Nitrie, auquel manque tout le début, jusqu'à l'entrée de Thaddée à Édesse et une grande partie des adieux de l'apôtre au clergé de la ville. On peut donc faire abstraction du numéro 2 et comparer 1 avec 3.

Le récit d'Eusèbe renferme trois choses : la correspondance d'Abgar avec Jésus, la mission de Thaddée et la guérison du roi, la prédication de l'apôtre aux Édesséniens. Il raconte qu'Abgar, souffrant d'une maladie grave et incurable, et ayant ouï parler des miracles de Jésus-Christ, lui adressa la lettre suivante :

« Abgar Oukhama, toparque d'Édesse, à Jésus le bon Sauveur, qui est apparu à Jérusalem, salut !

« J'ai entendu parler des guérisons que tu fais sans plantes et sans médicaments. A ce que l'on dit, tu rends la vue aux aveugles, tu fais marcher les boiteux, tu nettoies les lépreux, tu expulses les esprits immondes et les démons et tu ressuscites les morts. Ayant ouï ces choses, ce dilemme s'est fixé dans mon esprit : ou que tu es Dieu descendu sur la terre, ou le Fils de Dieu, pour faire de telles œuvres. Aussi je t'écris la présente pour te prier de venir vers moi et me guérir de la maladie dont je souffre. D'ailleurs j'ai appris que les Juifs murmurent contre toi et veulent te maltraiter. Or je possède une ville petite, mais belle et qui pourrait suffire pour nous deux. »

Jésus répondit par une lettre remise au messager du roi :

« Heureux celui qui a cru en moi sans avoir vu, car il est écrit que ceux qui m'auront vu ne croiront pas en moi, et au contraire que ceux-là croiront, qui ne m'auront pas vu.

Quant à ton invitation, il faut que j'accomplisse ici tout ce pourquoi j'ai été envoyé, et, après l'avoir fait, que je monte vers mon Père. Mais, une fois que j'aurai été enlevé, je t'enverrai un de mes disciples pour te guérir de ton mal et te procurer la vie à toi et aux tiens. »

En effet, après l'ascension de Jésus-Christ, Jude — le même que Thomas — lui envoya Thaddée l'apôtre, l'un des soixante-dix. Celui-ci se rend à Édesse, descend chez un certain Tobie, fils de Tobie, et commence à guérir des malades. Le roi le fit mander, et comme il entrait devant toute sa cour, il aperçut une vision éblouissante sur le visage de l'apôtre, et se prosterna devant lui, à la grande stupéfaction des seigneurs.

Thaddée dit au roi : « Je suis venu parce que tu as cru fortement à Celui qui m'a envoyé. C'est pourquoi il sera fait selon tes désirs. »

Abgar : « J'ai tellement cru en lui que j'aurais voulu, prenant une force armée, tailler en pièces les Juifs qui l'ont crucifié, si les Romains ne m'en eussent empêché. »

Ensuite l'apôtre lui imposa les mains, au nom de Jésus, et Abgar fut guéri subitement. Et le roi admira que, à l'exemple de Jésus, son disciple Thaddée l'eût guéri sans drogues et sans plantes.

En troisième lieu, le roi ayant convoqué tous les habitants d'Édesse, l'apôtre « sema parmi eux la parole de vie. Il leur raconta la venue de Jésus au monde et le motif pour lequel le Père l'avait envoyé ; l'efficacité de ses œuvres et les mystères qu'il annonça, le secret de sa puissance et la nouveauté de sa prédication, sa petitesse et son humilité, par lesquels il avait éclipsé sa divinité, et comment il s'était abaissé jusqu'à la mort de la croix ; sa descente aux enfers, comment, ayant rompu la barrière qui n'avait jamais été brisée, il en avait ramené des morts, et puis comment il était remonté vers son Père. »

Après avoir entendu l'Évangile de Thaddée, Abgar ordonna de lui donner de l'or et des lingots, mais l'apôtre les

refusa en disant : « Si nous avons abandonné nos propres biens, comment accepterions-nous ceux d'autrui ? »

Ces choses eurent lieu la 340e année de l'ère des Séleucides ; elles ont été traduites de la langue syriaque, pour être lues avec fruit.

Ainsi se termine le récit d'Eusèbe. Comparons-y le texte de Pétersbourg :

1° Il commence de même par la correspondance d'Abgar avec Jésus-Christ, et rapporte presque dans les mêmes termes cette lettre qui a défrayé l'imagination de tant d'historiens de l'Église. Il ajoute le nom du messager Hanan et dit qu'il rencontra Jésus dans la maison de Gamaliel, grand-prêtre des Juifs. Le texte de cette épître et la réponse de Jésus sont manifestement inauthentiques ; ce sont deux mosaïques de passages des Évangiles. Rendons justice au pape Gélase qui, dès 494, l'a résolument reléguée parmi les apocryphes.

2° La deuxième partie rapporte la mission de l'apôtre à Édesse et la conversion du roi. Le texte syriaque appelle l'apôtre qui envoie, Judas-Thomas, comme Eusèbe, mais change le nom de Thaddaios en Addaï et le fait partir après l'Ascension. La guérison d'Abgar et d'Abdon, son chambellan, un podagre, est racontée comme dans l'historien de Césarée.

3° De même pour la prédication de l'Évangile à Édesse, le syriaque ajoute seulement : « Jésus ressuscita les morts en se laissant tuer lui-même, et il remonta vers son Père avec lequel il était de toute éternité en une seule Divinité exaltée. »

Après l'épisode du refus de l'or et de l'argent par Addaï, le récit d'Eusèbe s'arrête, mais le texte de Pétersbourg ajoute :

4° Un discours des miracles de Jésus-Christ fait par l'apôtre devant Augustine, mère, et Schalmath, belle-fille d'Abgar ;

5° La légende de Protonice, femme de l'empereur Claude,

qui retrouve la croix de Jésus-Christ lors d'un voyage à Jérusalem ;

6° Une deuxième prédication d'Addaï devant le peuple d'Édesse assemblé ;

7° L'épisode de Nersaï (Nersès), roi des Assyriens, qui prie Abgar de lui envoyer des missionnaires, et la correspondance du roi d'Édesse avec l'empereur Tibère ;

8° La maladie d'Addaï et son discours d'adieux au clergé chrétien qu'il avait ordonné.

9° Le martyre d'Aggaï, un de ses successeurs.

Les paragraphes 4 et 5 sont remplis de détails merveilleux et qui nous paraissent négligeables, au point de vue historique. Le sixième, au contraire, renferme quelques renseignements plus vraisemblables sur la lutte du missionnaire contre le paganisme d'Édesse : « Demandez merci à Dieu, s'écrie Addaï, car vous l'avez abandonné, Lui, le Créateur, pour ses créatures ; et les idoles et images gravées que vous adorez, si elles avaient une voix, vous crieraient elles-mêmes de n'adorer que le Créateur ! Quel est ce Nébo et ce Bel que vous révérez? D'autres parmi vous adorent Bath-Nical, comme les habitants de Harram vos voisins : et Taratha (= Atargatis) comme les gens de Maboug (Hiérapolis) et l'Aigle, comme les Arabes, ou le Soleil et la Lune, comme le reste des indigènes de Harram (= Mésopotamie). Ne vous laissez donc pas captiver par les rayons des astres et de l'étoile brillante, car quiconque adore les créatures est maudit de Dieu ! »

Ces divinités se retrouvent en effet dans les cultes polythéistes de la Syrie et de la Mésopotamie[1].

A la suite de ses prédications, le roi autorise Addaï à bâtir un temple. L'apôtre baptise des païens et même des Juifs, qui faisaient le commerce des soieries, et le chroniqueur fait cette remarque importante que *ni le roi Abgar, ni l'apôtre*

1) V. l'article de M. A. Carrière sur Edesse, dans l'Encyclopédie des sciences religieuses de Lichtenberger.

Addaï ne contraignirent personne par force à croire au Christ, parce que la vertu des prodiges suffisait à les convertir.

Nous notons parmi les prosélytes : Aggaï, fabricant d'étoffes en soies et de bandeaux royaux (sorte de tiares), Palout, Abschelama et Bar-Schamya, que l'évangéliste associe à son œuvre. Le culte a lieu dans l'église nouvellement bâtie ; une partie des offrandes sert à l'entretien du culte, l'autre à la nourriture des pauvres. On y fait la lecture de l'Ancien et celle du Nouveau Testament, d'après le Διατεσσάρων, sans doute l'harmonie des quatre Évangiles de Tatien ; cette dernière fut en usage jusqu'à l'époque d'Éphrem, qui en fit un commentaire.

Le paragraphe 7 nous paraît rempli de détails inventés après coup, pour expliquer la conversion des Assyriens. Mais dans le suivant, nous relevons des éléments historiques.

Après avoir construit l'église d'Édesse, l'avoir dotée et y avoir nommé des diacres, des anciens et des lecteurs de la sainte Écriture, Addaï tomba malade de l'affection qui devait l'emporter. Il appela alors Aggaï devant l'assemblée des fidèles et l'établit conducteur à sa place. Quant à Palout, qui était diacre, il le nomma ancien, et d'Abschelama, un clerc, il fit un diacre.

Ensuite Addaï tint ce discours devant les nobles et les chefs : « Vous m'êtes témoins que, ce que je vous ai prêché, je l'ai aussi mis en pratique. Prenez garde d'être fidèles aux préceptes du Christ, pour qu'il ne vous trouve pas en faute au jour du jugement. Prenez garde aux Juifs qui ont crucifié le Seigneur ! Prenez garde aux païens qui adorent le Soleil et la Lune, Bel, Nebo et autres... Souvenez-vous que la mort a été vaincue par le Fils de Dieu. Lisez dans les églises la Loi, les Prophètes, l'Évangile et les Épîtres de Paul, que Simon Pierre nous a envoyées de Rome, et les Actes des XII apôtres que Jean, fils de Zébédée, nous a envoyés d'Éphèse. »

Après quoi, Addaï se tut et Aggaï, Palout, Abschelama prirent l'engagement de renoncer au culte des créatures et de n'avoir aucun commerce avec les Juifs.

10° Après la mort d'Addaï, Aggaï lui succèda à la tête de l'Église chrétienne d'Édesse et ordonna à son tour des prêtres et conducteurs pour toute la Mésopotamie, sans recevoir ni or, ni argent. Mais, bien des années après la mort d'Abgar, un de ses fils rebelles envoya dire à Aggaï qui était, on s'en souvient, avant sa conversion, fabricant de tiares — nous dirions chapelier — des rois d'Édesse, de lui fabriquer des tiares d'or. Mais Aggaï refusa, disant qu'il ne pouvait déserter son ministère. Alors le roi envoya des soldats qui le trouvèrent enseignant dans l'église, et lui brisèrent les jambes. Avant de mourir, Aggaï fit jurer à Palout et à Abschelama de l'enterrer dans l'église. Or, Aggaï était mort si soudainement qu'il n'avait pas eu le temps d'imposer les mains à Palout. Aussi ce dernier se rendit à Antioche et reçut la « main de prêtrise » de Sérapion, évêque. Sérapion, lui-même, l'avait reçue de Zéphyrin, évêque de Rome (202-219), lequel l'avait reçue, par succession, de Simon Képhas, lequel l'avait reçue de Jésus-Christ.

Ici se termine le manuscrit de Pétersbourg qui complète et continue le récit d'Eusèbe, jusqu'à la mort d'Aggaï, deuxième, et l'avènement de Palout, troisième successeur de l'apôtre Thaddée.

Nous passerons rapidement sur les versions arméniennes. Les additions du texte syriaque se retrouvent dans le récit de Moïse de Khorène (vers 450) et dans la version arménienne de la Bibliothèque Nationale. Seulement, cette dernière modifie les faits et les noms, de manière à les accommoder à l'histoire et à la langue du pays. Ainsi, par exemple, au lieu de faire mourir l'apôtre Até (= Addaï) à Édesse, elle lui attribue le projet de visiter les contrées de l'Orient : l'Assyrie et l'Arménie. La tradition de l'Église arménienne rapporte, en effet, qu'Addée serait allé, avec des lettres d'Abgar, chez Sanadroug, son neveu, roi d'Arménie et, après y avoir converti plusieurs païens, y aurait subi le martyre.

Prenons enfin les versions grecques.

Dans les « Actes de Thaddée », Lebbée-Thaddée est un

Juif d'Édesse versé dans les Écritures, qui se rend à Jérusalem pour adorer, et devient d'abord disciple de Jean-Baptiste, puis apôtre de Jésus.

Vers l'époque de la Passion de Notre-Seigneur, le roi Abgar étant tombé malade et ayant ouï parler des guérisons opérées par Jésus, lui envoie son courrier Hananias avec une lettre. Le texte diffère sensiblement de celui d'Eusèbe.

Au lieu de :	Le texte grec porte :
A Jésus le bon Sauveur (ou le bon Médecin).	A Jésus le Christ
Abgar désire être guéri de sa maladie sans drogues.	Abgar désire voir Jésus ; il recommande au messager de bien l'examiner de la tête aux pieds.
Jésus lui envoie une lettre autographe.	Jésus envoie au roi son portrait, empreint sur un mouchoir, avec une réponse verbale.
Abgar est guéri par l'imposition des mains de Thaddée.	Abgar est guéri par la vue de l'image du Christ.

(texte syriaque)

Après l'ascension de Jésus-Christ, Thaddée se rend à Édesse, y baptise Abgar et sa famille ; convertit un grand nombre de Juifs, de Grecs, de Syriens et d'Arméniens ; détruit les idoles et bâtit des églises. Ensuite il se rend à Amida, métropole des Chaldéens, y prêche pendant cinq ans à la synagogue et, après avoir établi un évêque, des prêtres et des diacres, revient mourir à Béryte (Phénicie).

Les récits de G. Cedrenus, moine grec du xiᵉ siècle, et de Nicéphore Calliste ne font qu'amplifier la première version grecque. Ils développent avec complaisance l'épisode du portrait du Christ, qui se trouve empreint sur le linge que le Seigneur avait appliqué sur sa figure et qui est reproduit plus tard, par l'action de la lumière, placée dans la niche où était l'image, sur la tuile en face (sorte de photographie).

Que résulte-t-il de la comparaison de ces documents ?

D'abord, que le texte original est bien le syriaque ; et puis que la légende de Thaddée a revêtu deux formes. L'une,

orientale, est représentée par la *Doctrina Addæi* et par Moïse de Khorène, et les lettres d'Abgar y jouent le principal rôle. Dans l'autre, occidentale, qui est donnée par les documents grecs, c'est l'image miraculeuse du Christ qui rend la santé au roi d'Édesse. Cette conception nous paraît manifestement postérieure.

L'intérêt se concentre sur les documents syriaques, et l'on se demande d'abord quel texte Eusèbe a eu sous les yeux? MM. Bickell et Phillips admettent que la *Doctrina Addæi* de Pétersbourg est la copie authentique du récit officiel, conservé dans les archives d'Édesse, et qu'Eusèbe aura traduit en l'abrégeant. Pour moi, au contraire, avec MM. Lipsius et Matthes, je relève dans le texte publié par Phillips et Wright, des signes de postériorité, par exemple : 1° la mention de Tibère comme souverain du pays. Or, l'Osrhoëne resta indépendante, de 136 avant J.-C. à 216 après J.-C.; 2° celle de Zéphyrin, évêque de Rome, et de Sérapion, d'Antioche (190-210), comme contemporains des faits attribués à Abgar (13-50). Il a fallu au moins cinquante ou soixante années écoulées depuis l'événement pour qu'un clerc d'Édesse fît un tel anachronisme. Je pense donc que le texte syriaque de Pétersbourg est postérieur à celui qu'a vu Eusèbe (325). D'autre part, le premier a servi de base au travail de Moïse de Khorène, qui écrivait vers 471. C'est entre ces deux dates qu'il aura été rédigé. Or, justement à la fin du IVe siècle, Édesse a été un foyer actif de travaux littéraires et théologiques, dont Ephrem et ses disciples furent les initiateurs (363-378). C'est sans doute l'un de ces écrivains qui a fait subir au texte si sobre, employé par l'évêque de Césarée, les remaniements ci-dessus. Mais la légende de la mission de Thaddée à Édesse existait déjà au temps d'Eusèbe et avait trouvé place dans la Chronique de Jules l'Africain (vers 200).

Après avoir examiné la légende dans ses variétés fantaisistes, examinons l'histoire et demandons-lui ce qu'elle sait d'Abgar et de la prédication chrétienne à Édesse.

L'Osrhoëne, dont cette ville était le chef-lieu, est une con-

trée située entre l'Adiabène et l'Arménie, habitée par une population syro-chaldéenne, parlant syriaque. Elle fut gouvernée par des princes indépendants de — 136 à + 216; sauf quelques intervalles, pendant lesquels elle fut asservie aux rois Parthes. Voici la série des souverains, d'après les travaux d'Assemani et de Bayer, depuis le prince visé par la légende :

Abgar V Oukhama (13-50);
Manou bar Abgar (50-68);
Abgar VI bar Manou (69-89).
Interrègne. Domination des Parthes.
Abgar VII bar Izate (108-115).
Manou I bar Manou (116-139).
Interrègne (139-153).
Manou II bar Manou (153 176);
Abgar VIII bar Manou (176-213) dit Severus.

C'est à Abgar V que la légende attribue la correspondance avec Jésus et même avec Tibère, ce qui est des plus douteux. Mais, ce qui est certain, c'est qu'Abgar VII, fut en rapport avec Trajan et le reçut à Édesse. Il devait être païen, car c'est sous son règne que les Actes placent le martyre de Bar-Schamiah et de Scharbil[1]. Il faut remarquer qu'il porte le surnom de « Fils d'Izate » ; or Izate est le nom patronymique des rois de l'Adiabène. Nous pensons donc qu'Abgar VII était issu de cette famille royale. Les souverains de ce pays, bien qu'imprégnés de culture grecque, se sentirent attirés vers le judaïsme. Le Bereschit-Rabba raconte que le roi Izate (contemporain de J.-C.) fut converti par la prédication d'un marchand juif nommé Hananias. Sa mère, Hélène, fut aussi initiée à la connaissance du vrai Dieu et, chose remarquable, ces missionnaires juifs dispensèrent le roi de la circoncision, déclarant que l'important c'était d'observer les commandements de Dieu. Ainsi le judaïsme, sous sa forme la plus spiritualiste, avait pénétré dans l'Adiabène, bien à l'orient d'Édesse, dès la première moitié du premier siècle.

Retournons maintenant à l'Osrhoëne et voyons quels indices l'histoire y offre de la propagation de l'Évangile.

[1] Voir ces Actes dans Cureton, *Documents relative to establishment of Christianity in Edessa*, 1864.

La Chronique d'Édesse, ouvrage du VIe siècle puisé aux archives royales, mentionne à l'année 154 la naissance de Bardesane. Or, on sait par Épiphane et par Eusèbe (*Præparat. évang.*, liv. VI, cap. IV), que Bardesane était chrétien. Il jouissait, ainsi que Jules l'Africain, d'un grand crédit à la cour d'Abgar VIII et c'est à son influence qu'Eusèbe attribue l'abolition par le roi de la pratique de l'émasculation des prêtres de Cybèle. Le même historien raconte que dix-huit évêques d'Osrhoëne prirent part à la controverse des Quartodécimans (185-90). Enfin la susdite Chronique rapporte qu'en 202, une inondation détruisit le « temple de l'église des Chrétiens ».

De ces faits, nous avons le droit de conclure que le christianisme était bien établi à Édesse et dans l'Osrhoëne vers la fin du IIe siècle. Or, voici comment nous nous représentons la marche des idées religieuses :

Les premiers missionnaires qui pénétrèrent dans le pays furent des marchands juifs qui convertirent de nombreux païens à la « crainte du vrai Dieu. » Les missions du judaïsme eurent une grande extension en Orient dans le premier siècle avant et après l'ère vulgaire [1], témoin la conversion des princes d'Adiabène, et préparèrent le terrain pour la prédication chrétienne.

A leur suite, les évangélistes du Christ arrivèrent à Édesse sous le règne d'Abgar VII bar Izate (108-115) qui était, comme ses ancêtres, juif de religion, et continua les relations avec Jérusalem.

Ces missionnaires chrétiens appartenaient sans doute au parti judaïsant ; en effet, Addaï loge chez un juif, Tobie, et il invoque le témoignage de l'Ancien Testament. Dès lors, le christianisme lutta, d'accord avec les princes juifs, contre le polythéisme idolâtrique du peuple d'Édesse. Mais, comme il arrive dans l'histoire des missions, il y eut des réactions vio-

1) V. Strabon, *Géographie Judæa*, édit. Didot, p. 760; cf. Josèphe, *Antiq.*, lib. XX, cap. II, § 4.

lentes sous certains princes favorables à la religion nationale ; exemple les martyres de Scharbîl et d'Aggaï. Cependant les relations fréquentes avec Antioche où était une Église chrétienne active et florissante, fortifièrent le parti des chrétiens à Édesse et y introduisirent l'élément gnostique, en vogue dans le reste de la Syrie.

Enfin l'Évangile triompha avec Abgar VIII, dit Severus (176-213). Ce roi se fit baptiser sans doute par Palout, autorisa la construction du premier temple des chrétiens et accueillit avec faveur, à sa cour, des savants comme Jules l'Africain, des penseurs comme Bardesane, l'auteur des hymnes. C'est probablement sous son règne qu'est éclose la légende de la correspondance d'Abgar V avec Jésus et de la mission de l'apôtre Thaddée. Cette légende a eu pour facteurs : 1° le souvenir des relations amicales d'Izate, un des ancêtres d'Abgar VIII, avec Gamaliel et les Juifs spiritualistes de Jérusalem ; 2° l'ambition de l'Église naissante de se chercher un patron dans le collège des douze apôtres.

On se souvient, en effet, que, d'après le texte de Pétersbourg, c'est dans la maison de Gamaliel que Hanan, le messager d'Abgar, rencontre Jésus, et ce messager porte presque le même nom que le marchand juif Hananias auquel le Bereschit-Rabba attribue la conversion d'Izate. On aura attribué à Abgar V ce qui était vrai d'Izate. Quant à Thaddée, on l'aura choisi d'abord parmi les apôtres qui n'avaient pas encore été réclamés comme fondateurs par les autres églises et, ne sachant comment l'identifier avec Lebbée, on en aura fait un des soixante-dix ou soixante-douze disciples. Peu à peu cette légende se sera amplifiée et un siècle et demi plus tard, un des disciples d'Ephrem la compléta en y ajoutant les discours de Thaddée et ses adieux au clergé d'Édesse.

Ces discours, à côté de bien des incohérences, ont conservé des éléments positifs de la prédication chrétienne et le souvenir de la réelle succession des chefs du presbytérat d'Édesse. Quand la légende nous dit qu'Aggaï n'eut pas le temps d'ordonner Palout avant de mourir, elle nous révèle

une solution de continuité. Elle avoue que la tradition n'a pu remonter au delà de Palout, comme premier évêque. Abschelama, dont elle fait un presbytre, par rapport à Palout, aura occupé le deuxième rang sur la liste épiscopale, et Bar-Schamya le troisième.

Avec Bar-Schamya nous avons un point de repère certain, car nous savons qu'il était contemporain de Fabien, évêque de Rome et qu'il confessa le Christ, lors de la persécution de Décius (250-251). Cela nous reporte, pour Palout, au règne d'Abgar VIII bar Manou.

Ainsi, par l'analyse de la Légende d'Abgar et de l'apôtre Thaddée, nous avons réussi à compléter les indications si rares de l'histoire et nous arrivons à une double conclusion. D'abord, c'est que les missions juives ont frayé le chemin aux évangélistes chrétiens en pénétrant, dès l'époque de Jésus, au travers d'Édesse, jusqu'à l'Adiabène. Et puis, c'est d'Antioche et de Syrie que vinrent les apôtres qui prêchèrent l'Évangile dans l'Osrhoëne ; mais ce ne fut qu'au prix de bien des martyres, et sans jamais recourir à la contrainte, que le christianisme remporta la victoire à Édesse vers la fin du IIe siècle.

G. Bonet Maury.

LE

TRAITÉ DE LA VIE CONTEMPLATIVE

ET LA

QUESTION DES THÉRAPEUTES

DEUXIÈME PARTIE

LES THÉRAPEUTES DU LAC MARIA

I. — Leur vie ordinaire.

(πολλαχοῦ–καὶ θείων. — P. 474-477, §§ 3 et 4.)

a. — L'ENDROIT.

1. — *Il y a des thérapeutes en beaucoup d'endroits* (πολλαχοῦ), *car la terre grecque et la terre barbare devaient avoir part à ce bien parfait.*

Cela ne veut pas dire, nécessairement, qu'il y eût beaucoup de thérapeutes dans chaque endroit. Philon parle aussi (*Du septième jour*, § 3) d'athlètes de la sagesse, qu'on trouve chez les Grecs et les Barbares. Ils ressemblent assez à nos thérapeutes, puisqu'ils évitent la foule et les affaires privées ou publiques, par amour d'une vie tranquille, et qu'ils s'adonnent à la contemplation de la nature.

2. — *Ils sont particulièrement nombreux en Égypte, surtout aux environs d'Alexandrie.*

Alexandrie était, en effet, la capitale du judaïsme philosophique. Celui de la *Vie contemplative* nous paraîtra, dans la mesure où il se laisse voir, le même que celui de Philon.

3. — *Les meilleurs d'entre eux vont, de toutes parts, s'établir au delà du lac Maria, dans un endroit sûr et sain, sorte de patrie des thérapeutes.*

Notre auteur, allant avec la plus grande régularité du général au particulier, a passé des thérapeutes, répandus dans le monde grec et barbare, à ceux de l'Égypte ; puis de ceux de l'Égypte à ceux des environs d'Alexandrie, dont le plus grand nombre vivait sans doute aux portes de la ville, dans des jardins ou, un peu plus loin, dans la solitude de quelque maison de campagne. Parmi les thérapeutes des environs d'Alexandrie, il s'arrête à ceux du lac Maria, qui vont être dorénavant l'objet de son récit parce qu'ils sont les meilleurs, c'est-à-dire ceux qui mènent la vie contemplative de la manière la plus complète, et parce que leur groupe forme pour ainsi dire la patrie des thérapeutes. Ce second point s'éclaircira pour nous plus tard.

Comment a-t-on pu faire de cette sorte de patrie une maison mère où l'on aurait envoyé les moines les plus distingués d'autres couvents ? C'est par une fausse interprétation dont il est inutile de chercher le premier auteur et qu'on s'est fidèlement transmise. On a traduit ἀποικίαν στέλλονται, qui signifie « émigrent », par « sont envoyés ». Cependant, cette locution, et naturellement avec son sens grec, est commune dans les œuvres de Philon. En faisant des lectures pour un autre objet, je l'ai trouvée dans l'*Abraham*, § 14; le second livre des *Lois spéciales*, § 6 ; *le Septième jour*, §18 ; *la Noblesse*, § 5, et, en passant au commentaire allégorique, dans l'*Union pour l'enfantement des connaissances préparatoires*, § 15; *les Fugitifs*, § 6; *le Changement des noms*, § 4 (avec un léger changement μετοικίαν στείλασθαι). Quand il s'agit *d'envoyer* et non de *partir*, Philon emploie, comme il devait le faire, le verbe πέμπειν. C'est ainsi qu'il dira, dans le troisième livre des *Lois spéciales*, § 20, εἰς ἀποικίαν προπεμφθέντος, et dans l'*Ambassade*, § 36, ἀποικίας ἃς ἐξέπεμψεν. Ce qu'il faut entendre, précisément, par ἀποικία, dans notre passage de la *Vie contemplative*, est expliqué à l'endroit du traité des *Récompenses et des peines*, où il est conseillé aux convalescents spirituels de quitter leur famille et leur pays pour aller vivre dans la solitude. Leur partage sera alors ἀποικία καὶ μόνωσις (§ 3).

Le lac Maria (*Strabon*, XVII, 1, 7) est le lac Maréotis, au sud d'Alexandrie, qui était située entre ce lac et la mer. Près d'Alexandrie, à l'ouest du lac et du côté du désert libyque, se trouvait aussi le bourg de Maria, dans un pays où l'on récoltait d'excellent vin (*Athénée*, I, 60). Deux fois au moins Philon parle avec complaisance et avec des détails précis de la culture de la vigne (*Le pire aime à s'en prendre au meilleur*, § 28, et *que Dieu est immuable*, § 8). Nos thérapeutes, qui n'ont aucun goût pour la souffrance et ne recherchent pas les privations inutiles, se sont établis dans un endroit sûr et sain, La sécurité leur est procurée par le cercle de métairies et de bourgs qui entoure leur petite colline. Ainsi, rien qui ressemble au désert; un pays cultivé, peuplé, pourvu d'eau courante (voir plus loin, ὕδωρ ναματιαῖον, et peut-être aussi *Athénée*, I, 60, qui parle d'une source ou fontaine Maria qu'il y avait à Alexandrie.) Le séjour, autant qu'on peut se le représenter, était riant. La brise de la mer, mêlée à l'air du lac, donnait une atmosphère salubre. Cette dernière indication de notre auteur trouve son complément dans l'explication que donne Strabon de la salubrité d'Alexandrie en été ; le lac, dit-il, étant alors rempli par les eaux du Nil et les vents étésiens soufflant de la mer vers la ville (*Strabon*, XVII, 1, 7). L'auteur de la *Vie contemplative* est au fait des particularités du climat près d'Alexandrie, quoiqu'on ait avancé qu'il ne parle pas de l'Égypte comme un habitant de ce pays. Est-ce parce qu'il ne dit pas qu'il en est ? Philon en parle aussi d'ordinaire comme un étranger, et ici encore notre auteur, s'il n'est pas Philon, imite bien modestement et bien habilement sa manière.

b. — LES HABITATIONS.

Elles sont très simples; ni trop voisines, ni trop éloignées les unes des autres et pourvues d'une pièce consacrée aux exercices de la vie solitaire.

Ce n'était pas assez d'une ceinture de métairies et de bourgs : les habitations des thérapeutes sont raisonnablement voisines les unes des autres, non seulement à cause de leur amour de l'union, mais pour qu'ils puissent s'entre-secourir en cas d'attaque.

Elles sont simples mais convenablement aménagées pour défendre

du chaud et du froid. L'auteur ne les décrit pas; on savait comment une maison ordinaire était faite. Il se contente de nous apprendre que chacune avait une pièce où l'on ne mangeait ni ne buvait, où ne s'exécutait aucun des offices de la vie matérielle, mais où étaient leurs livres et où ils passaient la plus grande partie du temps à lire, à méditer, à composer, comme on le verra plus loin. C'est ce que nous appellerions aujourd'hui un cabinet de travail. L'auteur caractérise cette pièce comme un endroit sacré ou un temple (ἱερόν). Nous n'en sommes pas étonnés. Philon dit partout que l'intelligence (νοῦς) de l'homme est divine; dans la *Création du Monde* (§ 23) il l'appelle le dieu de l'homme qui la porte en lui comme une sainte image. L'endroit où s'exerce journellement cette intelligence, communiquant par la science et par la vue intérieure avec Dieu dont elle est issue, aurait été facilement appelé par lui sacré, surtout s'il avait voulu, dans un traité apologétique, frapper ses lecteurs de respect. Notre auteur, en ajoutant, sur le même ton, que les thérapeutes accomplissent là leurs mystères, emploie une expression dont Philon se sert très souvent pour désigner les hautes connaissances, la doctrine profonde qu'il faut cacher ceux qui n'y sont pas encore préparés.

Cette pièce s'appelait σεμνεῖον et μοναστήριον, parce qu'on y accomplissait solitairement (μονούμενοι) les mystères de la vie auguste (τοῦ σεμνοῦ βίου), c'est-à-dire évidemment de la vie du νοῦς. Le premier mot était connu des Grecs; le second n'apparaîtrait dans les monuments de leur langue qu'avec la *Vie contemplative* ou chez les Chrétiens. Mais il y a, dans les œuvres de Philon (dont le vocabulaire est surabondant, comme le style) de nombreux exemples de termes qui ne se trouvent que chez lui, et souvent dans un seul de ses traités; on en trouvera la liste respectable dans Siegfried (pp. 46 et 47). Le mot, d'ailleurs, était des plus faciles à former. A ce point de vue, le *monastère* de nos Juifs philosophes n'est pas plus étonnant que le *sophronistère* de Platon. Seulement, il a fait fortune en changeant de sens, et cela dépayse. Si l'auteur sent lui-même le besoin d'expliquer cette expression, c'est sans doute parce qu'elle était particulière aux thérapeutes, et voilà sans doute aussi la raison pour laquelle Philon, afin de ne pas être inutilement singulier, ne l'emploie pas dans l'endroit déjà cité où il parle de son sage qui aime la solitude (μόνωσιν ἀγαπᾷ) et vit dans un lieu soli-

taire (ἐν μοναστηρίῳ) avec les sages du temps passé, représentés par leurs livres (*Abraham*, § 4.)

Dans ce cabinet ou sanctuaire se trouvent, avant tout, « les lois, les oracles rendus au moyen des prophètes et des hymnes », plus simplement la Loi, les Prophètes et les Psaumes. Quand Philon cite les psaumes, c'est aussi sous le nom d'hymnes (ὕμνοι, *Noé plante la vigne*, § 7; *la Confusion des langues*, § 11; *la Migration d'Abraham*, § 28; *les Fugitifs*, § 11; *le Changement des noms*, § 20; *les Songes*, I, § 13, et II, § 37; ὑμνῳδίαι, *l'Agriculture*, § 12; *Noé plante la vigne*, § 9. Le Psalmiste est ὁ ὑμνόγραφος, *les Géants*, § 4; ou bien ὑμνῳδός, *Dieu est immuable*, § 16). Quant aux prophéties, la manière dont notre auteur les caractérise s'accorde tout à fait avec celle de Philon, pour qui le prophète n'est qu'un instrument des révélations divines (voir, par exemple, *Lois spéciales*, IV, § 8; *Récompenses et peines*, § 9, et dans le Comm. all., *Qui est héritier*, § 52).

Outre les Écritures, le cabinet contient « tout ce qui contribue encore à accroître et à perfectionner la science et la piété. » Ce sont certainement des livres et au premier rang des commentaires allégoriques dont il sera question plus loin. Je ne crois pas m'aventurer en y ajoutant les écrits des grands philosophes. La généralité de l'indication « tout ce qui contribue à perfectionner la science » donne à réfléchir. Je ne veux pas faire de leur cabinet de travail un cabinet de physique et un observatoire. Je ne puis cependant oublier que dans *l'explication de la loi*, l'étude de la nature, la connaissance de ce que contient le monde ou la grande cité, est à tout moment comprise dans les occupations de la vie contemplative. J'ai cité dans le commentaire de l'introduction du traité, un passage du *septième jour* relatif à ce sujet. On y voit les athlètes de la sagesse, répandus chez les Grecs et chez les Barbares et vivant loin des affaires, dans la tranquillité, être les meilleurs contemplateurs de la nature et de tout ce qui s'y trouve; étudier la terre, la mer, l'air et le ciel, suivre en esprit les orbites de la lune, du soleil et le chœur des autres astres, errants ou non. Notre traité lui-même (§ 8) définit les thérapeutes des gens qui se sont consacrés « à la science et à la contemplation des choses de la nature », conformément aux instructions de Moïse. Faut-il ajouter que de telles études sont tout à fait conformes à l'esprit de la philosophie ancienne, à l'esprit du stoïcisme, auquel on avait emprunté

avec tant d'autres idées celle de la grande cité, et qui poussera bientôt un contemporain plus jeune de Philon, Sénèque, à écrire ses *questions naturelles?* Enfin, c'est aux portes de la savante ville d'Alexandrie que ce groupe de thérapeutes avait établi sa résidence. J'ai parlé de Sénèque. Son traité *du Repos du sage* pourrait servir ici de commentaire à celui de la vie contemplative ; comme, plus haut, ses réflexions sur l'embarras des richesses (*angustanda certe sunt patrimonia*, traité *de la Tranquillité*, § 8) et son opinion sur la femme qu'il considère à la fois comme étant très inférieure à l'homme, et comme capable d'être transformée par la science (*imprudens animal est et nisi scientia accessit et multa eruditio, ferum, cupiditatum incontinens*, dans le traité de *la Constance du sage*, § 14). Mais je n'en finirais pas si je compliquais ce travail par les rapprochements avec Sénèque.

c.— EMPLOI SPIRITUEL DE LA JOURNÉE DES THÉRAPEUTES. — PENDANT LES SIX JOURS.

1. — *Ils pensent toujours à Dieu, même dans leurs songes, où ils ne se représentent que ses Puissances, et pendant lesquels plusieurs interprètent à haute voix les principes de la philosophie sacrée.*

Après l'habitation l'emploi du temps. L'auteur, faisant passer l'âme avant le corps, suivant la coutume de Philon (ainsi : *des Victimes*, § 8 ψυχῆς τε καὶ σώματος ; *fragment* sur les Esséniens ψυχῇ καὶ σώματι) commence par le spirituel la description de la journée des thérapeutes. Il parle d'abord de leurs nuits, soit parce que la journée de vingt-quatre heures commençait chez les Juifs au coucher du soleil, soit plutôt parce qu'allant du spirituel au matériel, il suit une gradation descendante et que les thérapeutes paraissent être en communication plus intime avec la vérité, pendant la nuit.

Alors, en effet, non seulement ils se représentent dans leurs songes les Puissances divines (dont il a été déjà question plus haut, à propos des prétendues amours des dieux et qui font partie de la théosophie philonienne), mais plusieurs d'entre eux en dormant expliquent à haute voix les principes de la philosophie sacrée. L'auteur attache à ce fait beaucoup d'importance ; car, il dit un peu plus bas que dans leur prière du soir ils demandent que leur âme délivrée du fardeau des sensations et retirée pour ainsi dire dans sa chambre de conseil, puisse s'y livrer à la pour-

suite de la vérité. C'est la doctrine, formulée surtout par Platon et chère aux stoïciens, du commerce de l'âme avec la vérité pendant le sommeil; c'est aussi, naturellement, celle de Philon. Il suffit de rappeler ses livres des *songes* et ces lignes de son traité des *Victimes* : « Lorsque l'esprit s'étant isolé des soucis journaliers, commence, pendant que le corps est sous l'empire du sommeil et qu'aucune sensation ne fait obstacle, à se replier sur lui-même et à considérer les idées purement par lui-même » (§ 7.)

2. — *Ils prient deux fois par jour, au lever et au coucher du soleil.*

Ce sont, d'après Philon, les deux moments où on offrait au temple le sacrifice journalier pour le genre humain (*des Victimes*, § 3). Les Juifs ordinaires priaient aussi aux heures des deux sacrifices et de plus au milieu du jour. La vénération de Philon pour le temple est connue; celle des thérapeutes n'était pas moindre : nous la retrouverons plus d'une fois encore et nous en donnerons l'explication.

3. — *Pendant le jour, ils philosophent en expliquant les Écritures d'une manière allégorique. Des commentaires composés par les chefs de la secte leur servent de modèles. Ils composent aussi en l'honneur de Dieu des chants de toute sorte auxquels ils adaptent des airs graves.*

Il est à peine utile de rappeler que Philon tire aussi des Écritures, par la méthode allégorique, toute une philosophie. (L'expression φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν se retrouve identiquement dans la *Vie de Moïse*, III, § 27 ; voir aussi τῇ πατρίῳ φιλοσοφίᾳ *Songes*, II, § 18. Il s'agit dans les deux cas de l'explication des Écritures à la synagogue. Cette expression nous rappelle donc une fois de plus que les thérapeutes sont des Juifs. — Quant aux termes ἀλληγορεῖν, ὑπόνοια pour désigner la méthode allégorique, ils sont familiers à Philon).

La mention de chefs de la secte qui auraient vécu anciennement et laissé des commentaires allégoriques, excite la curiosité et mérite l'attention. Environ cent cinquante ans avant le temps de Philon, le juif Aristobule avait composé à Alexandrie un commentaire sur le Pentateuque, où il employait souvent l'allégorie et qui était exécuté dans un esprit analogue à celui de Philon et des

thérapeutes, comme nous pouvons en juger par ce qui nous en reste. Nous y reviendrons et ce que nous aurons à en dire donnera encore plus à penser que l'ouvrage d'Aristobule était probablement de ceux qui servaient de modèles aux thérapeutes.

Nos contemplateurs sont aussi poètes et musiciens. La transition des commentaires aux hymnes, a lieu dans le texte d'une façon qui surprend. On doit supposer une lacune, avec Mangey, ou ne rattacher le commencement de la seconde phrase qu'à l'idée contenue dans le dernier membre de la première : « ... ils imitent la manière de la secte. *De sorte* qu'ils ne se bornent pas à la contemplation, mais qu'ils composent aussi des chants. » Alors, il faudrait sous-entendre dans la première phrase l'idée, d'ailleurs indispensable, que les chefs de la secte ont composé des chants aussi bien que des commentaires. Cela nous rappelle les exercices poétiques de toute sorte sur des sujets sacrés qui, dans les trois derniers siècles avant Jésus-Christ, étaient en honneur chez les Juifs d'Alexandrie. J'ose à peine rappeler en passant un sujet sur lequel il y aurait tant à discuter.

Pour nous en tenir à Philon, son témoignage sur ce point est explicite. Nous le trouvons dans le commentaire allégorique. « Sachant donc que nous n'avons pour honorer Dieu qu'un seul moyen, lui rendre grâces, occupons nous-en toujours et partout, de vive voix et par écrit. Ne cessons jamais de composer soit des discours, soit des poèmes à sa louange, afin qu'en vers ou en prose et par les deux formes de la voix qui sont la parole et le chant, le créateur du monde et le monde soient magnifiés. » (*Noé plante la vigne*, § 31.) De même dans le *changement des noms :* « Moïse nous a montré à manifester notre reconnaissance de toutes nos forces, celui qui est intelligent en donnant comme offrande son intelligence et sa sagesse, celui qui est éloquent en consacrant tout son talent par des chants et par des éloges en prose de l'Être. » (§ 39. Voir encore *Noé sort de son ivresse*, § 11.) Philon, il est vrai, parle plusieurs fois dans son commentaire de l'hymne de l'âme, mais il est absolument impossible de prendre au sens métaphorique les passages que nous venons de citer.

Quant à la musique, on sait la place qu'elle occupe chez Philon, et dans quels détails techniques il entre souvent à ce sujet.

4. — *Voilà comment ils philosophent les six jours, chacun dans sa retraite, sans passer le pas de la porte.*

Ce dernier trait se retrouve (avec d'autres que nous avons déjà mis à contribution) dans le portrait du solitaire, qui vit avec les livres des anciens sages (μόλις τὰς κλισιάδας ὑπερβαίνων, *Abraham*, § 4. Et la *Vie contemplative :* τὴν αὔλειον οὐχ ὑπερβαίνοντες).

d. — LE SEPTIÈME JOUR.

1. — *Le septième jour ils se réunissent pour entendre l'enseignement du plus capable d'entre eux.*

Ils interrompent ainsi leur solitude et goûtent le plaisir de la société de leurs pareils. C'est le septième jour (ταῖς ἑβδόμαις — Philon désigne ainsi couramment le sabbat) qu'ils se réunissent, en Juifs qu'ils sont, et pour entendre un enseignement, comme à la synagogue. Il ne sera pas dit, et rien ne nous autorise à supposer, qu'ils prennent ce jour-là leur repas en commun.

2. — *Ils s'assoient par rang d'âge, dans l'attitude convenable, ayant les mains cachées, la droite posée entre la poitrine et le menton, la gauche descendue le long du côté.*

Ils s'assoient par rang d'âge comme chez les Esséniens (*que tout sage est libre*, § 12). Mais peut-être faut-il prendre ici le mot *âge* dans un sens figuré que nous rencontrerons plus loin. Quant à l'attitude, pour M. Nicolas elle n'est pas juive mais boudhiste. Je ne puis que renvoyer au deuxième livre des *Songes*, § 18. Philon y fait railler par un gouverneur l'attitude *habituelle* des Juifs dans les synagogues (ἢ μετὰ τοῦ συνήθους σχήματος προελεύσεσθε, τὴν μὲν δεξίαν εἴσω χεῖρα συναγαγόντες, τὴν δὲ ἑτέραν ὑπὸ τῆς ἀμπεχόνης παρὰ ταῖς λαγόσι πήξαντες. — Et la *vie contemplative* : μετὰ τοῦ πρέποντος σχήματος, εἴσω τὰς χεῖρας ἔχοντες, τὴν μὲν δεξίαν μεταξὺ στέρνου καὶ γενείου τὴν δὲ εὐώνυμον ὑπεσταλμένην παρὰ τῇ λαγόνι). Je m'étonne que ni M. Stapfer, ni M. Wabnitz, ni même M. Schürer n'aient employé, ou du moins discuté, le passage du traité des *Songes* dans leurs descriptions du culte de la synagogue.

Je n'ai pas mis dans mon sommaire, mais on peut remarquer en passant, le contraste établi par l'auteur, d'un côté entre l'éloquence

recherchée des sophistes et les bruyants applaudissements qui la saluent, de l'autre entre la simplicité de l'enseignement des thérapeutes et des signes approbatifs qui lui répondent.

3. — *L'enceinte du sanctuaire commun est séparée en deux parties, pour que les femmes soient à part des hommes.*

Le mot employé par l'auteur pour caractériser le sanctuaire commun est le même que celui par lequel Philon (*Monarchie*, II, § 2) et Josèphe (*Antiquités*, XV, 11, 5) désignent les cours du temple (περίβολος). On a donc pu dire avec raison que la première enceinte de notre lieu de réunion répondait à la cour des hommes et la seconde à la cour des femmes. (Wabnitz, article *Synagogue* dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*.) Voilà donc un nouveau rapport avec le temple.

c. — NOURRITURE ET VÊTEMENT DES THÉRAPEUTES.

1. — *C'est sur le fondement de la tempérance qu'ils édifient les autres vertus.*

Ceci est tout à fait conforme à la doctrine générale de Philon pour qui les plus grands et les plus nuisibles ennemis de l'intelligence sont le plaisir et les passions, comme il le dit dans tous ses ouvrages. Je ne sais s'il a dit quelque part en propres termes que la tempérance est le fondement de toutes les vertus, mais il devait le penser, puisque d'après lui les satisfactions du ventre sont le fondement de toutes les passions (*Allégories*, III, § 50). Il la loue souvent, l'appelle la plus utile des vertus (*des Victimes*, § 3) seule digne d'approcher des saints autels (*Privilège des prêtres*, § 3), nécessaire à la vie austère et auguste (φιλαυστήρῳ καὶ σεμνῷ βίῳ, *Création du monde*, § 58). Partout il recommande avec insistance de n'accorder aux besoins du corps que l'indispensable. Il est vrai qu'une fois, dans son Commentaire allégorique, il prend en pitié ceux qui affectent de rechercher les privations et qui font consister la tempérance à se bourreler le corps (*le pire aime à s'en prendre au meilleur*, § 7). Mais ce n'est pas le cas des thérapeutes. « Ils mangent de manière à ne pas avoir faim et boivent de manière à ne pas avoir soif, évitant la réplétion comme contraire et nuisible à l'âme et au corps. » Ils ne cherchent donc nullement à se

faire souffrir. Quant à la satisfaction avec laquelle l'auteur fait l'éloge de leur tempérance, on la comprend de la part d'un apologète, surtout en présence des belles et souvent fructueuses exhortations des philosophes païens à cette vertu (par exemple dans Sénèque, épître 83, celles d'Attale et de Sotion).

2. — *Ils ne mangent ni ne boivent avant le coucher du soleil.*

Les anciens dînaient d'ordinaire au coucher du soleil. Un certain nombre de personnes ne se mettaient à table que pour ce repas, le principal de la journée. Il arrivait qu'en l'attendant on se contentait d'un morceau de pain. (Voir Sénèque, épître 83 et la *Vie de l'empereur Tacite*, p. 11, avec la note de Saumaise.) Les thérapeutes ne rompent pas le jeûne avant l'heure du dîner parce qu'ils philosophent à la lumière du jour et réservent le temps de la nuit aux besoins du corps. Les liens de l'intelligence avec la lumière et du domaine du corps avec les ténèbres sont un sujet familier à Philon.

3. — *Quelques-uns, que nourrit la science dont ils font leurs délices, ne mangent que tous les trois jours. D'autres au bout de six jours seulement, le septième jour.*

Nous voici tout à fait dans l'extraordinaire. Il est vrai que le commun des thérapeutes mange tous les soirs, que les autres sont des exceptions, que les Égyptiens étaient renommés pour leur sobriété et qu'il s'agit sans doute ici de vieillards. Je puis encore rappeler, sur la foi de Porphyre, qu'un ami de Plotin, Rogatianus, mangeait seulement de deux jours l'un, ce qui lui rendit ses forces et le débarrassa de la goutte. On connaît les exemples modernes. Cela dit, c'est aux physiologistes et aux médecins de décider si nous avons ici affaire à des faits réels ou à des exagérations d'apologète.

L'auteur explique cette abstinence. « Elle vient, dit-il, de ce que la science les nourrit. » C'est l'explication donnée par Philon du jeûne de quarante jours de Moïse dont les thérapeutes sont les disciples par excellence. « Il lui fallait d'abord (pour être en état de recevoir les oracles) purifier son corps aussi bien que son âme... Il négligea la nourriture et la boisson pendant quarante jours de suite, ayant évidemment des nourritures meilleures, celles qui

viennent de la contemplation. Il en recevait le souffle d'en haut, du ciel, d'abord dans la partie pensante de l'âme; ensuite son corps était amélioré par l'intermédiaire de son âme... Il descendit de la montagne beaucoup plus beau qu'il n'y était monté. (*Moïse* III, § 2, voir aussi dans le Comm. all. *Songes*, I, § 6.) D'une manière générale il est dit dans le Commentaire allégorique que quand l'âme se nourrit des sciences divines elle néglige la chair. (*Allégories*, III, § 52.) Quant aux nombreux passages sur l'allégorie de la manne, à peine est-il utile de les rappeler, car je n'explique pas Philon, je cherche seulement à montrer l'accord de la *Vie contemplative* avec ses œuvres. Autrement il faudrait examiner si la céleste nourriture de Moïse pendant son jeûne, et même celle des thérapeutes qui vivent d'air, ne s'expliquent pas par la physique stoïcienne. — La comparaison avec les cigales, qui vivent aussi d'air, se retrouve, comme on l'a remarqué depuis longtemps, dans le traité sur la *Liberté du sage*, § 2.

Les thérapeutes les plus exceptionnels ne mangent que le septième jour, dans lequel ils donnent au corps quelque fête et quelque relâche. (Le sens de la phrase n'est pas douteux. Comparer en effet pour la traduction de δι' ἕξ ἡμερῶν, *le septième jour*, § 6, ἡ δι' ἕξ ἡμερῶν ἱερὰ ἑβδόμη; rapprocher aussi dans le même § τοὺς συνεχεῖς πόνους χαλάσῃ de τῶν συνεχῶν πόνων ἀνιέντες).

4. — *Ils ne mangent que du pain commun, en l'assaisonnant de sel auquel les plus délicats ajoutent de l'hysope; leur boisson est de l'eau fraîche.*

Après le temps du repas, le repas lui-même. L'auteur ne dit pas s'il continue à ne viser que les thérapeutes d'une abstinence exceptionnelle. Je le croirais volontiers, car, plus loin, dans sa description de leurs banquets, nous lisons: « on n'apporte pas de vin *en ces jours-là* ». Il y avait donc des thérapeutes qui buvaient du vin les autres jours, tandis que ci-dessus il n'est question que d'eau pure. Probablement ils ne se réduisaient pas non plus au pain et au sel mêlé d'hysope. Philon, dans le curieux passage déjà cité, où il se range avec les pauvres, signale avec éloge des gouverneurs qui se mettent quelquefois à leur régime en composant leur repas de pain d'une obole (voir *Athénée*, IV, § 52) avec des olives, du fromage, ou des légumes pour assaisonnement. (*Lois spéciales*, II, 5.) C'était à peu près l'ordinaire des citoyens de la république de Pla-

ton, et peut-être aussi celui des thérapeutes qui mangeaient tous les soirs.

Cependant les idées de Philon sur la nourriture du sage, dans l'*Explication de la loi*, pourraient paraitre à quelques lecteurs favorables à l'interprétation de notre passage dans un sens général. « La tempérance, dit-il, est la plus utile des vertus... le pain est pour l'ami de la sagesse une nourriture suffisante qui rend le corps exempt de maladies et le jugement sain (ainsi, dans la *Vie contemplative*, « la satiété est nuisible à l'âme et au corps »)... le sel en est l'assaisonnement suffisant. » (*Les Victimes*, § 3.) Et dans *les Récompenses et les peines*, § 17 : « Les richesses de la nature, qu'il est facile de se procurer, sont le vivre et le couvert. Pour le vivre, du pain et de l'eau fraiche (ναμάτιαῖον ὕδωρ, comme dans la *Vie contemplative*) qu'on trouve partout sur la terre. » Du pain et du sel avec de l'eau, voilà donc l'idéal du repas du sage pour le Philon de l'*Explication de la loi*. C'était bien un de ces Égyptiens mangeurs de pain (ἀρτοφάγοι), comme les appelait Hécatée (dans *Athénée*, X, 13 et 67). On pourrait ajouter que les pauvres gens et les esclaves se contentaient souvent de pain et de sel, (Cf. Horace, II, sat. 2 ; Pline l'Ancien, XXXI, 41 ; Vopiscus, *Vie de l'empereur Tacite*, 11.) Mais, puisque Philon lui-même joignait à l'aliment fondamental, qu'il recommandait avec tant de chaleur, des olives, du fromage ou des légumes, et surtout à cause de l'usage du vin, je continue à croire que l'idéal du pain et du sel n'était réalisé que par les rares thérapeutes qui ne mangeaient qu'une ou deux fois par semaine. (Dans le *Commentaire allégorique*, Philon, devenu, comme je l'ai dit, plus calme et plus large, permet, outre les légumes, les fruits, le fromage et les autres mets analogues, du poisson et de la viande apprêtés aussi simplement que possible, si on ne peut se passer d'être un des hommes dévorateurs de chair. *Songes*, II, § 7.)

Quant à l'hysope, l'antiquité faisait cas de ses vertus purgatives. Le Pentateuque l'emploie pour la purification dans quelques cérémonies et en particulier dans celle de l'holocauste de la vache rousse, où Philon en avait expliqué la signification allégorique, mais dans un ouvrage aujourd'hui perdu. (Voir *Ceux qui offrent des sacrifices*, p. 3.) Dans la grande fête des thérapeutes nous retrouverons l'hysope, et cette fois, évidemment, comme un symbole dont il faudra se rendre compte.

f. — LE VÊTEMENT DES THÉRAPEUTES.

Il y a deux sortes de couvert, la maison dont on a déjà parlé, et le vêtement (σκέπης διττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἐσθής, τὸ δὲ οἰκία. De même dans *les Récompenses et les peines*, à la suite du passage déjà cité sur le pain et l'eau : σκέπης δὲ διττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀμπεχόνη, τὸ δὲ οἰκία). Le vêtement, comme la maison, n'est que pour garantir du chaud et du froid (πρὸς ἀλέξημα κρυμοῦ τε καὶ θάλπους. De même, dans *les Récompenses et les peines*, toujours à la suite : ἀπὸ κρυμοῦ καὶ θάλπους. Et *Songes*, I, § 7 : ἀμπεχόνη πρὸς τὰς ἀπὸ κρυμοῦ καὶ θάλπους... βλάβας.., ἀλεξάμενος). Pour l'hiver un manteau de peau velue (χλαῖνα μὲν ἀπὸ λασίου δορᾶς παχεῖα). De même pour les Esséniens, dans le fragment de l'*Apologie* : στρυφναὶ χλαῖναι, et pour les gouverneurs qui se mettent au régime des pauvres, χλαῖναν ἀῤῥαγῆ καὶ στρυφνν). Pour l'été, une tunique d'esclave ou un léger vêtement de lin (ἐξωμίς... ἢ ὀθόνη. Pour les Esséniens : ἐξωμίδες ; et pour les gouverneurs : περίζωμα καὶ λινῆν ὀθόνην).

En résumé, ils ne donnent rien à la vanité, sachant qu'elle produit le mensonge d'où naissent tous les maux.

Cette idée est des plus familières à Philon. Le mot τῦφος représente à la fois pour lui l'orgueil, le mensonge et le paganisme. Dans *les Récompenses et les peines*, § 4, « les sages » se rient de l'orgueil, qui n'est qu'un tissu de mensonges... l'orgueil est l'adversaire de la vérité... (De même dans la *Vie contemplative* : τῦφος et ἀλήθεια. Voir encore *Récompenses et peines*, § 10, et dans les *Songes*, II, §§ 6-9, le grand passage de la vaine gloire, etc.)

II. — Leurs banquets comparés à ceux des païens.

(Βούλομαι δέ-γεωργήσαντες, p. 477-486, §§ 5-11.)

a. — BANQUETS DES PAIENS. — LES REPAS DE CORPS.

1.— *L'auteur veut aussi décrire leurs grandes réunions et la joie de leurs banquets, mais après y avoir d'abord opposé les banquets des autres.*

Ces *autres* dont il est question aussitôt après, sans plus de

préambule, sont les associations de toute sorte, communes à Alexandrie, comme dans tout l'empire. Il va être, en effet, parlé de cotisations (συμβολαί), et le mot σύνοδος, par lequel l'auteur caractérise ici les réunions des thérapeutes, était précisément un des deux noms qu'on donnait aux associations à Alexandrie. (θίασοι..., σύνοδοι και κλῖναι προσονομάζονται ὑπὸ τῶν ἐγχωρίων. *Contre Flaccus*, § 17, et § 1 ; τάς τε ἑταιρείας καὶ συνόδους. De même, Strabon, XVII, 1, 8, après avoir parlé des repas communs des membres du Musée, appelle leur association σύνοδος. M. Boissier, *Religion romaine*, II, 267, fait spirituellement remarquer que les sociétés des mimes et des athlètes grecs, ayant mis à leur tête un grand prêtre, se donnaient le nom de *saint synode*.)

Notre auteur n'avait pas besoin d'expliquer que les *autres* étaient les membres des sociétés païennes et que c'est des repas de corps qu'il allait faire la critique. Pour le lecteur grec, les thérapeutes du lac Maria ne pouvaient être considérés que comme une de ces corporations qu'ils appelaient *thiases*, *synodes*, etc., et que la science moderne a presque popularisées sous le nom latin de collèges. Dans le sanctuaire commun des thérapeutes, le lecteur grec avait déjà reconnu une des deux parties principales du lieu de réunion d'un collège, la chapelle ; dans la salle de banquet il reconnaîtra l'autre. D'ailleurs, les Esséniens, ces modèles de la vie pratique, lui avaient été déjà aussi présentés comme un thiase (κατὰ θιάσους ἑταιρίας καὶ συσσίτια ποιούμενοι, dans le *Fragment*) et comme un thiase dont les membres mangeaient tous les jours ensemble (ὁμοτράπεζοι καθ' ἑκάστην ἡμέραν), ainsi que les associations païennes dont nous allons parler.

Outre que le parallèle avec les associations païennes s'imposait dans une apologie, un Juif alexandrin du Ier siècle avait nécessairement des rancunes contre celles d'Alexandrie. On voit, en effet, dans le traité *Contre Flaccus* (§ 17 ; comparez § 1), ces sociétés, composées chacune d'un grand nombre de membres, et presque toutes embrigadées sous un président commun, être une dangereuse cause de troubles. On sent, rien qu'à l'aigre inimitié du ton de Philon, qu'elles formaient pour ainsi dire le levain du peuple lorsqu'il se soulevait contre les Juifs. D'après lui, elles étaient toujours à festiner, sous prétexte de sacrifices, et, dans leur ivresse tumultueuse, insultaient à l'état de choses établi. (*Contre Flaccus*, § 1.) Ce qui caractérisait leurs réunions, ce n'était rien de bon,

mais le vin pur, l'ivresse, les grossiers transports qui la suivent et les violences qui naissent de tout cela. (*Ibid.*, § 17.) Rien ne s'accorde mieux avec le tableau que va faire l'auteur de la *Vie contemplative*.

2. — *L'excès du vin rend les uns furieux; ils se battent et s'entre-dévorent.*

Ils s'entremangent le nez, les oreilles, les doigts. Cette description paraît à M. Lucius tout à fait absurde, si l'auteur n'est pas un chrétien qui aura voulu renvoyer aux païens, par ces inventions, le reproche de faire des repas de Thyeste. Il n'est pas nécessaire de discuter cette hypothèse. Philon va donner, ici comme ailleurs, le meilleur commentaire de notre traité.

Dans la partie du commentaire allégorique intitulée *Noé plante la vigne* (§ 39), les convives, rendus furieux par l'excès du vin, s'entremangent aussi les oreilles, le nez et les doigts. Là aussi, ces combats sont raillés comme une contrefaçon des jeux gymniques qui, là aussi, est caractérisée par la métaphore de la fausse monnaie. On comparera les deux textes. Le témoignage de Philon est confirmé par celui d'Athénée, qui dit que les banquets des Alexandrins sont de vraies batailles (X, 17). C'est surtout dans leurs repas de corps, dont les membres, comme nous l'a rapporté Philon, étaient si nombreux, où il paraît y avoir eu encore plus à boire qu'à manger, où enfin l'ivresse, toujours d'après Philon, était si grossière et si violente, que de tels désordres devaient se produire. En général, pour qu'on pût dîner en paix entre collègues, il fallait que la police du festin fût sévèrement exercée, comme le dit M. Boissier, en citant les amendes portées par le règlement du collège de Lanuvium contre ceux qui troubleraient l'ordre de telle ou telle manière. (*Ibid.*, p. 283.) L'arbitre, dont parle notre auteur, et qui sépare les combattants, est sans doute le président du repas, choisi chaque fois. (*Ibid.*, p. 284.)

3. — *Les autres, qui paraissent plus sages, sont endormis. Le seul sens qui leur reste, c'est le goût.*

Dans la description analogue du traité de l'*Ivresse*, § 53, on lit βαθεῖ ὑπνωάμαστθῶσιν, à rapprocher de ὕπνῳ βαθεῖ πιέζονται, dans notre texte. Il y est aussi question du vomissement, qu'on retrouve dans

notre texte, si l'on adopte la variante ἀνερευγόμενου. Sur l'ivresse, qui prive du sens de la vue et de l'ouïe, par lesquels s'exerce l'intelligence, on peut voir le même traité, §§ 38 et 39. Pour le seul sens qui reste, le plus servile de tous, le goût (αἴσθησιν, τὴν ἀνθραποδωδεστάτην, γεῦσιν), le commentaire est donné par le traité des *victimes* § 3, dans un passage dont j'ai déjà tiré que le pain suffit au sage. « Les ragoûts et les friandises, y est-il dit, ensorcellent le plus servile des sens, le goût (ἀνθραποδωδεστάτην τῶν αἰσθήσεων, γεῦσιν) qui prête son ministère non à ce qu'on pourrait voir ou entendre de beau, mais à la convoitise du misérable estomac.

4. — *Quelques-uns, avant de se plonger entièrement dans l'ivresse, règlent d'avance ce qu'il y aura à boire le lendemain.*

L'auteur eût peut-être hésité, s'il avait été chrétien, à employer le mot βαπτισθῆναι, dans le sens d'être plongé dans l'ivresse. L'expression métaphorique ἀκροθώρακες « quand ils n'en ont que jusqu'à la poitrine », se retrouve dans la description analogue déjà citée du traité de l'*Ivresse* (§ 53). Puisqu'on s'occupe de la boisson du lendemain, ces banquets avaient lieu plusieurs jours de suite, ou même tous les jours. Le traité *contre Flaccus* nous a déjà montré ces sociétés *toujours* à festiner ; le traité *contre l'Ivresse*, § 3, dit plus explicitement encore que cela avait lieu même tous les jours (καὶ καθ' ἑκάστην ἡμέραν) dans un passage où l'expression συμβολὰς εἰσφέροντας montre bien qu'il s'agit aussi de ces sociétés. — Enfin, l'expression οἶδα δέ τινας, par laquelle notre auteur a introduit ce dernier trait de sa description, est conforme aux habitudes de Philon, qui aime à raconter ce qu'il a appris de particulier, ou ce qu'il a vu. La tournure elle-même se retrouve au troisième livre des *Allégories*, § 51, encore à propos de l'intempérance (οἶδα οὖν πολλούς). Je crois qu'il y en a d'autres exemples, quoique je n'aie que celui-ci sous la main.

5. — *Ils vivent ainsi sans maison ni foyer ; ennemis de leurs parents, de leurs femmes et de leurs enfants, ennemis de leur patrie, ennemis d'eux-mêmes, car une vie de plaisir et de dérèglement est un fléau pour tous.*

L'auteur, en terminant ainsi, veut mettre de son côté les amis de la tranquillité publique et spécialement les familles. Je ne sais

si Philon pensait aussi aux membres des collèges quand il flétrissait les égoïstes « qui ne vivent que pour eux-mêmes, qui ne se soucient ni de leur père, ni de leur mère, ni de leur femme, ni de leur patrie, ni du genre humain », etc. (comm. all. *Dieu est immuable*, § 4). Quant au trait final de notre énumération, « ennemis d'eux-mêmes », il a son commentaire dans le passage du traité de l'*Ivresse* sur les cotisations funestes (§ 6) : « Il faut voir ceux qui se livrent ainsi à l'ivresse perdre leur fortune, leur corps, leur âme. Car ces cotisations diminuent leurs biens, la bonne chère amollit leurs corps et en détruit les forces, la quantité démesurée de nourriture engloutit leurs âmes comme dans un tourbillon. »

b. — LES REPAS OÙ L'ON IMITE LE LUXE ROMAIN

Après l'ivresse grossière, l'étalage du luxe ; après les membres des associations, les gens du monde. Nous montons d'un degré. L'auteur remarque d'abord que ce luxe est imité de celui des Romains. « Le temps du plus grand luxe à Rome s'étend de Lucullus à Néron, dit M. Duruy. De Lucullus à Néron, l'or de la conquête reste dans un petit nombre de mains, ce qui permet toutes les folies. Le luxe de la table, dit Tacite, se soutint avec fureur pendant cent ans, depuis la bataille d'Actium jusqu'à la guerre qui mit Galba en possession de l'empire. » (*Histoire des Romains*, première édition, t. V, pp. 310, 313, 318.) Dans les provinces, c'est probablement après la misère des guerres civiles, lorsqu'on eut commencé à jouir de la paix sous des gouverneurs dont la cupidité, surveillée par Auguste, le fut encore plus par Tibère, que « les Grecs et les Barbares » se mirent à imiter la magnificence des Romains. J'aurais cru inutile d'ajouter que cela dut avoir lieu très vite, surtout dans la province d'Égypte, dont Strabon, qui l'avait visitée une dizaine d'années après la bataille d'Actium (II, 5, 12), admire la prospérité nouvelle (XVII, 1, 13), et chez les commerçants de cettte ville d'Alexandrie, où le luxe de la table est, comme nous allons le voir, signalé souvent par Philon. Mais M. Lucius veut que ce luxe ait mis plus d'un siècle et demi à se propager. Nous retrouverons tout à l'heure le fait principal sur lequel il croit pouvoir s'appuyer pour ce qui se passa à Alexandrie.

L'auteur de la *Vie contemplative* commence par les lits avec leurs tapis. On en trouvera une description à peu près semblable dans le passage sur les gouverneurs qui se mettent au régime des

pauvres. (On peut voir encore les *Songes*, II, § 8. On comparera les ressemblances frappantes des textes. Je me contente d'ajouter, pour l'expression τιμαλφεστέρας ὕλης de notre traité, que dans le second livre de la *Monarchie*, § 5, on lit à propos du costume du grand prêtre, que les émeraudes en sont τῆς τιμαλφεστάτης ὕλης).

Suivent les coupes. Parmi elles, les thériclées. D'après M. Lucius, l'usage n'en serait devenu commun qu'au temps de Clément d'Alexandrie, c'est-à-dire au commencement du IIIe siècle. Mais d'abord, où serait la montre du luxe, si du temps de Philon elles eussent été d'un commun usage ? Ensuite Clément, dans le passage visé (*Pédagogue*, II, 3), ne dit rien de tel, mais seulement qu'il faut renoncer aux coupes d'or et d'argent, thériclées ou autres. Ce qui caractérisait les thériclées, c'était leur grande capacité, autant que leur forme. Elles étaient, d'ailleurs, indifféremment d'argile ou de métal ; au temps de Philon, on les connaissait déjà depuis des siècles. Evidemment, celles d'argile n'avaient rien de rare, mais un grand vase d'or sera toujours un luxe, surtout s'il est enrichi de ciselures dues à des artistes de talent, comme les thériclées dont parle ici Philon. Athénée, d'où j'ai tiré la plupart des détails qui précèdent (V, 28 et XI, 41-44) eût été ici plus utile à consulter que Clément, qui ne nous fait aucunement soupçonner un progrès du luxe au commencement du IIIe siècle. Plus utile encore eût été le rapprochement avec la description déjà citée de l'ivresse, dans le livre du même nom, § 53, qui nous explique pourquoi l'énumération de notre passage finit par les thériclées, en montrant les buveurs commençant par de petites coupes et continuant par de plus grandes, jusqu'à vider des cratères. La capacité des thériclées est donc visée par l'auteur de la *Vie Contemplative*, autant que leur prix. (Les *Songes*, II, 9, signalent aussi la quantité de coupes d'or et d'argent.)

Je laisse de côté la toilette des beaux esclaves et tout ce qui ne me fournit aucun rapprochement caractéristique. — Le convive, plein jusqu'à la gorge, qui allonge circulairement le cou vers les plats pour les mieux voir et les mieux sentir, est déjà esquissé dans le traité de la *Création du monde*, § 56. — L'idée générale du morceau, le luxe pour l'étalage, se retrouve ailleurs dans Philon, avec le terme ἐπίδειξις. (Ainsi, *Lois spéciales*, II, 5 ; *contre Caius*, 2 ; voir aussi le grand développement, *Songes*, II, 6-9, sur le luxe et la vaine gloire.)

c. LES DEUX BANQUETS GRECS LES PLUS VANTÉS

Aux Romains, le luxe ; les Grecs avaient la grâce et une simplicité de bon goût. En condamnant tous leurs banquets dans les deux d'entre eux qui étaient le plus célèbres, ceux de Xénophon et de Platon, l'auteur rabaissera du même coup leurs philosophes. Xénophon et Platon, ainsi que Socrate avec eux, deviendront le plus haut marchepied de ses thérapeutes.

L'auteur est injuste pour les banquets de Xénophon et de Platon. Il y critique avec passion ce qui donne prise en taisant le reste.

Nous l'avons déjà vu traiter durement Anaxagore et Démocrite. Nous avons alors rappelé qu'il écrivait en apologète et montré que Philon prend aussi plaisir à diminuer les philosophes au profit de Moïse. De même, tout admirateur qu'il soit de la civilisation grecque, et quoiqu'il parle souvent des spectacles de toute sorte auxquels il aime à assister, il n'en fait pas moins dans les *Récompenses et les peines* (§ 9, comparer dans le Commentaire allégorique, l'*Agriculture*, § 25) une véritable caricature des combats gymniques parce que les Grecs les appelaient *sacrés* et il considère les coups que s'y portent les athlètes comme des brutalités vulgaires que la loi punirait si elles se passaient ailleurs. De même, cet admirateur des poètes, qui les regarde comme les premiers éducateurs de l'esprit, comme indispensables à qui veut plus tard devenir philosophe, les flétrit dans le premier livre de la monarchie (§ 3) en qualité d'inventeurs de la mythologie et de séducteurs de la foule.

Je ne m'étonne donc pas que dans la chaleur de la lutte contre les sophistes, toujours préoccupé de leur influence sur une certaine partie de la jeunesse israélite, quoiqu'il affecte ici de la sécurité, il ait critiqué même ce Platon auquel il devait tant, qu'il loue souvent ailleurs, mais dont il avait déjà, comme nous l'avons vu, rabaissé deux fois la République. Après la République, le Banquet. Il faut ajouter que dans le Banquet, le vice grec, si odieux aux Juifs, avait une place sans être formellement désapprouvé et que Philon, qui le flétrit plus d'une fois, pouvait en craindre la contagion pour ses jeunes compatriotes qui voyaient qu'il en était question sans horreur dans les livres du plus grand des philosophes.

Pour les rapprochements de détail nous avons d'abord, précisément au sujet du vice grec, la comparaison avec le semeur qui

jette inutilement son grain sur des pierres. (Elle se retrouve dans les *Lois spéciales*, III, § 7.) — Les fables qui séduisent les oreilles (Εὐπαράγωγα.. δυνάμενα... τὰ ὦτα δελεάζειν) sont aussi dans le premier livre de la *Monarchie*, § 3 (πρὸς δὲ τὸ εὐπαράγωγον... ὄψιν καὶ ἀκοὴν δελεάσαντες). — Le pléonasme ἐκ πολλοῦ τοῦ περίοντος se lit aussi dans l'*Agriculture*, § 25. — L'auteur appelle les disciples de Moïse Μωσέως γνώριμοι. Cette expression est familière à Philon. D'après M. Nicolas le nom de Moïse serait toujours accompagné dans notre traité du qualificatif : *le prophète*, contrairement aux habitudes de Philon. Notre traité le nomme trois fois : ici purement et simplement, les deux autres fois en effet avec ce qualificatif, très propre à le caractériser aux yeux des Grecs. Mais je lis dans Philon, *de l'Humanité*, § 15, ὁ ἱερώτατος προφήτης, et dans les *Songes* II, § 28, ὁ ἀρχιπροφήτης Μωϋσῆς. Je crois qu'on trouverait d'autres exemples.

d. — LES BANQUETS DE THÉRAPEUTES. LE TEMPS. LES PRÉLIMINAIRES.

1. — *Premièrement ils se réunissent au bout de sept semaines.*

Le texte dit δι' ἑπτὰ ἑβδομάδων, ce qui signifie : chaque fois que sept semaines se sont écoulées, chaque cinquantième jour, comme plus haut nous avons vu δι' ἓξ ἡμερῶν signifier chaque septième jour. Cela faisait *sept* banquets par an (avec un reste de quelques jours). Le nombre annuel des repas de corps variait suivant les collèges. Les associations que flétrit Philon (et d'autres encore, voir Boissier, *Religion romaine*, II, 291) se réunissaient tous les jours pour dîner ; (celle de Lanuvium seulement six fois par an, *ibid.*, p. 283), une de moins que nos thérapeutes).

2. — *Car ils vénèrent non seulement le nombre sept, mais aussi son carré, le sachant pur et toujours vierge.*

Notre auteur donne aux nombres une importance philosophique, comme les pythagoriciens. Chez eux le nombre sept exprimait la santé, la lumière et la raison. (Chaignet, *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, t. II, p. 121.) Il était encore le moment favorable (*ibid*) et « le nombre vierge puisqu'il n'engendre aucun des nombres contenus dans la décade et qu'il n'est engendré par aucun d'eux. » (*Ibid.*, p. 118.) Les Juifs philosophes ne pouvaient manquer de profiter des rapports qui leur étaient offerts par le pythagorisme entre

leur jour sacré d'un côté, et la santé, la lumière, la raison, le moment favorable, de l'autre. Pour Philon le saint et pur septième jour, étant vierge (*Création du monde* §. 33 ; *Dix commandements*, § 21 ; *le Septième jour* ; § 6. — Pour la forme ἀειπάρθενον voir dans le comm. all. *Qui est héritier*, § 35) et sans mouvement puisqu'il n'engendre ni n'est engendré, est l'image du dieu immuable. (*Création*, § 33.) C'est sans doute aussi à cause de cette raison qu'il est le symbole de l'activité toute spirituelle de Dieu (*Allégories* I, §§ 2 et 3) et qu'en conséquence il est consacré à l'activité spirituelle de l'âme. De lui participe ce qu'il y a de meilleur dans le monde sensible. C'est par lui, c'est à sa lumière que ce monde a pris sa perfection. Aussi peut-on l'appeler le jour de naissance du monde. (Voir pour tout cela *le Septième jour*, § 6.) C'est par lui qu'on voit le Créateur et le Père de l'univers. (*Création*, § 21.) Le vieil Aristobule dont le commentaire sur le Pentateuque nous a paru pouvoir s'identifier avec un des commentaires allégoriques possédés par les thérapeutes, avait déjà dit dans une des parties de son ouvrage qui nous sont parvenues que le septième jour représente la sagesse à la lumière de laquelle on voit tout. (Dans Eusèbe, *Préparation évangélique* XIII, 12.) Ici comme dans ce qui nous reste de lui, ses idées concordent avec celles de Philon. (Voir sur Aristobule Gfrœrer, *Philon, et la théosophie alexandrine* II, 71 ss.)

Tout ce qui précède donne à penser que pour les thérapeutes la célébration du septième jour signifiait leur union par l'activité spirituelle (contemplative pour parler comme Aristote) à l'activité spirituelle de l'Etre immuable, et qu'en même temps, ces citoyens du monde célébraient alors son jour de naissance, vivant déjà par la lumière de la sagesse dans le monde idéal dont le nombre sept, qui communique au monde sensible ce qu'il a de meilleur, représentait une partie excellente.

Le nom d'Aristobule qui s'est pour la seconde fois présenté à nous et qui est inséparablement associé au grand mouvement missionnaire des Juifs sous les Ptolémées, contribue à nous faire penser que le collège des thérapeutes du lac Maria s'est formé pendant ce mouvement, et qu'il était composé en bonne partie de ces prosélytes vers lesquels notre attention a été déjà attirée. Voilà sans doute pourquoi l'auteur de *la Vie contemplative* avait pu dire que cet établissement, aux portes d'Alexandrie, était comme la patrie des thérapeutes.

J'ai dû commencer par expliquer les causes de la vénération des thérapeutes pour le nombre sept, mais c'est de son carré qu'il s'agit puisqu'ils se réunissent chaque fois que sept semaines se sont écoulées. Ils le font, dit l'auteur, parce qu'ils vénèrent aussi son carré, le sachant pur et toujours vierge, c'est-à-dire le sachant doué des mêmes propriétés que sa racine. En effet le carré fait encore partie du monde idéal, tandis qu'avec le cube et ses trois dimensions nous descendons dans le monde sensible. (*Création du monde*, §§ 10, 30 etc.) Nous allons d'ailleurs avoir tout de suite une autre raison de la vénération que mérite ce carré.

3. — *Il tombe la veille d'une très grande fête qui est du domaine du nombre cinquante.*

Pour mieux préciser l'idée, il faudrait qu'on pût dire la *pentécontade*, comme on dit la monade et la décade. Il y a ici une allusion évidente à la Pentecôte. La valeur du carré de sept se manifeste donc encore en ce qu'il tombe la veille de la Pentecôte. Cela était clair pour les Grecs d'Alexandrie qui devaient connaître les grandes fêtes des Juifs. Philon rappelle la même idée en l'introduisant par une phrase de même tournure quoique de sens un peu différent. La fête de la gerbe, dit-il, précède une plus grande fête (πρόεορτιός ἐστιν ἑορτῆς μείζονος. Et la *vie contemplative*, ἔστι δὲ προεόρτιος μεγίστης ἑορτῆς), car c'est à partir de ce jour qu'on compte le cinquantième (πεντηκοστή, la Pentecôte), la monade mettant le sceau au nombre sacré de sept hebdomades. (*Le Septième jour*, § 21. De même les *dix commandements*, § 30.)

Ainsi les thérapeutes dînent ensemble tous les cinquante jours, sept fois par an, et un des motifs de leur décision c'est que le carré de sept, qui tombe la veille de leurs banquets, tombe aussi la veille d'une très grande fête juive. Leurs banquets que je mets au pluriel, parce qu'il en est question au pluriel dans notre traité, réuniront d'ailleurs dans la physionomie qui leur est propre, les principaux traits de la Pâque avec ceux de la Pentecôte. On me pardonnera maintenant de ne pas énumérer les erreurs qu'a fait naître ici une imparfaite intelligence du texte.

4. — *Le nombre cinquante est le plus saint et le plus naturel des nombres à cause des carrés du triangle rectangle principe de la naissance et de la composition de l'univers.*

Les thérapeutes, citoyens du monde, en célébraient donc encore

la formation, leurs jours de banquet, comme ils le faisaient déjà chaque septième jour.

On sait que pour l'auteur du Timée les éléments du monde sont triangulaires. D'après Philon (*création*, § 32) le triangle rectangle est le principe des formes et des qualités et par conséquent, comme le dit notre traité, celui de la composition de l'univers.

De plus, toujours dans le même passage, ce triangle a pour côtés 3, 4 et 5 (puisque ces nombres sont les premiers nombres entiers qui satisfassent au théorème du carré de l'hypoténuse, le carré de 5 étant égal à la somme des carrés de 3 et de 4). Or, la somme des carrés de 3, 4 et 5, n'est autre que 50, et voilà comment le traité de *la Création du monde* explique encore une fois celui de la *Vie contemplative*.

On verra plus loin, que les thérapeutes célébraient dans leurs banquets non seulement la formation de l'univers, mais leur propre affranchissement. Ils le faisaient en chantant la sortie d'Égypte, comme dans une sorte de Pâque : mais ils en avaient aussi le symbole dans le nombre cinquante qui représente pour Philon la liberté (*sacrifices d'Abel et de Caïn*, § 37; *le pire aime à s'en prendre au meilleur*, § 19; *changement des noms*, § 40). M. Lucius le remarque avec raison en citant ces deux derniers passages : j'ajoute que l'idée du monde et celle de la libération étaient connexes pour les thérapeutes, le monde étant partout à leurs yeux (excepté dans la région terrestre à laquelle ils étaient morts), le séjour de la liberté.

Nous connaissions déjà avec certitude les thérapeutes comme philosophes, poètes et musiciens. Un mot du texte, au commencement du traité, nous autorise à croire qu'ils exerçaient avec la médecine des âmes celle des corps. Leur souci des carrés du triangle rectangle signale encore comme plus ou moins géomètres ces hommes « bien nés et polis » (§ 9), en qui l'on ne voit guère que des extatiques, à cause de ce malheureux mot de *vie contemplative*. Un extrême repousse vers l'autre, car sans méconnaitre leurs singularités, ni leur enthousiasme, je serais tenté de croire qu'ils ont voulu former une sorte de Musée juif, qu'à leurs yeux leur collège s'opposait à la syssitie païenne du Musée d'Alexandrie.

5. — *Ils se réunissent en vêtements blancs; se rangent debout devant les lits au signal d'un des éphémereutes; prient en levant*

au ciel des mains pures de tout ce qui se rapporte à la vie matérielle : puis les anciens prennent place par rang d'admission, car ils appellent anciens non ceux qui ont beaucoup d'années, mais ceux qui se sont adonnés de bonne heure à la vie contemplative.

Leur âme est pure comme leurs habits (comparer *ceux qui sacrifient*, § 3). — Les éphémereutes nous rappellent encore le temple dont les prêtres officiaient à tour de rôle, chacun un certain nombre de jours : d'après saint Luc (I, 5), la durée de leur service s'appelait ἐφημερία. Ce mot ne déroutait pas d'ailleurs le lecteur grec, surtout celui d'Alexandrie. Dans la curieuse requête du macédonien Ptolémée molesté par les balayeurs et les boulangers du temple de Sérapis, ceux-ci sont appelés οἱ νῦν ἐφημερεύοντες (rapprochement signalé dans l'édition moderne du dictionnaire de Henri Estienne). — Les mains des thérapeutes sont pures de tout ce qui se rapporte aux besoins de la vie matérielle : de même les prêtres vivent de prémices pour n'avoir à s'occuper que de leurs saintes fonctions (*Des Privilèges des prêtres*, § 1 : τοῦ περὶ μόνα πραγματεύεσθαι δὴ τὰ περὶ τὰς ἁγιστείας et on lit souvent dans Philon que le sage est le vrai prêtre.)

Ce qui est dit des anciens est clair, et n'a rien de commun avec les presbytres ou prêtres chrétiens. Le meilleur commentaire en sera la dernière page de l'*Abraham*. « Ce n'est pas la longueur de temps, mais une vie louable qui fait le véritable ancien (πρεσβύτερος). Ceux qui ont usé de nombreuses années dans la vie avec le corps, sans vertu, il faut dire d'eux qu'ils traînent une longue enfance, ignorant entièrement les connaissances qui conviennent aux cheveux blancs ; mais ceux qui s'attachent avec ardeur à la prudence et à la sagesse, à la foi en Dieu, on dira d'eux avec raison qu'ils sont anciens. Qu'on appelle donc ancien le sage, quant à l'insensé qu'on l'appelle jeune (νεώτερος). » La comparaison avec l'enfant existe aussi dans notre passage (voir encore dans le comm. all. *Noé revient à la raison*, § 2, etc.) — L'attention à classer les membres se retrouve dans les collèges romains (voir Boissier, *ibid.*, p. 263) et peut-être dans les autres.

6. — *Les femmes prennent part au banquet. La plupart d'entre elles sont des vierges âgées, qui ont conservé leur pureté volontairement et non par force comme quelques prêtresses grecques.*

C'est par amour pour la sagesse, ajoute notre auteur, qu'elles

ont dédaigné les plaisirs du corps. Ceux-ci, nous le savons, sont pour Philon des ennemis dont il faut délivrer l'âme autant que possible, pour qu'elle soit capable de participer à la sagesse. De plus, l'idée que les plaisirs des sens en eux-mêmes rendent le corps impur, n'est pas étrangère à Philon, qui en trouvait au moins l'origine dans les prescriptions cérémonielles de la loi. Il la met en relief à propos de Moïse, le grand modèle des thérapeutes et des thérapeutrides. Le passage que nous avons déjà cité sur son jeûne et la nourriture spirituelle qui le rendit plus fort et plus beau est ainsi introduit : « Il lui fallait auparavant (avant de donner les lois relatives au service divin) purifier (καθαρεῦσαι) son corps comme son âme, en évitant le contact avec toute espèce de passion : il devait le purifier (ἁγνεῦσαι, comparer *Vie Contemplative* ἁγνείαν) de tout ce qui appartient à la nature mortelle, la nourriture, la boisson et le commerce avec les femmes. Ce commerce il le dédaignait depuis longtemps, et à peu près depuis le moment où il avait commencé pour la première fois à prophétiser et à être rempli de l'esprit de Dieu, jugeant convenable de se tenir toujours prêt à recevoir ses oracles. » C'est aussi pour se tenir toujours prêtes à les recevoir que les thérapeutrides, entrées de bonne heure dans la société, étaient restées vierges. D'après la fin de notre traité, elles se seraient mises particulièrement sous le patronage de la sœur de Moïse, la prophétesse Marie que l'Écriture ne présente jamais comme mariée, et qui symbolise la sensation purifiée (αἴσθησις κεκαθαρμένη) dans un passage sur lequel nous aurons à revenir (*Agriculture*, § 17).

7. — *L'âme de ces vierges, fécondée par la semence intelligible du Père, enfante une progéniture immortelle.*

Cette progéniture est la vertu qui résulte de l'union de l'âme avec Dieu et qui est due à Dieu, non à l'homme. Après la conversion, l'âme, dit Philon (dans le traité des *Malédictions* qui fait suite à celui des *Récompenses et des peines*, § 7) « devient une vierge sainte et ayant reçu la semence divine, elle enfante la vertu. » (Voir aussi *Lois spéciales*, II, § 7.) Mais c'est surtout dans le commentaire allégorique que cette image revient à satiété. Des femmes de l'Écriture y symbolisent l'âme et la vertu humaine, stériles d'elles-mêmes, mais que Dieu féconde et qui reconnaissent que c'est de lui et non de leurs propres efforts qu'elles tiennent ce

qu'elles sont. Ainsi Thamar, Sara, Séphora, Anne. Je ne citerai qu'un passage sur Sara, dont Dieu ouvre le sein toujours vierge. (*De l'Union*, etc., § 2.)

8. — *Les hommes et les femmes ne prennent pas place sur les mêmes lits ; les uns sont à droite, les autres à gauche.*

e. — SIMPLICITÉ ET SOBRIÉTÉ DU BANQUET

Les thérapeutes ont pris place, mais on n'a pas encore servi. L'auteur profite de ce moment pour suspendre sa narration et faire remarquer d'abord la simplicité de leur banquet, par opposition à ceux où l'on imite le luxe romain, puis, si je puis m'exprimer ainsi, sa sobriété par opposition à l'ivresse des repas de corps.

Des lits de bois, des tapis de papyrus ; pour le service, des jeunes gens libres. Pas de vin [*pas de mets sanglants ; du pain et du sel avec de l'hysope*].

Les lits, les tapis, puis les serviteurs ; on a reconnu l'ordre du passage sur les banquets où s'étale le luxe romain. L'auteur dit pourquoi les thérapeutes ne se font pas servir par des esclaves ; c'est parce que l'esclavage est pour eux un état contre nature. (Comparer le *septième jour*, § 7, en mettant en regard les deux textes ; voir aussi § 10 et *Lois spéciales*, III, § 25. Dans la *Liberté du sage*, le même sentiment se manifeste avec force et à plusieurs reprises, et il y est dit des esséniens qu'ils n'ont pas d'esclaves.)

Pour le service, on choisit d'après leur mérite des jeunes gens de l'association qui tendent à la vertu parfaite. Plus haut, à propos de la distinction entre anciens et jeunes, il a été question de membres qui, dès le premier âge, avaient grandi dans l'exercice de la philosophie contemplative ; les thérapeutrides vierges ont dû aussi entrer dans l'association de très bonne heure. Tout cela joint à la médecine spirituelle que les thérapeutes font profession d'exercer, nous porte à croire qu'ils avaient des disciples, comme les esséniens, et que les jeunes gens qui les servaient n'étaient encore que disciples, mais la réserve que l'auteur s'est imposée sur ce point, peut-être par prudence, ne permet pas de préciser davantage. M. Lucius rapproche cet endroit de l'endroit de la *Liberté du sage* où il est dit que les Athéniens, à la fête des Eumé-

nides, font pétrir les gâteaux, non par des esclaves, mais par des jeunes gens libres choisis avec soin.

Les nôtres considèrent les thérapeutes et les thérapeutrides comme des parents qui leur tiennent de plus près que ceux de leur sang. Philon dit aussi : « N'ayons qu'une seule liaison, une seule tessère d'amitié, plaire à Dieu; tout dire et tout faire pour la piété. Quant à ce qu'on appelle liens de famille formés *par le sang* des ancêtres, quant aux liaisons qui viennent soit du mariage, soit d'autres causes semblables, il faut les rejeter si elles ne tendent pas au même but, l'honneur de Dieu, qui est l'indestructible nœud de toute intime union. » (*Ceux qui sacrifient*, § 11.) Quant aux passages analogues qui se trouvent dans le Commentaire allégorique, ils rempliraient des pages.

J'en sais que cela fait rire, dit notre auteur en achevant ce qui se rapporte à ces jeunes gens; ces rieurs feraient mieux de pleurer sur leur conduite. Philon aussi parle souvent des moqueurs avec amertume. Je ne donnerai que deux exemples. On lit dans le *Joseph*, § 22 : ἴσως μὲν οὖν γελάσονταί τινες et dans les *Victimes*, § 3, οἶδ' ὅτι χλεύην θήσουσι καὶ γέλωτα (comparer la tournure de la *Vie contemplative* οἶδα ὅτι γελάσονταί τινες).

Après le service, la boisson. Pas de vin en ces jours-là ; ce qui signifie et qu'ils pouvaient en boire les autres jours (comme je l'ai déjà remarqué) et, à cause du pluriel, qu'ils avaient plusieurs banquets par an. Suit une phrase par laquelle l'ordre des idées est tout à fait interrompu. Après « pas de vin » etc., nous avons : « La table est pure de mets sanglants : il y a du pain pour nourriture et pour assaisonnement du sel auquel on ajoute quelquefois de l'hysope, comme friandise pour les plus voluptueux. *Car* la droite raison leur commande comme aux prêtres de sacrifier sans boire de vin, le vin étant une drogue qui rend fou. » Deux lignes après, dans le paragraphe suivant, toujours sous l'influence du même ordre d'idées, les convives seront appelés συμπόται et il sera question de boire. Si l'on supprime la phrase malencontreuse, tout redevient clair et nous passons, sans aucun heurt, de la critique du luxe romain à celle de l'ivresse des repas de corps. Au contraire, avec elle, le développement se trouble, on est tout d'un coup arrêté, ce qui est tout à fait contraire, nous le savons assez maintenant, à la manière de notre auteur. De plus cette phrase est inutile, car on dira plus loin ce qu'il y a sur la table et cela sans

parler de la boisson, puisque il en a été question ici. Je ne puis donc considérer cette phrase que comme une glose inutile et maladroite, inspirée par le souvenir du § 4, et qui aura ensuite passé dans le texte. Cette interpolation donnera peut-être à penser que le luxe d'indications dans la citation singulière de l'Iliade pourrait bien ne pas venir aussi de Philon. Dans notre phrase, je sauverais volontiers son commencement : « la table est pure de mets sanglants, » parce qu'il répond à la seconde partie du paragraphe sur le luxe romain. Mais il faudrait alors intercaler ce membre de phrase entre la fin de ce qui se rapporte aux serviteurs libres et le commencement du développement sur le vin. J'hésite à proposer ce déplacement. (Sur l'idée elle-même, on peut rapprocher le dédain de Philon pour les dévorateurs de chair. *Songes*, II, § 7.)

Le vin est appelé dans notre passage ἀφροσύνης φάρμακον. Et dans *Noé plante la vigne*, § 39 φάρμακον μανίας. La droite raison ordonne aux thérapeutes de sacrifier sans boire de vin, comme les prêtres. Nouveau rapport avec le temple. On sait que les prêtres ne buvaient pas de vin pendant leur service et Philon, en donnant l'explication de ce fait (*Monarchie*, II, § 7) emploie la même expression que notre traité : νηφάλια θύειν. Cette expression nous montre en même temps que le banquet des thérapeutes était considéré par eux comme un sacrifice, ainsi d'ailleurs que ceux des esséniens. (Pour ces derniers, voir sur ce point Schürer, *Histoire du peuple juif au temps de Jésus-Christ*, t. II, p. 477.) Quant à la droite raison ὁ ὀρθὸς λόγος, je me contenterai ici de dire que cette expression se retrouve souvent dans Philon (par exemple *Lois spéciales* II, 7).

f. — L'EXERCICE SPIRITUEL.

L'auteur reprend maintenant son récit et par un tour assez vif :

1. — *Les convives sont sur les lits, les serviteurs debout. « Ne va-t-on pas commencer à boire ? » me dira-t-on.*

Les mots συμπόται et πότος continuent à viser ironiquement les repas de corps où le vin était le plat de résistance. L'auteur fait aussi peut-être allusion à l'usage blâmé par Sénèque de boire à jeun, d'être déjà ivre au moment d'attaquer les mets (*Epître* 122). C'est au contraire par un exercice spirituel que les thérapeutes commencent leur repas, comme chaque jour ils nourrissaient l'âme avant le corps.

De même Philon (*Noé plante la vigne*, § 39) oppose à la scène, déjà citée, des gens ivres qui s'entredévorent, la conduite des anciens qui ne buvaient qu'après avoir prié, sacrifié; qu'après avoir lavé leur âme dans le courant des lois et d'une saine instruction.

2. — *Leur exercice se compose d'une instruction allégorique et du chant d'un hymne.*

On donne la solution d'une question. Les mots du texte (ζητεῖ τις... ἐπιλύεται) rappellent toute une série d'écrits de Philon : ζητήματα καὶ λύσεις. — Les auditeurs sont représentés tendant l'oreille, ἀνωρθιακότες. Mangey a montré que cette expression est familière à Philon. — Le sens allégorique de l'Écriture est comparé à l'âme d'un animal dont le sens littéral serait le corps. De même pour Philon, dans le Commentaire allégorique (*Migration d'Abraham*, § 16) le sens littéral est le corps et le sens allégorique l'âme. — Les thérapeutes lisent le sens véritable des Écritures dans le miroir des mots. La comparaison du miroir se trouve plusieurs fois chez Philon. (Je citerai *les dix Commandements*, § 21 fin. Voir aussi dans le Comm. all. *Allégories*, III, § 33 et *Migration d'Abraham*, § 17). — Quant aux hymnes, j'en ai déjà parlé plus haut.

g. — ON SERT.

Après l'exercice spirituel, les jeunes ministres du repas apportent les mets sur un grand plateau, ou, s'il faut prendre à la lettre l'expression de l'auteur, la table elle-même toute servie. M. Lucius qui s'appuie sur la phrase interpolée dont il a été question plus haut et qui ne me parait pas avoir saisi dans ces dernières pages la suite des idées, complique inutilement un récit très clair, en croyant y voir deux repas dont l'un serait l'agape et l'autre la sainte cène.

Sur cette table est la très pure nourriture, du pain levé, assaisonné d'un sel mêlé d'hysope, par respect pour la table sacrée du lieu saint. Car sur cette dernière sont des pains sans levain et du sel sans mélange. En effet, il convenait que ce qu'il y a de plus simple et de plus pur fût réservé à la classe supérieure des offrandes sacrées, comme récompense du ministère, les autres ambitionnant les mêmes choses, mais s'abstenant des pains, afin que ceux qui sont au-dessus d'eux eussent un privilège.

Voilà, et au moment où il devait en être question, les mets des thérapeutes, qui sont précisément ceux des vieillards exceptionnels qui mangeaient seulement le septième jour.

Le pain et le sel mêlé d'hysope composent une nourriture très pure, surtout si on la compare aux mets sanglants des tables païennes ; mais cependant elle est inférieure à celle qui est exposée dans le lieu saint (πρόναος, comme dans *Moïse*, III, § 9) sur une table sacrée (ἱερὰ τράπεζα, comme dans *les Victimes*, § 3). Il s'agit, on le voit, des pains de proposition. (Voir *les Victimes*, *ibid.*) Ils étaient sans levain. Ceux des thérapeutes, comme ceux qu'on offrait à la Pentecôte, sont levés, par conséquent d'une nature moins simple et moins pure, de même qu'une substance étrangère se mêle à leur sel. Cela marque, d'après notre auteur, l'infériorité des thérapeutes sur les prêtres qui mangeaient les pains de proposition dans le lieu saint comme une chose très sainte. (*Lévitique*, XXIV, 9.) Les lecteurs grecs voyaient par là que les thérapeutes étaient bien juifs, et (qu'on me passe l'expression moderne) nullement hérétiques, par conséquent que leur éloge était à sa place dans une apologie des Juifs.

Ai-je besoin, maintenant, de rappeler que Philon lui-même, dans toute son *Explication de la loi*, met en avant le plus grand respect pour le temple et pour les prêtres ? J'ajouterai, sans croire aller trop loin dans l'hypothèse, qu'un sens profond se cache à cet endroit de notre traité sous le sens littéral. Pour Philon, le temple de Jérusalem n'est que l'image du véritable temple qui est le ciel, et dont les prêtres sont les anges. (Ainsi dans *la Monarchie*, II, § 1.) Les thérapeutes ont beau ne vivre que par l'âme, ils ne sont pas encore entièrement débarrassés du corps, passés à l'état d'esprits purs. C'est ce que symboliseraient ici le levain de leur pain et le mélange de leur sel avec l'hysope, celui-ci indiquant la nécessité d'une purification complète. Quant aux prêtres, ce seraient en réalité les anges, supposition fortifiée par l'emploi du mot οἱ κρείττονες pour les désigner qui signifie chez Platon, Plutarque etc., les puissances supérieures, les dieux. (Voir les citations dans H. Estienne).

h. — LA FÊTE DE NUIT.

L'auteur a jugé inutile de nous montrer les thérapeutes dinant. On pouvait se les figurer. Chez les anciens les banquets étaient sou-

vent suivis de chants et de danses. L'auteur avait représenté les batailles qui suivaient ceux des associations païennes. Les thérapeutes, après leur repas, chantent des hymnes, comme on le faisait, par exemple, à la fin du repas pascal (voir *le Septième jour*, § 18, et Mathieu, XXVI, 30), et ils les chantent en formant des évolutions. Celles-ci ont étonné, comme une sorte de ballet grotesque. Il est certain que de nos jours les saints personnages ne dansent pas après diner, mais il faut prendre ici les yeux de l'antiquité.

Les chants sacrés étaient alors accompagnés d'évolutions qui ne faisaient pas rire. Les vieillards de l'*Œdipe-roi* ne paraissaient pas comiques. En Palestine, à la fête des Tabernacles, des hommes pieux et graves dansaient au temple, dans la cour des femmes (citation du Talmud dans Stapfer, *la Palestine*, p. 432), sans doute à l'édification des spectateurs. Philon parle aussi, à propos de chants, d'évolutions dans le culte juif (διεξόδους, *ceux qui sacrifient*, § 3), et cela précisément à un endroit où il s'agit de sages qui servent Dieu sans lui offrir d'autres sacrifices qu'eux-mêmes.

Les thérapeutes en chantant forment d'abord deux chœurs, l'un d'hommes, l'autre de femmes, qui se fondent ensuite en un seul, comme firent, après la sortie de la mer Rouge, les hommes sous la conduite de Moïse, et les femmes sous celle de Marie.

L'allusion à la perdition des Égyptiens dans la mer Rouge et à la délivrance des Israélites n'est pas déplacée dans une apologie. Mais nous avons encore un sens plus profond. La sortie d'Égypte et le passage de la mer Rouge figurent ici, comme on l'a reconnu depuis longtemps, la délivrance des passions. Sans doute aussi l'union des deux chœurs représente la délivrance finale, quand les sexes auront disparu et que thérapeutes et thérapeutrides seront devenus des esprits purs. L'auteur donne une explication à soupçonner en disant que les pensées de l'hymne sont belles. Elle est à peu près entièrement donnée par Philon. (*Agriculture*, §§ 17 et 18; *Songes*, II, §§ 30 et 41, comparer aussi le récit du passage de la mer Rouge et de ce qui suivit, dans *Moïse*, I, § 32.) — Les métaphores de la belle ivresse et de l'agriculture, dans la dernière partie de notre passage, appartiennent au style philonien et rappellent plus particulièrement les traités sur l'aventure de Noé, auxquels nous avons fait plusieurs emprunts.

CONCLUSION

(Θεραπευτῶν μὲν — εὐδαιμονίας. — P. 486, § 11.)

Voilà ce qu'il y avait à dire sur les citoyens du monde qui vivent par l'âme et sont amis de Dieu.

Le dogme stoïcien du sage citoyen du monde est aussi un des dogmes principaux de la théosophie de Philon. — L'expression « vivre par l'âme » se retrouve dans l'*Abraham*, § 41; les *Dix commandements*, § 13; *Moïse*, I, § 6, et probablement encore ailleurs. Le meilleur commentaire en est donné par le traité des *Récompenses et peines*, § 4. Quant au titre d' « amis de Dieu » (que prendront aussi les mystiques du moyen âge, — voir *les amis de Dieu au quatorzième siècle*, par M. A. Jundt), ce titre, dans Philon, d'après un passage de la Genèse, revient par excellence à Abraham. Celui-ci s'étant élevé de la contemplation du monde visible à celle de l'invisible, est par cela même le père des thérapeutes, en même temps que, pour avoir passé le premier de l'erreur à la vérité (*Récompenses et peines*, § 4), pour avoir quitté, avec la religion de ses pères, sa patrie, sa famille, ses amis, il est le vrai patron des prosélytes.

Le traité de la *Vie contemplative* s'explique donc à peu près d'un bout à l'autre par les œuvres de Philon, surtout par l'*Explication de la loi*, mais en partie aussi par le *Commentaire allégorique*. Dans ce dernier ouvrage, Philon, plus mûr, est moins convaincu de la vertu purifiante de la solitude, et il a tout à fait pris son parti de vivre dans la société des hommes. Ce n'est pas qu'il condamne la vie contemplative en elle-même, bien au contraire. Il veut seulement qu'on ne s'y adonne qu'après avoir passé par la vie pratique et rempli ses devoirs sociaux, lorsqu'on est arrivé à la cinquantaine (*les Fugitifs*, § 6). Au point de vue littéraire, la ressemblance de notre traité avec les œuvres de Philon est encore plus frappante que pour les idées. A propos d'un ouvrage où tout se tient, où tout se répond, on a accusé l'auteur du plus grand désordre, quand il n'avait eu que le tort de faire son métier d'écrivain trop uniment, et

D'avoir oublié de faire écrire en bas :
« Le public est prié de ne pas se méprendre. »

Quant au reproche de déclamation, de *pathos*, sans chercher s'il n'aurait pas quelque peu la même origine, surtout sans vouloir discuter des goûts, je me contenterai de rappeler qu'il y a au moins autant de chaleur et de surabondance dans les autres œuvres de Philon. Enfin, la quantité de termes, de tournures, de figures identiques, tout jusqu'aux jeux de mots (dont j'aurais pu citer des exemples) oblige à reconnaitre dans notre traité, soit Philon, soit un disciple complètement pénétré de ses œuvres et de sa manière, un autre lui-même (car il n'y a pas ici trace de procédé littéraire, comme dans le cas de Minucius Felix vis-à-vis de Tertullien). La supposition elle-même d'un disciple, fidèle image du maitre, d'une sorte de double, s'évanouit quand on voit le traité de la *Vie Contemplative* se rattacher à un des ouvrages de Philon, l'*Apologie des Juifs*, et y faire suite de la manière la plus naturelle, on peut même ajouter en faire partie, car, à ce point de vue, tout y devient clair, et le morcellement connu des ouvrages de Philon en plusieurs traités favorise encore cette conclusion. Quant à la période pendant laquelle cette œuvre fut composée, le nombre et la nature des rapports, que le lecteur aura certainement remarqués entre la *Vie Contemplative* et le traité des *Récompenses et des Peines*, invitent à les placer dans un même temps. Cette impression se fortifie si l'on observe qu'ils paraissent avoir été écrits l'un et l'autre avec une irritation particulière contre les païens. L'étude qu'on vient de lire fournirait encore du côté du commentaire allégorique des indications utiles pour la solution du problème chronologique, mais il déborde notre sujet et trouvera naturellement sa place dans un essai sur la chronologie des œuvres et de la vie de Philon, que j'espère pouvoir faire paraitre avant trop longtemps.

Passons à l'existence même des thérapeutes. Si je ne me trompe, elle devient moins invraisemblable quand on s'en tient aux données réelles du texte, et qu'on se replace dans le milieu antique en faisant à l'occasion la part de la tendance des apologètes à tout présenter en beau. Pour nous en tenir aux thérapeutes du lac Maria, les plus étonnants, il n'est pas incroyable que sous les Ptolémées, dans l'effervescence bien attestée du zèle missionnaire des judéo-hellénistes d'Alexandrie, certains juifs et prosélytes d'esprit très cultivé, mal à l'aise dans les deux milieux exclusifs, se soient retirés près de la ville et de ses ressources scientifiques pour philosopher tranquillement, en formant une sorte de collège qui

aurait duré jusqu'au temps de Philon, mais n'aurait peut-être pas longtemps résisté à l'établissement du christianisme en Égypte. Sous beaucoup de rapports, l'institut pythagoricien et la communauté essénienne sont plus bizarres.

Mais, nous dit-on, comment les thérapeutes n'ont-ils été signalés que par un seul écrivain ? Nous serions bien heureux d'avoir, pour telle période de l'histoire des Israélites un témoin unique. Combien de faits, et dont nous ne doutons pas, sont attestés dans l'histoire par un seul témoin ! Puis, qui aurait dû nous parler des thérapeutes ? Pour les païens écrivant hors d'Égypte, les singularités d'une toute petite communauté juive ou d'un collège juif, suivant le point de vue, se perdaient au milieu des bizarreries de toute sorte qu'on reprochait à la masse juive, d'ailleurs si mal connue. Quant aux Grecs d'Alexandrie qui ont polémisé contre les Juifs, leur œuvre a péri. Dans les écrits des Grecs ou des Latins qui nous restent, il n'est jamais question de Philon lui-même, qui a existé cependant et même qui a joué à un certain moment un rôle historique. Pour les écrivains juifs on ne peut opposer que le silence de Josèphe. Mais Josèphe nous fait très peu connaitre le judaïsme alexandrin. Par exemple, il ne dit littéralement qu'un mot des troubles d'Alexandrie qui motivèrent l'envoi des ambassades juive et païenne à Caligula, et qui ont fourni à Philon la matière de plusieurs traités. Josèphe ne nomme pas Flaccus, il ne fait aucune allusion à la conduite, à l'existence de ce gouverneur, que Philon seul a fait connaitre et qu'il a immortalisé. Il ne caractérise qu'en passant Philon lui-même, comme président de l'ambassade juive, seulement à cette occasion, sans dire un mot de ses œuvres, sans laisser soupçonner qu'il ait écrit. Reste comme ayant pu chez les Juifs nous parler des thérapeutes, le seul écrivain alexandrin d'entre eux dont l'œuvre nous soit arrivée. Nous avons exposé son témoignage. Quant aux chrétiens il ne nous est même rien parvenu d'eux sur les commencements de l'Église d'Alexandrie, et sur les rapports qu'ils ont pu avoir dans cette première époque avec le judaïsme alexandrin, jusqu'à Eusèbe qui a embrouillé le premier (et pour longtemps) la question des thérapeutes en les présentant sur le prétendu témoignage de la *Vie Contemplative* elle-même, comme des chrétiens. Son erreur n'a plus aujourd'hui besoin d'être réfutée ; je puis me dispenser de chercher ici pourquoi il l'a commise.

Ainsi le silence d'autres témoins que Philon est plus regrettable que suspect, surtout si l'on compte l'œuvre destructrice des temps pour une des causes de ce silence[1].

Quant aux conséquences à tirer de l'existence des thérapeutes, je n'ai pas à les examiner maintenant. Pour être le moins long possible, j'ai dû aussi m'interdire dans le cours de ce travail les considérations psychologiques ou morales et les rapprochements, même les plus importants, avec le christianisme. Le lecteur aura eu le plaisir de les faire lui-même. On les retrouvera d'ailleurs dans une étude générale sur Philon qui suivra, je l'espère, l'essai sur la chronologie de ses œuvres et de sa vie. J'ai à peine besoin d'ajouter en terminant, que si dans le présent travail j'ai critiqué l'œuvre d'autrui, je suis loin de prétendre avoir évité moi-même toute erreur et que j'accepterai avec reconnaissance toute critique qui, en détruisant telle ou telle de mes assertions, permettra de serrer de plus près la vérité.

L. Massebieau.

1) M. Lucius ne peut assez s'étonner que les thérapeutes aient été si peu connus dans l'antiquité. Il croit que s'ils avaient existé, les touristes n'auraient pas manqué de les visiter, sans doute comme on visite la grande Chartreuse, et de nous les signaler. La secte protestante des Hinschistes, avec sa maison commune, avec ses adhérents du dehors qui versent, si je ne me trompe, leurs salaires à cette maison; avec la *dame élue* qui en est la directrice; avec ses œuvres de bienfaisance et les *rapports* annuels qui les décrivent, demeure, j'en suis persuadé, profondément inconnue, je ne dis pas à M. Lucius qui est théologien, mais aux touristes qui mettent Nîmes sur leur itinéraire pour aller visiter la Maison-Carrée, etc. Pour être connu il ne suffit pas d'être singulier.

LES DÉCOUVERTES EN ITALIE

BULLETIN DE 1886.

Les découvertes enregistrées chaque année par les Écoles archéologiques d'Athènes [1] se produisent sur les points les plus divers de l'ancien monde hellénique ; elles sont à peu près partout d'égale importance. Les fouilles de Délos, d'Éleusis, d'Épidaure ou du Mont Ptoon n'ont pas amené des résultats moins brillants que celles qui se poursuivent aux abords du Parthénon. Il y a quelques années, M. Schliemann, en explorant les ruines de Troie, de Mycènes et de Tirynthe, a livré à la science des trésors qui, pour les savants, sinon pour les artistes, soutiennent aisément la comparaison avec ceux qu'on a tirés, à différentes époques, du sol d'Athènes. Il n'en va pas tout à fait de même en Italie. En parcourant les revues de 1886, pour y chercher le compte rendu des dernières découvertes survenues dans la péninsule, on s'aperçoit qu'en dehors de Rome elles ne présentent pour l'histoire des religions qu'un intérêt médiocre. Cette différence entre les deux pays où s'est développée la civilisation dont nous sommes les héritiers, tient d'abord à des raisons d'ordre historique. En Grèce, par suite de la configuration du territoire, il y a eu partout, et de très bonne heure, un grand nombre de petites républiques, dont chacune vivait de sa vie propre, et avec honneur ; elle avait ses légendes et ses dieux, que des artistes, nés chez elle, représentaient sous des formes exquises, animées par le souffle du génie. Elle avait souvent des oracles et des fêtes, qui attiraient les pèlerins des contrées les plus éloignées, et auxquels des rois envoyaient leurs hommages ; elle avait enfin des archives sacrées, tenues avec un soin rigoureux, comme le sont d'ordinaire celles d'un

1) V. la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XV, (1887), p. 189 et XVI, p. 66.

peuple qui se possède, qui est pénétré de l'importance de ses actes, du sentiment de sa dignité et de l'amour de son indépendance. Au contraire, dès que Rome a commencé à compter en Italie, elle a fait le vide autour d'elle. Ses voisins, éblouis et comme fascinés par sa puissance, ont oublié leurs traditions ; il n'y a qu'à voir combien Virgile a eu de peine à recueillir dans les villes d'Italie des légendes qui leur fussent propres, lorsqu'il a voulu les associer à la gloire qu'il se préparait à répandre sur le nom romain. Nous n'aurions même pas une idée des langues que ces peuples ont parlées jusqu'à la fin des temps antiques, si les inscriptions n'en avaient conservé la trace. De là vient que l'histoire des religions italiques est si peu avancée, relativement à celle des religions de la Grèce ; de là vient que dans leur récolte annuelle les archéologues trouvent si peu d'éléments nouveaux pour nous éclairer sur les cultes de l'Italie primitive. S'il n'en a guère survécu d'autres souvenirs que ceux qui nous ont été transmis par les savants romains, à plus forte raison ne faut-il pas espérer les mieux connaître par des monuments de l'époque, où l'existence des populations italiques s'est complètement absorbée dans celle de Rome. Une fois maîtresse de l'Italie, Rome n'a eu garde d'y raviver l'éclat des cultes locaux ; les érudits, comme Varron, les poètes, comme Virgile, en étudiaient les restes avec d'autant plus de curiosité qu'on les savait plus près de disparaître. Quand vint l'Empire, rien ne pouvait plus être comparé aux temples magnifiques qui se dressaient sur les flancs des sept collines, à la richesse de leur décoration, à la solennité de leurs fêtes, au prestige des grands collèges sacerdotaux qui y présidaient aux cérémonies sacrées. Les cultes italiques, les plus anciens et les plus singuliers, furent abandonnés au peuple des campagnes, et lorsque le christianisme remporta sa victoire définitive, il y avait longtemps qu'ils ne trouvaient plus d'adorateurs que parmi les paysans ; le culte officiel de Rome et d'Auguste avait ouvert la voie aux évêques.

Cependant il ne faudrait pas pousser ces idées à l'extrême et s'imaginer que nos études n'ont aucun secours à attendre des fouilles que les Italiens peuvent entreprendre en dehors de Rome. La Grande-Grèce et la Sicile, qui ont eu, pendant la période de l'indépendance, des villes florissantes, recèlent encore, sans aucun doute, des monuments d'un grand prix. Les peuples de race italiote, comme les Ombriens et les Osques, ne sont pas sans avoir confié, eux aussi, à la pierre ou au bronze quelques actes de leur vie religieuse : n'ou-

blions pas que les tables Eugubines, qui ont exercé pendant plusieurs siècles la sagacité des savants, ont été trouvées dans une toute petite ville de l'Ombrie, à Gubbio. Les musées de la Toscane sont remplis d'inscriptions étrusques, qui réclament un Champollion, et on pourra quand on voudra en accroître encore le nombre par des fouilles méthodiques. L'histoire de la religion romaine proprement dite peut beaucoup profiter elle-même aux recherches que les archéologues entreprendront dans les provinces de l'Italie; Rome n'est pas la seule ville où aient été gravés les documents qui concernent la vie religieuse du peuple romain; des copies en étaient souvent expédiées aux provinciaux qui pouvaient avoir un intérêt à les connaître : c'est une bourgade de la Calabre qui nous a rendu le sénatus-consulte des Bacchanales. Qui sait combien de textes précieux, dont les originaux ont été anéantis à Rome par les invasions, les incendies ou l'ignorance, se cachent encore sous les pauvres demeures de certaines villes déchues ! Enfin Pompéi n'est pas entièrement sortie de ses cendres, Herculanum et Stabies gisent à peu près intactes sous la lave; si l'on juge de ce qui reste à découvrir au pied du Vésuve par les monuments de tout genre qu'on y a déjà exhumés, on doit avouer que l'avenir est plein de promesses.

Mais il est probable que pendant quelques années c'est encore à Rome que les découvertes des archéologues apporteront à l'histoire des religions la plus riche moisson. Rome, devenue la capitale de l'Italie, voit avec orgueil sortir de terre les restes de son antique splendeur. Le gouvernement qui s'y est établi croirait manquer à un devoir s'il n'encourageait les recherches savantes qui avant lui avaient toujours trouvé faveur auprès des papes. De grands travaux d'utilité publique, rendus nécessaires par l'installation du pouvoir nouveau, ont remué profondément plusieurs quartiers de la ville éternelle; on a construit des hôtels pour les diverses administrations de l'État. Avant d'en jeter les fondations, il a fallu porter la pioche dans des terrains qui, depuis l'antiquité, n'avaient plus vu pénétrer si avant la lumière du jour. Jusqu'ici, il ne se passait guère d'année où le Tibre ne débordât dans les rues les plus basses, qui ne sont pas les moins belles, ni les moins fréquentées. Les Italiens n'ont pas voulu supporter plus longtemps l'humiliation que le dieu infligeait périodiquemeut à leur capitale; ils ont enfermé ses eaux jaunâtres entre deux rangées de quais. En creusant la vase de ses

rives, on a retiré des peintures, des médailles, des bas-reliefs, qu'il avait lui-même depuis de longs siècles soustraits aux regards des hommes. Ces changements ne se font pas sans provoquer quelques protestations de la part des artistes ; ils se plaignent qu'on leur gâte la vieille cité et peut-être, à leur point de vue particulier, n'ont-ils pas tort. Mais on s'est arrangé de façon que les archéologues ne puissent s'enrôler parmi les mécontents et même pour qu'ils trouvent leur compte aux travaux de l'édilité. Le mouvement est donné ; il ne s'arrêtera plus avant longtemps. En province, au contraire, si l'on excepte Pompéi, où ont lieu chaque année des fouilles régulières, c'est encore au hasard que sont dues le plus souvent les découvertes d'antiquités. Le ministère de l'instruction publique entretient jusque dans les plus petites villes des agents, chargés de lui signaler jour par jour tous les monuments qui peuvent être exhumés du sol de leur résidence. Il centralise leurs rapports et les imprime dans une publication périodique placée sous le patronage de l'Académie des Lincei [1]. C'est un répertoire précieux, qui permet d'embrasser rapidement l'ensemble des découvertes archéologiques enregistrées en Italie dans l'espace d'une année.

Il est facile de constater, en parcourant le recueil de 1886, que Rome y tient la place d'honneur. Aux causes qui ont déjà été énumérées pour expliquer cette prééminence, il convient d'ajouter que les Écoles étrangères n'ont pas, jusqu'à présent, entrepris beaucoup de fouilles hors de Rome ; elles sont en effet placées dans de tout autres conditions que leurs sœurs d'Athènes : celles-ci opèrent dans des terrains qui n'ont guère été violés depuis l'antiquité et où la récolte est presque assurée d'avance. En Italie, les fouilles sont plus sujettes au hasard : les étrangers préfèrent en général étudier les collections immenses, déjà réunies dans les musées de la péninsule ; ce genre de travaux a l'avantage de ne rien coûter et il n'est pas moins utile. La plupart des monuments antiques qui remplissent les galeries de Rome, de Naples, de Florence et de beaucoup d'autres villes de moindre importance, ont été catalogués et décrits ; mais si on veut les examiner de près avec toute la rigueur des méthodes scientifiques, si on veut surtout les classer par groupes pour les faire servir à l'intelligence des textes anciens et pour en tirer de nouvelles

1) *Notizie degli scavi di antichità* comunicate alla R. Accademia dei Lincei per ordine di S. E. il ministro della pubb. istruzione. Roma, Salviucci, 1886.

lumières sur certains sujets d'histoire ou de littérature, la tâche est encore assez vaste ; les publications de l'École allemande et de l'École française de Rome le prouvent de reste[1].

Cependant des étrangers, plus ou moins initiés à l'histoire et à l'archéologie, se laissent quelquefois tenter par le démon des fouilles ; un site les charme, une ruine attire leur attention ; ils en veulent savoir l'origine, et comme les explications des livres ne suffisent pas à satisfaire leur curiosité, ils consacrent un peu de leur temps et de leur argent à chercher sous terre un supplément d'information. Le gouvernement italien ne décourage pas leur zèle, mais il exige qu'ils lui adressent une demande, en indiquant le terrain dont ils ont fait choix ; ils doivent en outre accepter la surveillance d'un inspecteur. Celui-ci dresse la liste des objets trouvés ; l'État se réserve le droit de préemption ; mais il autorise l'explorateur à les étudier et à les publier avant tout autre.

Quelquefois aussi, une collection formée en Italie est vendue en bloc à un musée étranger, et c'est seulement après avoir pris place dans ses vitrines qu'elle est classée et décrite. Le cas vient de se produire pour une très nombreuse série de terres cuites, originaires de Tarente, qui ont passé à Oxford, au musée Ashmole, et dont M. Arthur Evans a dressé le catalogue[2]. Le gouvernement italien, désireux de développer sa marine, a fait récemment exécuter à Tarente de grands travaux qui doivent mettre le port en état d'abriter une flotte. A cette occasion, on a trouvé des monuments antiques qui ont fait l'objet de plusieurs communications de M. le professeur Viola à l'Académie des Lincei, entre autres un temple dorique, dont la construction paraît remonter au VI[e] siècle avant J.-C. Le diamètre des colonnes, à la base, mesure près de deux mètres. Ce monument contemporain du plus ancien temple de Sélinonte, était probablement consacré à Poseidôn. En remuant le sol de la ville grecque, on a recueilli une quantité considérable de terres cuites ; une partie semblent provenir d'un sanctuaire d'Apollon ; mais la classe la plus nombreuse se compose de figurines représentant les divinités chthoniennes ; elle ne comprend pas moins de vingt mille pièces

1) *Mittheilungen des Kaiserlich deutschen archæologischen Instituts. Roemische Abtheilung*. Rom, Loescher, 1886 ; *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, publiés par l'École française de Rome, Paris, Thorin, 1886 ; *Bibliothèque des Écoles d'Athènes et de Rome*, Paris, Thorin.

2) *The Journal of hellenic studies*, 1886.

qui sont entrées au musée de Naples ; dix mille autres, trouvées au même endroit par des particuliers, ont été vendues à divers musées d'Europe. Le lot d'Oxford était du nombre. Pour expliquer la présence, sur un même point, d'une pareille quantité de terres cuites, on suppose qu'on a rencontré là un de ces amas de débris où les prêtres venaient de temps en temps jeter les ex-voto dont les temples étaient encombrés, afin de faire de la place à d'autres ; ce qui semble le prouver, c'est que la plupart de ces figurines sont en morceaux. M. Evans estime que les plus récentes datent de la première moitié du IIIe siècle avant J.-C. Ce vaste dépôt indique qu'un temple des divinités chthoniennes a dû s'élever dans le voisinage. Perséphonè en avait un autre un peu plus loin, qui lui était consacré à elle seule ; de là vient encore un groupe de terres cuites, dont plusieurs échantillons ont passé à Oxford ; ce sont, en général, des images très archaïques de la divinité du lieu. Elles sont beaucoup mieux conservées que celles du depôt précédent. Quelques-unes représentent des animaux qu'on offrait en sacrifice à Perséphonè, surtout des porcs. Le musée d'Oxford a reçu aussi de Tarente des disques en terre cuite, dont la surface est ornée de sujets figurés en creux ; sur un de ces objets, qui peut servir de type, sont semés les attributs de différentes divinités. Le champ est divisé en quatre compartiments par une croix que forment le foudre de Zeus, le trident de Poseidôn, la torche de Perséphonè et la massue d'Héraklès. Dans le premier compartiment, on voit la lyre d'Apollon, le caducée d'Hermès, et une amphore, attribut d'un des Dioscures ; dans le second, une main ouverte, une colombe et un grain de blé ; le troisième enferme un soc de charrue, un poisson, une épée et une grappe de raisin ; le quatrième, une seconde amphore, un phallus et une tête de femme. Tout autour du disque, court une sorte de cordon, dans lequel on distingue quatre quenouilles garnies de laine, des pièces de monnaie, une tête du soleil radiée, une serpe, un croissant, une échelle, une cigale et des tenailles, sans compter un certain nombre d'objets inexpliqués. Un disque à peu près semblable, trouvé autrefois dans l'Italie méridionale et probablement à Tarente même, avait été classé parmi les amulettes dont les anciens se servaient pour combattre le mauvais œil [1]. Comme il est muni, sur son pourtour, d'une

1) Il est reproduit dans le *Dict. des Ant.*, de Saglio, au mot *Amuletum*, fig. 306.

petite anse perforée, on supposait qu'il avait pu être suspendu dans un temple, comme ex-voto. M. Evans est d'un avis différent. Il pense que les figures gravées sur ces disques n'étaient point destinées à détourner une influence funeste, mais plutôt à fixer sur le possesseur de l'objet la protection des dieux, dont les attributs sont ici réunis ; la main ouverte et élevée est, chez plusieurs peuples, un symbole de prière. Elle ne passait pas, chez les anciens eux-mêmes, pour détourner les maléfices, comme la main fermée et tendue, le pouce en avant. Il est à remarquer en outre que les dieux dont on a choisi les attributs sont précisément ceux qu'on adorait à Tarente. Les tenailles, la quenouille, la grappe de raisin, l'épi de blé, semblent être autant de symboles qui rappellent les industries et les produits d'où Tarente tirait principalement sa richesse. Enfin, la décoration de ces disques a été exécutée en creux et non en relief. De toutes ces raisons, M. Evans conclut qu'ils ont dû servir de moules ; et comme on n'a découvert aucun objet qui porte en relief une empreinte correspondante, ils ont dû être appliqués sur des substances sujettes à périr; enfin ils auraient, selon M. Evans, servi à la fabrication des gâteaux sacrés dans les temples. La division des figures en quatre compartiments, séparés par des rayons et entourés d'un cercle, rappelle certains gâteaux, dits « gâteaux à la roue », qu'on mange aux grandes fêtes chez les peuples slaves, par exemple en Illyrie. La célébration de la Noël, où ils en font surtout usage, est accompagnée d'offrandes symboliques, qui ont pour but d'assurer pour l'année suivante l'abondance de la récolte, la fécondité du bétail, la prospérité de la famille, et en particulier l'accroissement de la population mâle. Plusieurs des figures qu'on observe sur les disques de Tarente peuvent fort bien y avoir été placées sous l'influence d'idées analogues. Les Grecs modernes eux-mêmes mangent le premier samedi de carême, des gâteaux à la roue, qu'ils appellent *kolyva*. Il est probable que c'est chez eux une très vieille coutume d'origine païenne. La critique anglaise, comme on voit, ne pèche pas par défaut d'ingéniosité. M. Evans, fidèle à l'esprit de la nouvelle école qui vient de surgir en Angleterre, fait une large place dans ses interprétations aux traditions populaires. Quels que soient les dangers de sa méthode, elle est excellente pour remuer les idées reçues et forcer les archéologues à sortir de la routine. Chacun des peuples modernes a reçu en partage certaines qualités qui lui sont propres ; il n'est pas superflu de les mettre toutes en commun pour percer les

ténèbres qui nous cachent l'antiquité ; ce serait mal servir la science que de dédaigner aucune de celles qui demandent à s'exercer dans cette tâche délicate.

Un compatriote de M. Evans, M. Savile Lumley, ambassadeur d'Angleterre, a fouillé le temple de Diane, à Némi. Tous les voyageurs qui peuvent faire à Rome un séjour de quelque étendue, ne manquent pas d'aller visiter les lacs d'Albano et de Némi ; c'est une des plus charmantes excursions dont ils puissent emporter le souvenir. Le temple de Diane *Memorensis* fut dans l'antiquité un des sanctuaires les plus vénérés du Latium[1] ; le culte qu'on y célébrait remonte certainement à une époque où la Diane latine n'avait pas encore été identifiée avec l'Artémis grecque. On en attribuait la fondation à un personnage noble d'Aricie, qui vécut dans des temps tout à fait légendaires. Au VIIe siècle avant J.-C., quand Albe la Longue eut été détruite, les petits peuples, qui formaient la confédération latine, choisirent le bois de Némi comme leur sanctuaire commun et en firent de nouveau célébrer solennellement la consécration par leur dictateur. Cet événement, rapporté dans les *Origines* du vieux Caton. montre bien quel rang la Diane Nemorensis tenait dans la religion nationale. Le temple élevé plus tard à cette divinité par les Romains, est décrit dans Strabon, qui en fixe l'emplacement avec une extrême précision. Aussi M. Pietro Rosa, en 1856, a pu, sans beaucoup de peine, en retrouver les restes ; en 1871, on déblaya une autre partie du monument.

Quelque intérêt qu'aient eu pour la science les résultats de ces deux campagnes, on n'exhuma aucune œuvre d'art qui pût être comparée à la Diane de Versailles, autrefois achetée à Némi, dit-on, par Louis XIII. M. Savile Lumley a retiré des ruines du portique qui entoure le temple un hermès double représentant deux divinités des eaux ; elles portent sur les tempes des nageoires de poissons et sur la poitrine des plantes aquatiques ; leur chevelure semble tout imprégnée d'humidité ; ce sont probablement des personnifications des deux lacs d'Albano et de Némi. On a recueilli aux alentours un grand nombre de terres cuites, parmi lesquelles des figurines, jadis offertes comme ex-voto à la divinité du lieu ; elles datent, pour la plupart, du Ier siècle avant notre ère et rappellent des guérisons miraculeuses ; on savait déjà par les auteurs anciens que le sanctuaire de

1) Preller-Jordan, *Roemische Mythologie* (1881), t. I, p. 313.

Némi était l'objet d'une grande dévotion de la part des malades ; les femmes surtout y recouraient volontiers, pour obtenir la protection de Diane Lucine dans leurs couches et dans toute espèce de cas où la médecine était jugée insuffisante. Virgile, qui sûrement l'avait visité, a donné un souvenir dans l'*Enéide* « au riche autel de la compatissante Diane ». La reconnaissance des malades se traduisait en effet par des dons qui avaient quelquefois beaucoup de valeur. Les objets votifs, recueillis par M. Savile Lumley, sont d'un ordre assez modeste ; le type le plus commun parmi les terres cuites est celui d'une femme tenant un nourrisson dans ses bras ; une autre représente une femme vêtue, dont le corps est entièrement ouvert par devant, de façon à montrer les viscères ; c'est sans doute l'offrande de quelque infortunée atteinte d'une affection chronique, qui passait pour avoir été délivrée de ses souffrances par la secourable déesse. Parmi les bronzes, on a accordé une attention spéciale à une statuette d'homme, d'un type idéal, tenant une patère dans une main et une lance dans l'autre. Ce serait, à ce que l'on croit, Virbius, un des plus anciens héros de la religion italique, qui était adoré à Némi, à côté de Diane. Si on pouvait considérer cette attribution comme certaine, la trouvaille aurait son prix ; mais les preuves font absolument défaut. En somme, les nouvelles recherches n'ont amené au jour aucun monument qu'on puisse rattacher avec certitude au culte primitif de la Diane latine. Peut-être dans les temps tout à fait reculés le temple occupait-il un autre emplacement sur les bords du lac.

Il arrive souvent qu'un monument antique soit découvert deux fois. La première, par suite d'un hasard quelconque, on en constate l'existence sous terre ; les seuls témoins dont il ait frappé les yeux sont des indifférents ; ils le laissent en place et comblent la tranchée, ou bien ils l'emploient dans une bâtisse, ou bien encore ils le transportent au plus profond d'une cave. Les années s'écoulent, les générations passent et l'oubli se fait. Survient enfin un archéologue, qui s'aperçoit avec stupéfaction qu'on a dédaigné une pièce de première valeur, et qui répare l'injustice des ignorants. Telle est précisément l'histoire d'une mosaïque, qu'un savant italien, M. Tomassetti, vient de retrouver à Rome, dans une salle basse du palais Colonna. Elle représente le mythe de la naissance de Rome, sujet fréquemment reproduit par les artistes de l'antiquité[1]. Ce curieux monument

1) V. par exemple Preller-Jordan, *Rom. Myth.*, t. II, p. 347, note 3, ou mieux

avait été déterré, il y aura bientôt cinquante ans, sur le territoire de Marino, l'ancienne Castrimoenium; il fut alors transporté au palais Colonna, on lui consacra une dizaine de lignes dans une revue et tout fut dit. Le nom de mosaïque ne lui convient pas exactement; il appartient à ce genre d'ouvrages que les archéologues appellent *opus sectile*; il se compose, non de petits cubes de marbre d'égale grandeur, mais de morceaux inégaux, incrustés dans une plaque de marbre rouge, et dont chacun a été taillé de façon à imiter, à lui seul, un objet entier; tous les voyageurs qui ont été en Italie connaissent cette sorte de mosaïque, ou plutôt de marqueterie qui, aujourd'hui encore, à Florence notamment, occupe d'habiles ouvriers. On en possédait déjà dans les musées des échantillons provenant de l'antiquité, mais en très petit nombre. Le monument de Marino est malheureusement mutilé; la plupart des figures ont disparu, mais les creux où on les avait incrustés n'ont point été altérés dans leurs contours, de sorte que le dessin est parfaitement reconnaissable. Le tableau se divise en deux parties. A droite, l'artiste a représenté la légende des origines de Rome; derrière la louve, allaitant les jumeaux, on voit un autel de forme carrée, orné de moulures; on pourrait penser tout d'abord que c'est l'image de l'autel d'Hercule, de l'*Ara Maxima*, dont Virgile a chanté l'origine fabuleuse, et qu'on voyait de son temps sur le forum boarium, au pied du Palatin. Suivant M. Tomassetti, il faudrait plutôt reconnaître ici l'autel qu'on élevait, en général, avant de fonder une cité; Ovide a décrit tout le cérémonial usité en pareil cas; on commençait par creuser une fosse que l'on appelait *mundus*; on y jetait des grains, puis on la comblait; au-dessus, on plaçait l'autel et on y allumait immédiatement du feu pour un sacrifice. D'après une tradition, conservée aussi par Ovide, Romulus se conforma à ce rite, lorsqu'il fonda la Ville éternelle; ce que les auteurs, en décrivant le Palatin, appellent d'un terme assez obscur pour nous, la *Roma quadrata*, n'était peut-être autre chose que l'emplacement occupé par cet autel, dont on faisait remonter l'origine à Romulus, et qu'on montrait encore aux curieux, dans les premiers siècles de l'ère chrétienne[1]. Aucun monument, jusqu'ici, ne nous en avait donné l'image.

encore Roscher, *Ausführliches Lexikon der Griech. und Roem. Mythologie* au mot *Faustulus* (1886). Leipzig, Teubner.

1) V. Preller-Jordan, t. II, p. 350.

Un peu plus loin que l'autel, apparaît sur notre mosaïque une autre relique des temps primitifs, que les Romains entretenaient avec un soin pieux : c'est le fameux figuier du Palatin, le *ficus Ruminalis* qui passait pour avoir abrité sous son ombre les deux jumeaux et leur sauvage nourrice. Sur les branches de l'arbre, sont perchés deux oiseaux, dont l'un est évidemment le pic, attribut ordinaire du Mars italique ; l'autre, qui figure sur des monuments analogues, doit être la *parra*, attribut de Vesta. Mais quel est l'animal que les Latins appelaient *parra*? Est-ce un vanneau, est-ce une chouette, comme on l'a prétendu? Il semble plutôt, d'après la mosaïque de Marino, que ce soit un oiseau de la famille des vautours. Un troisième oiseau, venant de la droite, passe en volant au-dessus de l'autel et se dirige vers le figuier ; c'est le symbole des heureux auspices sous lesquels est née la puissance romaine. Au pied du figuier se tient le berger Faustulus, vêtu d'une peau de bête et portant sur son bras le bâton pastoral; près de lui paissent un agneau et une brebis; il tourne la tête vers les jumeaux et semble tout entier occupé du prodige qu'il vient d'apercevoir.

La partie gauche du tableau forme avec celle de droite un contraste frappant : sur un piédestal élevé, dominant la scène rustique dont la louve est le centre, apparaît Rome divinisée, la lance au poing, le casque en tête ; elle est assise sur un monceau de boucliers, dans une fière et majestueuse attitude : on dirait qu'elle contemple ces deux enfants nus et abandonnés, qui ont reçu au milieu d'un peuple de bergers un si éclatant témoignage de la protection divine. Les deux parties du tableau se font pendant ; la pensée qui a inspiré l'artiste est exactement celle qu'ont développée à l'envi tous les écrivains du siècle d'Auguste, les Virgile, les Horace, les Properce, les Ovide, les Tite-Live : Rome, arrivée à l'apogée de sa merveilleuse fortune, adorée comme une divinité par tous les peuples du monde, tourne les yeux vers son passé et montre à ses sujets d'où elle est partie, pour mieux leur faire sentir où elle est parvenue. Il y a ici plus qu'une simple coïncidence ; il est évident que les artistes qui travaillaient à Rome sous l'Empire, étaient profondément imbus de la littérature de l'âge classique ; ou, pour mieux dire, les idées répandues par les historiens, et plus encore par les poètes du temps d'Auguste, avaient si bien pénétré la foule, que tous les artistes, même les moins lettrés, leur donnaient un corps sans trop savoir à qui ils les devaient. La mosaïque de Marino daterait, suivant

M. Tomassetti, du IIe siècle de notre ère; ce siècle sert de débarras aux archéologues ; c'est là qu'ils placent les monuments qui ne sont pas absolument laids, quand ils ne savent au juste dans quelle période de l'histoire ancienne il faut les faire entrer. Il n'y a pas de raison pour que la mosaïque de Marino ne soit pas du IIIe siècle ou du Ier ; mais c'est sûrement une œuvre de l'époque impériale; l'idée qu'elle traduit l'indique assez. Elle formait le centre d'un riche pavé, dont on a retrouvé les fragments tout autour. On suppose que cette belle décoration provient d'une villa du territoire de Castrimoenium appartenant à la famille des Valerii Messalæ, qui a donné à Rome tant de magistrats et de lettrés ; le plus connu est le consul de l'an 31 avant Jésus-Christ, le protecteur de Tibulle.

Les revues savantes ont annoncé récemment la mort de M. Jordan, professeur à l'Université de Koenigsberg. Il avait donné une excellente édition, revue et augmentée, de la *Mythologie romaine* de Preller. Il a laissé d'autres travaux, qui font encore plus d'honneur à son talent ; personne en Europe ne connaissait comme lui la topographie de la Rome antique ; il a publié sur cet important sujet trois volumes, qui servent actuellement de point de départ à toutes les recherches que les archéologues entreprennent dans la grande ville. Le premier par ordre de date (1871) contient l'étude des sources; le second (1878) donne une bibliographie critique des travaux antérieurs, à partir de la Renaissance, et décrit l'enceinte, les ponts, les cloaques et les aqueducs; le troisième (1885) passe en revue les monuments du Capitole et du Forum. Il suffit de comparer cet ouvrage à celui que Becker a écrit en 1843 sur le même sujet pour mesurer le chemin que M. Jordan a fait faire à la science. Il avait la mémoire toute pleine des textes qui lui en avaient fourni les éléments ; il ne se remuait pas une pierre à Rome sans qu'il en fût averti et sans qu'il éclairât de ses conseils la direction des fouilles. Peu de temps après la publication de son troisième volume, la découverte de la maison des Vestales lui donna l'occasion de revenir dans une brochure spéciale sur quelques pages où il avait traité de cet édifice [1]. Plus récemment encore, dans un voyage qu'il fit à Rome, il obtint du gouvernement italien l'autorisation de continuer la tranchée aux abords de la maison des Vestales. On déblaya sous

1) *Der Tempel der Vesta und das Haus der Vestalinnen*, Berlin, Weidmann, 1886.

ses yeux l'espace qui la sépare du temple d'Antonin et Faustine ; ces nouvelles recherches amenèrent, comme il l'avait prévu, la découverte de la *Regia*. Les Romains désignaient de ce nom, depuis une très haute antiquité, un édifice où le roi, comme chef suprême du culte officiel, assemblait à certains jours les grands collèges sacerdotaux, en particulier celui des pontifes, et où étaient conservés les objets sacrés confiés spécialement à sa garde. Mais M. Jordan prouve, contrairement à l'opinion reçue, que le roi n'habitait pas là ; la Regia ne figure pas dans la liste des demeures qu'occupèrent successivement les antiques souverains de Rome ; du reste c'était un lieu consacré par la religion, un *fanum*, et par conséquent aucun personnage dans l'État, si illustres que fussent sa naissance et son rang, n'y pouvait avoir son domicile. On assure, il est vrai, que Numa, qui en fut le fondateur, y séjourna quelque temps ; mais il en sortit bientôt après pour aller s'établir sur le Quirinal et nous ne voyons pas que personne après lui y ait jamais installé ses pénates. La Regia comprenait plusieurs salles (*sacraria*), où étaient déposés les objets sacrés que l'on considérait comme les reliques de l'Etat. Dans la salle de Mars on conservait les lances dites *hastæ martiæ*, qui passaient pour s'agiter d'elles-mêmes quand le dieu voulait donner à son peuple quelque avertissement prophétique. La salle d'Ops renfermait les instruments dont le collège des pontifes se servait dans les sacrifices, entre autres le *præfericulum*, vase de bronze très ouvert et sans anses, et la *secespita*, long couteau de fer, dont le manche était rond et fait d'un seul morceau d'ivoire, avec une riche monture d'or et d'argent. Plus loin venaient les archives du collège ; on y pouvait trouver tous les documents qui réglaient le cérémonial, puis les textes relatifs aux sacrifices officiels (*libri, commentarii pontificum*), les *Annales maximi* ou tableaux des événements importants de l'histoire romaine, classés par années, et enfin le calendrier dressé par les soins du grand pontife. Mais le sanctuaire de Mars était la partie la plus importante de l'édifice ; le dieu de la guerre y occupait la place d'honneur ; aux ides d'octobre on célébrait un sacrifice où on lui immolait un cheval ; la queue était suspendue au-dessus du foyer de la Regia afin que le sang dégouttât dans les flammes ; la tête était clouée aux murs. Ce rituel remontait évidemment à une époque où le culte du Mars italique n'avait pas encore été modifié par une influence grecque et où il était dans toute la fraîcheur de ses sauvages origines.

Il faut remarquer que dans cette partie du Forum Mars et Vesta se trouvaient honorés presque côte à côte ; l'association de ces deux vieilles divinités nationales dans un pareil quartier a une signification sur laquelle on ne saurait se méprendre. Après la chute de la monarchie on ne changea point le nom de la Regia ; rien ne montre mieux avec quels ménagements furent établies les institutions républicaines ; l'édifice échut dès lors au grand pontife ; le *rex sacrorum*, qui en théorie avait hérité des attributions sacerdotales de l'ancien roi, mais qui en réalité n'en était que l'ombre, fut logé à l'extrémité supérieure de la Voie Sacrée, où on voyait encore sa maison à la fin de la République; c'était la *domus regis*, qu'il faut soigneusement distinguer de la Regia. Le grand pontife lui-même, comme le montre M. Jordan, ne résida jamais à la Regia, pas plus que les monarques d'autrefois; l'Etat lui assignait dans le voisinage immédiat une maison d'habitation. La Regia ne servait absolument qu'aux réunions du collège qu'il présidait, ou des autres collèges sacerdotaux, qu'il y convoquait pour des séances extraordinaires. Elle fut plusieurs fois la proie des flammes, par exemple en 210 et 148 avant Jésus-Christ. A la suite d'un nouvel incendie, qui eut lieu en 36, Cn. Domitius Calvinus la reconstruisit au même endroit, sous une forme beaucoup plus belle et plus riche. On a prétendu quelquefois qu'en l'an 12 avant notre ère, lorsque Auguste prit pour lui la charge de grand pontife, laissée vacante par la mort de Lépide, la Regia reçut une autre destination, et que les archives furent transportées au Palatin avec le mobilier sacré qu'elle renfermait. C'est là une erreur que M. Jordan a dissipée pour toujours : la Regia n'ayant jamais été la demeure du grand pontife, il n'y avait aucune raison de la désaffecter, lorsque le nouveau chef de la religion, l'empereur, eut choisi le Palatin pour résidence. Il continua à venir à la Regia dans toutes les occasions où l'avaient fait les grands pontifes sous la république. Le monument eut peut-être à souffrir de l'incendie qui dévasta Rome sous Néron, et peut-être aussi de celui de l'an 191. Mais on a la preuve qu'il était encore debout au IIIe siècle de notre ère, et il n'y a même pas lieu de croire qu'il ne subsistait pas au ve, comme la maison des Vestales qui l'avoisinait.

On voit quelles raisons pouvaient pousser un archéologue très familier avec la topographie de la Rome antique, comme l'était M. Jordan, à beaucoup attendre de l'exploration des terrains qui recouvraient la Regia. Il s'agissait de retrouver un édifice qui abrita jadis les plus anciennes archives des Romains, les documents les

plus authentiques de leur histoire, les textes les plus importants de leur littérature sacrée. N'était-il pas permis de croire que quelques débris de ce précieux dépôt subsistaient encore sous les décombres amassés par les siècles? Les espérances des savants paraissaient d'autant mieux fondées qu'on avait déjà à plusieurs reprises tiré de ce coin du Forum des pièces d'archives de première valeur : ce sont les fragments des fastes consulaires, qui figurent aujourd'hui dans le *Corpus* des inscriptions latines ; ils nous ont conservé diverses parties de la liste officielle qui énumérait dans l'ordre chronologique les consuls, les dictateurs, les maitres de cavalerie et les censeurs, qui s'étaient succédé à Rome depuis l'origine, ainsi que les triomphes et les ovations qu'on y avait célébrés. Ces fragments avaient été trouvés entre le temple de Faustine et le temple de Castor, les uns en 1546 et 1547, les autres en 1816, d'autres en 1871, d'autres encore en 1872 et 1878. Ne devait-on pas admettre qu'ils provenaient tous de la Regia? Ce ne sont point des morceaux de plaques, comme il arrive d'ordinaire, mais bien des blocs de marbre, portant l'inscription gravée sur un de leurs côtés. On en conclut nécessairement qu'ils ont dû former la paroi d'un édifice ; nous connaissons plusieurs documents qui ont été ainsi placés pour que le public pût à toute heure en prendre connaissance. Une pareille disposition convenait particulièrement bien à un édifice comme la Regia ; il était naturel de supposer que dans les nouvelles fouilles quelques fragments inédits des fastes consulaires allaient reparaître à la lumière ; on était même en droit de compter encore sur d'autres découvertes. Lorsque Cn. Domitius Calvinus restaura la Regia après l'incendie de l'an 36, il consacra aux travaux, entrepris sous ses auspices, les sommes prélevées sur les Ibères, dont il venait à peine de triompher (*aurum coronarium*). Un auteur nous dit qu'il tira de ces ressources un très beau parti et que la construction nouvelle, par le goût et la richesse de la décoration, fit aisément oublier l'ancienne. Il paraît que Calvinus y rassembla des statues qu'il avait empruntées à César ; lorsque dans la suite César les lui réclama, il se tira d'affaire avec un mot d'esprit; il répondit comme s'il n'avait pas eu assez d'esclaves à sa disposition pour les enlever : « Envoie les prendre. » Et César, craignant de commettre un sacrilège, les laissa consacrer. On a trouvé, il y a déjà longtemps, une base portant une dédicace au nom de Calvinus, qui a été surmontée d'une des œuvres d'art offertes par lui à la Regia. Enfin, Pline l'Ancien mentionne

deux statues de bronze qui se trouvaient devant la porte ; un grand souvenir y était attaché; on racontait qu'elles avaient autrefois appartenu à Alexandre le Grand, qui les faisait porter à sa suite dans ses expéditions pour les placer sous sa tente en guise de piliers. A tant de motifs qui justifiaient la confiance de M. Jordan, il faut ajouter que l'emplacement de la Regia ne pouvait faire pour lui aucun doute. Dion Cassius nous dit qu'elle était contigue à la maison des Vestales et qu'un mur seulement l'en séparait (ὁμότοιχος.) Les fouilles de 1885 avaient mis à nu la maison de Vestales ; il n'y avait plus qu'un pas à faire.

Malheureusement, les résultats sont loin d'avoir été aussi brillants qu'on l'espérait. Les fragments d'inscriptions qui sont sortis de ce terrain mentionnent des titres d'empereurs très mutilés. Aucune œuvre d'art n'est venue compenser la pauvreté de la récolte épigraphique. Pour le commun des savants, c'est là une déception. Mais quand on a passé plusieurs années de sa vie à étudier laborieusement le plan de la Rome antique, quand on a fait des efforts prodigieux de sagacité pour y caser tous les monuments indiqués par les auteurs, quand enfin on a écrit trois volumes sur la matière, la découverte du moindre pan de mur, fût-il nu et délabré, peut être en certains cas une bonne fortune. C'est ce qui est arrivé à M. Jordan. Là où beaucoup d'autres n'eussent éprouvé que du dépit, il a trouvé matière à des inductions très ingénieuses. Presque immédiatement à côté de la maison des Vestales, il a rencontré les restes d'une enceinte irrégulière formée de blocs de tuf ; on sait que l'emploi de cette pierre est le signe distinctif auquel on reconnait les constructions de la république. Un peu plus loin vient un ensemble de ruines qui ont appartenu à un édifice différent, et qui s'étendent jusqu'au temple d'Antonin et Faustine ; ce qui subsiste des murs se compose de blocs de marbre taillés avec soin et disposés par assises d'une régularité parfaite ; les caractères de la bâtisse sont, à ne pas s'y tromper, ceux de l'époque d'Auguste. On peut encore distinguer sur le sol le plan général suivi par l'architecte ; le corps principal affecte la forme d'un parallélogramme long de vingt mètres et large de sept environ ; il est divisé en trois chambres, de grandeur inégale ; à côté s'élevaient sans doute des bâtiments qui devaient servir d'annexes et qu'on avait distribués comme on avait pu dans l'espace resté libre jusqu'au plus prochain monument. M. Jordan n'a pas hésité à reconnaitre dans la construction en tuf la Regia de l'époque

républicaine, et dans celle de marbre la Regia qui fut édifiée par Cn. Donitius Calvinus, quelques années avant l'établissement de l'Empire. Grâce aux fouilles qu'il a dirigées, il a pu compléter et corriger très heureusement un passage de Dion Cassius qui, jusqu'ici, paraissait inintelligible. Cet auteur raconte qu'Auguste, devenu grand pontife, « au lieu de recevoir de l'État une maison pour y demeurer, ouvrit au public une partie de la sienne, parce que le grand pontife était obligé de demeurer dans un édifice public. Alors il fit don aux Vestales de la maison du roi des sacrifices (*rex sacrorum*), parce qu'elle touchait à leurs demeures. » On ne comprenait guère pourquoi Auguste, devenu grand pontife, cédait aux Vestales la maison du *rex sacrorum*; il n'y a aucune corrélation entre ces deux faits, sans compter que cette maison, comme le montrent tous les autres textes, n'était point du tout contigue à celle des Vestales. Tout s'explique, si on suppose que l'auteur grec a fait une confusion ; ce n'est point la maison du *rex sacrorum*, mais bien la Regia du *grand pontife* qu'Auguste céda aux Vestales ; et encore faut-il établir ici une distinction ; il ne peut pas avoir fait abandon de la Regia construite par Calvinus, puisqu'elle était toujours nécessaire aux réunions du collège et puisque d'ailleurs nous voyons qu'elle subsista jusqu'à la fin des temps antiques. La cession dont parle Dion Cassius doit s'entendre seulement d'une portion de l'ancienne Regia de la République, de celle-là même dont nous voyons encore les murailles de tuf ; après l'incendie de l'an 36, elle resta, plus ou moins bien réparée, à côté de la nouvelle ; en l'an 12, Auguste, plus hardi que Lépide, son prédécesseur, qui avait peut-être été retenu par des scrupules religieux, permit aux Vestales d'envelopper dans leur maison ces vieux restes d'un autre âge, désormais inutiles.

Ainsi la carte du Forum s'enrichit peu à peu de nouvelles données. Là où on s'était vu contraint de laisser des blancs, ou de figurer par des tracés plus ou moins hypothétiques les édifices mentionnés dans les textes, on peut aujourd'hui introduire des plans d'une rigoureuse exactitude. L'essai de restauration tenté il y a dix ans par un de nos pensionnaires de la Villa Médicis, M. Dutert, présentait déjà bien des imperfections, qui ont été signalées dès qu'il a paru. Les fouilles de 1885 dans la maison des Vestales avaient permis d'en rectifier une partie ; celles qu'on a exécutées ausitôt après dans la Regia substituent encore sur un point important des connaissances positives aux fantaisies de l'artiste. Une des constatations les plus

importantes que l'on doit à M. Jordan, c'est que la Voie Sacrée, dont le parcours a été l'objet de tant de discussions, ne passait pas, comme on l'avait cru, devant la maison des Vestales ; là où on aurait dû la rencontrer, si l'hypothèse admise jusqu'ici avait été juste, ont reparu les murs de tuf de la vieille Regia. C'est une question tranchée. Il y en a une autre, qui malheureusement reste encore indécise et sans doute pour longtemps ; car on comptait bien que les fouilles de M. Jordan mettraient un terme aux efforts qu'elle a coûtés : c'est celle de la provenance des fastes consulaires. Les blocs de marbre sur lesquels ils sont gravés ont-ils été détachés des murs de la Regia ? On peut toujours le supposer ; mais ce n'est comme précédemment qu'une vraisemblance. On n'a trouvé dans les ruines de cet édifice aucun fragment nouveau ; les blocs, dont se composent les murs, et qui sont encore en place, ressemblent beaucoup à ceux des fastes ; mais M. Jordan n'a pas osé se prononcer, et qui l'oserait après lui, à moins que les preuves qui lui avaient manqué ne viennent tout à coup faire la lumière ? Parmi les savants que forme l'École allemande de Rome, il s'en trouvera certainement pour continuer l'œuvre qu'il a commencée. Il n'en est pas moins regrettable que sa belle *Topographie de Rome* ait été si brusquement interrompue ; les trois volumes auxquels il a attaché son nom ne décrivent qu'une faible partie de la ville, qui n'est pas, il est vrai, la moins peuplée de souvenirs glorieux ; le monument a une base large et solide, par laquelle on peut juger des proportions grandioses qu'il doit avoir et que l'auteur comptait lui donner ; mais il reste encore à l'élever.

Deux mois après M. Jordan, est mort un autre archéologue, qui a rendu à la science des services éminents, M. Henzen, directeur de l'École allemande de Rome. Au moment où il terminait sa carrière si noblement remplie, on venait de découvrir des inscriptions qu'il aurait commentées mieux que personne. On lui en réservait du reste le soin. Ce sont de nouveaux fragments des *Actes des frères Arvales* [1]. L'étude qu'il leur eût consacrée aurait pu former le complément du volume, qu'il avait publié en 1874 sur ceux de ces actes qui étaient alors connus. Lorsque l'ouvrage de M. Henzen parut, on possédait quatre-vingt-seize procès-verbaux de la confrérie des

1) V. *Bullettino della commissione archeologica comunale* di Roma. Roma, Salviucci, 1886.

Arvales, qui nous en faisaient connaître l'histoire depuis l'an 14 jusqu'à l'an 241 de notre ère. A la fin de 1886, deux autres fragments sont venus s'ajouter à la série : le premier a été retiré du lit du Tibre, près du pont Sixte ; il ne contient que quelques lignes, rédigées sur une formule très commune dans ces sortes de documents ; elles fixent la date du sacrifice à *dea Dia*, pour une année qui doit être une des dernières du principat de Trajan. Le second fragment est plus long et plus important ; il provient d'une vigne située près de la basilique de Saint-Laurent, sur la Voie Tiburtine ; on s'est aperçu qu'il faisait partie du procès-verbal de l'an 145, dont on avait déjà trois morceaux trouvés au même endroit en 1768, 1882 et 1883. Tous avaient été employés dans la catacombe de Saint-Hippolyte, voisine de la Voie Tiburtine ; les chrétiens les y avaient apportés du bois sacré des Arvales, sur la voie Campanienne. Une fois le rapprochement opéré, on a lu le texte que je traduis ci-après ; à part quelques noms propres, il n'ajoute rien à ce que nous apprenaient les actes analogues, surtout ceux qui ont été rédigés dans la même période, sous Antonin et sous Marc-Aurèle. La partie qui, à ce qu'il semble, offrait le plus de nouveauté, est précisément celle qui a le plus souffert du temps ; elle décrit le cérémonial suivi le 20 mai, troisième jour des fêtes célébrées par les Arvales ; il ne subsiste que quelques mots des deux premières lignes et il est impossible de restituer d'une manière satisfaisante ce qui est perdu [1].

L'empereur Caesar T. Aelius Hadrianus Antoninus Augustus Pius [2] étant consul pour la quatrième fois, M. Aelius Aurelius Caesar [3] pour la seconde [4], le troisième jour avant les nones de janvier [5], M. Aelius Aurelius Caesar étant président [6], sous la présidence de Ti. Licinius Cassius Cassianus, vice-président,

Se sont assemblés au Capitole [7], *afin de faire des vœux pour la conservation de l'empereur Caesar T. Aelius Hadrianus Antoninus Augustus Pius*, *père*

1) Les passages en italiques correspondent aux parties du texte qui ont été restituées d'après des documents analogues d'une façon absolument certaine.
2) Antonin le Pieux.
3) Marc-Aurèle, adopté et associé à l'empire par Antonin.
4) An 145 ap. J.-C.
5) Le 3 janvier.
6) Du collège des Arvales ; il ne s'agit là que d'une présidence purement honoraire ; cependant on a des bustes d'Antoine et de Marc-Aurèle qui les représentent avec les insignes des Arvales ; v. Saglio, *Dict. des Ant.*, t. I, p. 451, col. 1 et fig. 540.
7) Dans le grand temple de Jupiter.

de la patrie, les frères Arvales Ti. Licinius Cassius Cassianus vice-président...... L. Antonius *Albus*....... *Ti. Julius Julianus* Alexander.......

Sous le même consulat, le septième jour avant les ides de janvier [1].

Sous le pronaos du temple de la Concorde [2] les frères Arvales ont publié la date du sacrifice *de dia Dea, et en ce même endroit Ti. Licinius* Cassius *Cassianus*, vice-président, les mains lavées, la tête voilée, se tenant *en plein air, devant le fronton oriental*, a publié la date du sacrifice de dea Dia avec ses collègues.

Puisse notre décision être bonne, favorable, heureuse, propice et salutaire pour l'empereur *Caesar, fils du divin Hadrianus, petit-fils du divin Trajan, arrière petit-fils du divin* Nerva, T. Aelius Hadrianus Autoninus Augustus Pius, grand-pontife, *revêtu de la puissance tribunicienne pour la huitième fois, consul pour la quatrième, empereur pour la seconde, père de la patrie, notre* prince et notre père ; pour M. Aelius Aurelius Caesar, son fils, pour ses autres *enfants et pour toute sa maison ; pour le sénat, pour le peuple* romain des Quirites et pour les frères Arvales !

Le sacrifice de dea Dia aura lieu cette année le seizième jour avant les calendes de juin [3], dans la demeure du vice-président, *le quatorzième jour avant les calendes de juin* [4] *dans le bois sacré et dans la demeure du vice-président, le treizième jour avant les calendes de* juin [5] il sera consommé dans la demeure du vice-président. Etaient présents à la réunion du collège Ti. Licinius Cassius *Cassianus vice-président*...... M. Fabius Julianus Heracleo Optatianus, M. Valerius Homullus, Ti. Julius Candi*dus Caecilius Simplex*.....

Sous le consulat de Cn. Cornelius Proculus et de D. Junius...

Le seizième jour avant les calendes de juin [6], au Palatin, dans le temple des divins empereurs [7], par le ministère de Ti. Licinius Cassius Cassianus, vice-*président, les frères Arvales, revêtus de la prétexte*, ont accompli le sacrifice à dea Dia avec de l'encens et du vin ; en ce même endroit, couchés sur des lits de table ornés de couvertures galonnées, *ils ont eux-mêmes fait une offrande d'encens et de vin ; des enfants* ayant encore leurs pères et leurs mères, fils de sénateurs, revêtus de la prétexte, ont rapporté les mets à l'autel avec l'aide des esclaves publics ; ces enfants étaient L... Calpurnianus, A. Larcius Lepidus Plarianus, Q. Junius Mauricus. Etaient présents à la réunion du collège Ti. *Licinius Cassius Cassianus, vice*-président, Ti. Julius Candidus Caecilius Simplex, Ti. Julius Julianus Alexander, L, Antonius *Albus*......., M. Valerius Junianus, M. Fabius Julianus Heracleo Optatianus, L. Digitius Bassus.

1) Le 7 janvier.
2) C'est le temple dont on peut encore voir les restes au haut du Forum.
3) Le 17 mai.
4) Le 19 mai.
5) Le 20 mai.
6) Le 17 mai.
7) Ce temple, élevé sur le Palatin aux empereurs morts, qui avaient reçu les honneurs de l'apothéose, est mentionné par Dion Cassius LXXVI, 2. V. Preller Jordan, *Reom. Myth.*, t. II, p. 447, note 3.

Sous le même consulat le quatorzième jour avant les calendes de juin[1].

Dans le bois sacré de dea Dia[2] Ti. Licinius Cassius Cassianus, vice-président, a immolé[3] devant l'autel deux truies expiatoires *pour les arbres à élaguer* et les travaux à exécuter dans le bois[4]. Au même endroit, il a immolé à dea Dia, pour lui faire honneur, une vache blanche devant le brasier de la déesse. *Au même endroit les prêtres se sont assis dans le Tétrastyle*[5] *et ont mangé les restes du sacrifice ; puis ils ont mis des robes prétextes et des couronnes d'épis ornées de bandelettes, et ils sont montés, précédés de leurs appariteurs, dans le bois sacré de dea Dia. Là, par le ministère de Ti. Licinius, Cassius Cassianus, vice-président, et de..... faisant fonction de flamine, ils ont immolé une jeune brebis grasse*, et ce sacrifice *une fois accompli ils ont* tous *fait une offrande d'encens et de vin ; ensuite, après avoir couronné et parfumé les images*[6]..... *ils ont élu leur président pour l'année qui commencera* au premier jour des Saturnales prochaines *et finira le second jour des Saturnales suivantes*[7].

Sous le même consulat, le treizième jour avant les calendes de juin[8].

.... retourner chercher..... des grains de blé..... le sacrifice accompli..... *Au même endroit, couchés sur des lits de table dans le Tétrastyle, ils ont pris un repas* aux frais de M. Aelius *Aurelius Caesar, leur président*[9]; *après le repas, Ti. Licinius Cassius Cassianus*, vice-président, *vêtu d'une toge bordée de franges*[10], *chaussé de sandales et le front ceint d'une couronne, est monté*, précédé de ses appariteurs, *au-dessus des remises du Cirque et il a lancé*

1) Le 19 mai.

2) Sur la via Campana, à cinq milles au sud de Rome; c'est aujourd'hui la vigne Ceccarelli, située à Affoga-l'Asino, sur la via Portuese.

3) Ce mot doit être pris ici dans son sens étymologique, qui est : offrir une victime aux dieux en répandant sur son front un mélange de farine et de sel (*mola*); on y ajoutait encore du vin ; puis on coupait entre les deux cornes une touffe de poils qu'on jetait dans le feu. Ces opérations seules regardaient le prêtre ; c'était le victimaire qui abattait ou qui égorgeait l'animal.

4) Ces travaux, quelquefois nécessaires, exécutés dans le cours de l'année, portaient atteinte à la propriété de la déesse et demandaient un *piaculum ;* il n'en est pas de même du sacrifice de la vache blanche qui vient ensuite ; ce n'était qu'un hommage pur et simple, destiné seulement à faire honneur à la déesse ; les truies sont dites *piaculares*, la vache est *honoraria*.

5) Les Actes mentionnent quatre édifices compris dans le bois sacré de dea Dia : le Temple proprement dit, le Tétrastyle, le Cæsareum ou chapelle des empereurs divinisés, et enfin le Cirque, dont il sera question plus bas. On en a retrouvé les ruines dans la vigne Ceccarelli.

6) De dea Dia et de Junon, qui étaient adorées ensemble dans le bois sacré.

7) Pour les frères Arvales, l'année commençait avec les Saturnales ; ces fêtes duraient trois jours, du 17 au 19 décembre.

8) Le 20 mai.

9) Marc-Aurèle, fils adoptif de l'empereur, et leur président honoraire ; v. plus haut.

10) *Ricinium*, toge carrée, bordée de franges et teinte de pourpre.

aux quadriges et aux faiseurs de tours d'équitation[1] *la serviette qui sert de signal. Il a distribué* aux vainqueurs des palmes *et des couronnes d'argent ; Ti. Julius Julianus Alexander avait siégé comme juge auprès du but. Etaient présents à la réunion du collège Ti. Licinius Cassius Cassianus, vice-président, Ti. Julius* Candidus *Cæcilius Simplex*.........

C'est encore au temps d'Antonin qu'appartiennent, suivant toute vraisemblance, deux bas-reliefs du palais Rondinini, interprétés par M. von Duhn. Ils ont subi au XVIe siècle des restaurations qui en ont altéré le caractère, et il y en a un, dont il n'est plus guère possible de deviner la forme primitive ; mais l'autre est assez bien conservé pour qu'on en puisse reconnaître le sujet avec certitude ; il représente le dieu du Tibre donnant à boire au serpent d'Esculape, établi dans l'île que le fleuve embrasse de ses eaux au milieu de Rome. Les auteurs anciens racontent qu'en l'an 291 avant Jésus-Christ, à la suite d'une peste qui décimait la population, les Livres Sibyllins conseillèrent d'aller consulter Esculape à Epidaure et d'introduire son culte dans la ville [2]. L'ambassade fut très bien accueillie à Epidaure et le dieu lui donna une marque de faveur exceptionnelle ; quand elle dut retourner en Italie, le serpent sacré l'accompagna sur le navire ; il remonta le Tibre avec elle ; mais une fois arrivé à Rome il se jeta dans le fleuve et gagna l'île à la nage. Dès ce moment la peste cessa. Les Romains élevèrent, à l'endroit où le serpent s'était fixé, un temple qui attira bientôt un grand nombre de malades ; il comprenait, comme tous les édifices du même genre, un hôpital où les malades étaient soignés par des méthodes qui tenaient à la fois de la science et de la superstition. L'église Saint-Barthélemy occupe aujourd'hui la place du temple, et l'hôpital des frères de la Miséricorde, qui est en face, a probablement succédé à celui d'Esculape. On a déjà retrouvé en cet endroit des pieds, des mains, des bras et autres membres en terre cuite offerts en guise d'ex-votos par des malades qui attribuaient au dieu leur guérison. C'est aussi de là que viendraient, suivant M. von Duhn, les bas-reliefs du palais Rondinini ; ils dateraient d'une restauration que l'empereur Antonin aurait fait exécuter dans le temple ou dans ses annexes. On possède du même prince un beau médaillon, sur lequel on voit le serpent d'Esculape aborder dans l'île du Tibre ; il se dresse sur

1) *Desultores.*
2) V. Preller-Jordan, *Roem. Myth.*, II, p. 240.

la proue du navire et s'élance vers la terre ; le fleuve personnifié est étendu au-dessous de lui et semble lui souhaiter la bienvenue ; à gauche on aperçoit un pont, qui doit être le pont Fabricius, et dans le fond un édifice assis sur un rocher et ombragé par un arbre ; c'est évidemment le temple d'Esculape tel qu'il était sous Antonin. Sur le bas-relief, qui a particulièrement attiré l'attention de M. von Duhn, le serpent est déjà établi dans l'île comme un hôte et un protecteur; il sort d'un trou qui s'enfonce dans le rocher ; le dieu du Tibre, élevant la tête au-dessus des eaux et des joncs, présente une patère au-dessous d'une source, qui jaillit d'une urne penchée, pour offrir ensuite à boire à l'animal d'Esculape ; le fond du tableau est formé par des bâtiments tout à fait semblables à ceux qu'on voit sur le médaillon. Ce qui a surtout piqué la curiosité de M. von Duhn, et ce qui lui a paru demander une recherche, c'est la source qui vient mêler ses eaux à celles du Tibre ; car pour l'acte même que l'artiste a prêté au dieu, il s'explique tout naturellement comme un symbole de bienveillance et de sollicitude ; en général sur les monuments antiques, c'est Hygie, la déesse de la santé, qui rend au serpent ce bon office. M. von Duhn pense que la source a bien réellement existé autrefois et qu'on devait lui attribuer des vertus miraculeuses ; les Romains, surpris de la voir couler dans une île si étroite, en auront fait un être divin semblable à la Callirhoé des Athéniens, qui jaillissait au milieu même du lit desséché de l'Ilissus. Comme l'île du Tibre appartenait tout entière à Esculape, on n'aura pas fait difficulté d'admettre que la source venait de lui et qu'elle pouvait contribuer à la guérison des malades. M. von Duhn cite à l'appui de son opinion une margelle de puits du xii[e] siècle que l'on conserve dans l'église de Saint-Barthélemy ; au-dessus des sculptures chrétiennes dont elle est ornée, on lit cette légende en vers latins, que personne n'avait encore déchiffrée exactement : « *Si vous avez soif, venez à la source et puisez dans ses eaux jaillissantes la boisson salutaire. Qui sitit ad fontem veniat potumque salubrem auriat ex vena.* » Il est tout à fait vraisemblable que la margelle de Saint-Barthélemy entourait, au moyen âge, la source représentée sur le bas-relief antique et que les malades continuaient à y venir boire. A ce propos M. von Duhn donne un exemple curieux de la persistance des anciens usages ; non seulement l'église de Saint-Barthélemy occupe la place du temple d'Esculape, non seulement l'hôpital des frères de la Miséricorde a succédé à celui du dieu

païen, mais encore on célèbre tous les ans dans l'île une fête qui manifestement remonte à l'antiquité ; elle avait lieu en l'honneur d'Esculape, le 1[er] janvier, comme l'attestent les vieux calendriers romains. Au moyen âge, l'église principale de l'île a d'abord été dédiée aux saints Exuperantius et Sabinus ; lorsqu'elle eut été réédifiée par l'empereur Othon III vers l'an 1000, les noms des saints Adalbert et Paulin prirent la place de l'ancien vocable ; enfin au XII[e] siècle fut adopté un nouveau patron, saint Barthélemy, qui est resté en possession de l'édifice. Malgré tant de vicissitudes la fête se célèbre toujours régulièrement le 30 décembre ; dans l'espace de quinze siècles environ elle s'est déplacée de deux jours.

Il ne se passe guère d'année où on ne fasse à Rome des découvertes propres à grossir le chapitre des divinités étrangères. Mais il s'en produit rarement qui présentent plus d'intérêt que celles dont M. Marucchi vient de publier les résultats. On savait déjà combien les armées de l empire romain avait contribué à mêler tous les Panthéons du monde ancien et à répandre cette dernière forme de la religion païenne qui a reçu le nom de syncrétisme. Je ne crois pas qu'on en ait jamais eu un exemple comparable à celui que nous ont fourni les fouilles de 1885-86. Des travaux de terrassement entrepris dans les environs de Saint-Jean-de-Latran et de la Scala Santa ont mis au jour un grand nombre d'inscriptions relatives aux *equites singulares*, c'est-à-dire à la garde à cheval des empereurs. Cette milice fut organisée à la fin du I[er] siècle de notre ère, peut-être par les Flaviens ; d'autre part on n'a plus de preuves de son existence au delà du principat de Constantin ; par conséquent les monuments qu'elle nous a laissés peuvent être pour la plupart datés du II[e] et du III[e] siècle de notre ère. Les cavaliers de la garde se recrutaient uniquement parmi les étrangers ; on les choisissait dans les cohortes auxiliaires des diverses provinces de l'empire ; en entrant au corps ils recevaient le droit de latinité et prenaient le *gentilicium* de l'empereur, en y ajoutant comme surnom leur nom barbare. Leur milice dans son ensemble s'appelait *numerus ;* à l'origine elle était commandée par un tribun, placé sous la dépendance du préfet du prétoire ; elle comprenait plusieurs escadrons ou *turmæ*, dont chacun obéissait à un décurion. Septime Sévère modifia cette organisation ; il sépara les *singulares* en deux corps distincts, qui eurent chacun leur tribun ; à dater de ce jour on leur assigna dans Rome deux casernes différentes, l'*ancienne* et la *nouvelle*, qui sont l'une et l'autre mentionnées par les régionnaires

(*castra priora, castra nova severiana*). Il est très vraisemblable que les inscriptions découvertes près de Saint-Jean-de-Latran proviennent de l'une des deux, et ainsi on peut encore combler une lacune dans le plan de la Rome antique. Tous ces cavaliers d'élite, que l'on attirait des quatre coins de l'empire, restaient fidèles aux divinités particulières de leur pays d'origine; pendant deux cents ans ils leur ont élevé des autels dans leur caserne, et ils ont fait graver en leur honneur des inscriptions votives, où ils les ont associées aux divinités du paganisme gréco-romain. Cette cohue de dieux barbares, comme disait Lucien, peut être classée en plusieurs groupes, correspondant aux provinces, d'où les cavaliers, leurs adorateurs, les avaient amenés. Ce n'est pas cependant qu'ils aient vécu ici en mauvaise intelligence les uns avec les autres, comme ceux que le satirique a bafoués; on ne les voyait pas dans cette caserne, comme dans l'Olympe « se retirer dans les coins, en se chuchotant à l'oreille d'un air boudeur dès qu'arrivait un nouveau convive. » Il y avait là un bon génie, qui les mettait tous d'accord, qui effaçait les différences de races et remédiait à la variété infinie des langues; c'était le *génie de la cavalerie de la garde, genius numeri equitum singularium*; un monument qui lui est dédié, nous donne en même temps son image; naturellement on lui a prêté les traits mêmes des soldats qu'il protégeait : une chevelure épaisse, retombant presque sur les yeux, une longue barbe étalée sur la poitoine, les pommettes saillantes, le front plissé, le nez long, les oreilles proéminentes, enfin l'air dur et inculte d'un soldat du Danube. La liste des divinités étrangères qu'on adorait autour de ce rude patron, comprend une dizaine de noms. Il y a d'abord le groupe germano-celtique; ce n'est pas le moins intéressant; car jusqu'ici on n'en avait rencontré que bien peu de traces dans la ville de Rome, relativement à celles qu'y ont laissées les divinités orientales; sa part d'influence dans le syncrétisme ne peut pas être comparée à celle d'Isis, de Mithra ou de la Déesse Syrienne; pour mieux dire elle a été à peu près nulle en dehors de la Gaule et de la Germanie. Mais on conçoit que les cavaliers venus de ces contrées restaient fidèles au culte de leur enfance, là même où ils ne trouvaient que des indifférents. A cette catégorie appartiennent par exemple la *dea Noreia* et la *dea Menmania*, qui pour nous ne sont guère que des noms. D'autres divinités, que nous connaissons mieux, n'avaient presque jamais été signalées dans Rome : telles sont les *Fatæ*, ou

Parques germaniques, qu'on représentait, comme leurs sœurs gréco-romaines, au nombre de trois, et qui ont plus tard donné naissance à l'immense famille des fées. Telles sont encore les *Matres* ou *Matronæ*, les Heures des Germains, qui présidaient à la vie rustique ; on leur prêtait la forme de trois femmes, assises l'une à côté de l'autre, et tenant sur leurs genoux des corbeilles de fleurs et de fruits. Les *Sulevæ* sont de la même famille ; elles régnaient sur les bois, comme Sylvain, dont le nom est tiré de la même racine. La protection des champs cultivés rentrait plutôt dans les attributions des *Campestres* ; un officier des *Singulares*, originaire de la Germanie, associe dans une commune dédicace, datée de l'an 207, les Sulevæ, pour lesquelles il paraît avoir eu un culte particulier, et les Matres, qu'il appelle ses divinités *paternelles et maternelles* (*Matribus, paternis et maternis, meisque Sulevis*) ; cette expression était sans doute consacrée, car on l'a déjà trouvée dans les inscriptions des bords du Rhin. Quelques années plus tard, en 219, le 29 septembre, des cavaliers bataves élèvent un monument à *Hercule Magusanus* ; ils ont soin de nous apprendre qu'ils avaient été recrutés parmi les cohortes auxiliaires qui tenaient garnison dans la Germanie inférieure, c'est-à-dire dans la province dont Cologne était la capitale ; le pays des Bataves, qui en faisait partie, avait une station militaire importante, près de Leyde ; c'est de là que venaient nos cavaliers et leur dieu ; des Thraces, qui avaient été sans doute leurs camarades de garnison avant d'appartenir à la garde, se sont joints à eux dans cet hommage rendu à l'Hercule batave ; il y a peu d'exemples qui montrent mieux comment les cultes étrangers se propageaient à travers l'Empire. Les divinités orientales n'ont rien perdu au voisinage des divinités du Nord dans la caserne des *Singulares* ; elles ne sont ici ni moins nombreuses, ni moins honorées que dans les autres quartiers de Rome. C'est d'abord le *Jupiter Dolichenus* de la Commagène ; un autel lui est consacré par un médecin militaire, dont le nom indique un Grec, probablement originaire de l'Asie-Mineure ; un autre, par un prêtre, qui devait célébrer son culte pour un groupe de soldats venus de la Syrie ; on sait aujourd'hui que Jupiter Dolichenus avait deux temples à Rome : le premier, sur l'Aventin, près de Saint-Alexis, le second, sur l'Esquilin, près de Sainte-Bibiane. Le 2 août de l'an 241, des officiers et des soldats se réunissent pour élever un autel à *Sabadius*, divinité originaire de la Phrygie, comme la Grande Mère ; tandis que celle-ci personnifiait

le principe féminin de la nature, on en adorait en lui le principe mâle ; comme Dolichenus et comme Mithra, il était identifié avec le Soleil ; les cavaliers qui lui rendent un hommage en commun ont tous été appelés des garnisons de la Mésie inférieure, province qui correspond à la Bulgarie actuelle ; ce n'est point là qu'était né le culte de Sabadius, ni là qu'il était le plus florissant ; mais il y avait été introduit sans doute par la côte de la mer Noire, et en particulier par la ville de Tomes, qui entretenait avec l'Asie d'étroites relations de commerce ; c'est là que mourut Ovide exilé. Toutes ces divinités orientales nous étaient déjà connues, et même par des inscriptions trouvées à Rome, avant les fouilles de 1885-86. Voici un nouveau venu. Il s'appelle *Jupiter Beellefarus*. M. Marucchi a eu le mérite de lui rendre le premier son état civil, et il l'a fait avec beaucoup de savoir et de sagacité. Le nom de *Beellefarus* est manifestement un dérivé de celui de *Baal*, la grande divinité phénicienne, comme *Balmarchodes*, *Beelmar*, *Aglibolus* et *Malachbelus*, que nous font connaître divers documents d'époque romaine ; Baal lui-même, sous le nom de *Bel* ou *Belus*, avait un temple à Rome, sur la via Portuensis, près des Jardins de César ; on en a retrouvé les restes il y a une trentaine d'années. Mais parmi les nombreux Baals adorés des populations sémitiques, quel est exactement celui qu'on appelait *Beellefarus?* M. Marucchi pense que ce doit être *Beelphegor*, c'est-à-dire le Baal du mont Phegor, qui est mentionné par la Bible et par les Pères de l'Église comme la divinité suprême des Moabites, peuple établi à l'orient de la mer Morte, avec lequel les Israélites eurent de nombreuses relations ; ce Baal est identique à Chamos, dont parle la stèle de Mésa, roi de Moab, aujourd'hui conservée au musée du Louvre. Le nom a pu s'écrire en hébreu *Baalphehor*, d'où on passe aisément à *Beelfar* et *Beellefarus*. Mais ici nous empiétons sur le domaine des orientalistes. On peut se demander encore comment ce culte, dont l'existence nous est attestée par un document du IXe siècle avant notre ère, a survécu au milieu de toutes les transformations du monde ancien, et comment, un millier d'années plus tard, nous le retrouvons dans la ville de Rome. Les soldats qui ont élevé le monument n'y ont pas fait graver leurs noms ; ils nous ont ainsi privés du moyen de déterminer leur patrie. Mais il est probable qu'ils venaient de l'Arabie septentrionale, province organisée en 106, sous Trajan, et qui comprenait l'ancien territoire des Moabites. La cavalerie de la garde se recrutait surtout dans les cohortes du

Rhin et du Danube ; cependant on y admettait aussi des Syriens ; il n'y a pas de raison pour qu'on en écartât les Arabes. Les dédicants de notre inscription se donnent le titre de *frères, fratres* ; le mot est évidemment pris ici dans une acception mystique, comme il l'a été par les chrétiens. C'est, dit M. Marucchi, une nouveauté dans les associations païennes ; c'est en tout cas une nouveauté qui n'a pas lieu de surprendre beaucoup, puisque, parmi les initiés aux religions orientales, les titres de *pater* et *mater sacrorum* ont été fréquemment employés sous l'Empire. Il n'en est pas moins curieux de voir se former, au milieu de tous ces cavaliers d'origines si diverses, des groupes dans lesquels la religion est le lien et la raison d'être.

Mithra manque à cette énumération. Mais prenons patience, il n'est pas loin d'ici. Quittons la caserne des *Singulares* et transportons-nous sur le Quirinal, à l'angle de la via Firenze et de la via Venti settembre. Là s'élevait, il n'y a pas encore bien longtemps, la petite église de Saint-Caïus. En démolissant des constructions voisines, pour jeter les fondations du nouveau ministère de la guerre, on a mis au jour les restes d'une maison qui appartenait, sous le Bas-Empire, à la famille des Nummius ; un de ses membres, M. Nummius Albinus, fut consul vers le temps de Constantin. Cette demeure aristocratique donnait sur la rue appelée *Alta semita*, dont le tracé correspondait presque exactement à celui de la via Venti settembre. De l'édifice lui-même on n'a retrouvé que quelques fragments de sculpture insignifiants et des ruines en si mauvais état qu'il n'a pas été possible d'en saisir le plan. Mais lorsque les décombres qui couvraient la surface ont été enlevés, on a rencontré, à une certaine profondeur sous le sol, un petit groupe de constructions voûtées, que l'on avait utilisées comme caves, au moyen-âge, et qui ont dû à cette circonstance d'être épargnées par la main des hommes. La disposition en est tout à fait singulière. Qu'on s'imagine un réduit de forme rectangulaire, mesurant à peine 2^{m},50 de haut, coupé en cinq petites chambres, qui communiquent les unes avec les autres et qu'aucune fenêtre n'éclaire. Sur trois des côtés règne un cryptoportique, qui ne recevait du jour que par des soupiraux ménagés dans la voûte. Le quatrième côté est bordé d'un corridor beaucoup plus large, qui devait donner sur l'*Alta semita* et laisser pénétrer abondamment la lumière du jour. On aurait peut-être cherché longtemps la destination de cette cave, si on n'avait découvert sur un mur, en grattant le crépi, une peinture représentant la

scène symbolique du culte mithriaque, l'égorgement du taureau. Dès lors, tout s'expliquait : on était en présence d'une chapelle souterraine de Mithra, qui avait autrefois fait partie de la maison des Nummius : les fidèles venant de la rue, descendaient dans le corridor par un escalier : de là, ils passaient dans le cryptoportique, où ils étaient déjà enveloppés d'une demi-obscurité ; enfin ils pénétraient dans la chapelle, dont les mystérieuses ténèbres n'étaient dissipées que par des lampes. Les parois intérieures du sanctuaire étaient revêtues d'un enduit de plâtre, sur lequel on avait imité au pinceau des rocailles de tuf, de façon que les fidèles pussent se croire dans un antre naturel ; on avait déjà à Rome un exemple de ces *spelæa*, dans la chapelle mithriaque qui a été découverte sous l'église de Saint-Clément. Le mobilier a entièrement disparu, sauf une grande jarre dont il est difficile de préciser l'usage ; dans un coin du cryptoportique, est creusé un puits, qui a peut-être servi aux tauroboles. Quant à la peinture symbolique du sanctuaire, elle n'offre aucun détail qui ne soit depuis longtemps connu des archéologues ; elle a cependant le mérite d'être dans son genre la seule que l'on ait encore découverte ; les représentations figurées de la même scène, que possédaient jusqu'ici les musées, étaient des bas-reliefs. Mithra est seint en rouge des pieds à la tête, y compris le vêtement ; sa tête semble entourée d'un nimbe ; les lampadophores qui se tiennent à ses côtés portent une tunique, un bonnet et des chaussures jaunes ; leurs manteaux sont rouges : l'un a des braies vertes, l'autre les a brunes. Le taureau est gris, ainsi que le chien ; le scorpion est jaune. Il est à peine douteux que chacune de ces couleurs avait un sens symbolique pour les initiés. Ainsi les braies vertes du lampadophore qui, dans le mystère mithriaque figurait le printemps, rappelaient la végétation renaissante ; celles de son compagnon rappelaient par leur couleur brune les feuilles qui se dessèchent quand vient l'automne. Les Nummius connaissaient ces secrets ; peut-être même ont-ils exercé quelques fonctions dans le sacerdoce de Mithra. De l'autre côté de la rue habitait la famille des Ceionius, avec laquelle ils avaient des liens de parenté ; elle a donné plusieurs magistrats à Rome dans le cours du IIIe siècle. En 1884, on a exhumé non loin de là une inscription mentionnant un certain Alfenius Ceionius Julianus Kamenius, prêtre du grand et invincible Mithra, hiérophante d'Hécate, grand-prêtre de Bacchus, *quindecemvir sacris faciundis*, purifié par le taurobole de la Mère des Dieux, etc., etc. Cet Alfenius

a probablement officié dans la chapelle souterraine des Nummius, ses parents et ses voisins.

Les livres, comme on dit, ont leurs destinées. Celle des ouvrages d'archéologie est facile à connaître d'avance : c'est d'être arriérés dès le lendemain du jour où ils ont paru. Les auteurs qui publient des études d'ensemble sur l'antiquité classique, telles que des Topographies de villes, des Histoires de l'art, de la religion, des sciences, des institutions civiles ou militaires, sont souvent, comme M. Jordan, enlevés par la mort avant d'avoir achevé leur œuvre. Ceux qui, plus heureux, peuvent atteindre au but, sont toujours exposés à voir leurs vastes synthèses subitement dépréciées ; des découvertes imprévues en ébranlent certaines parties et font paraître dans d'autres des lacunes qu'on ne soupçonnait pas ; en très peu de temps l'œuvre a besoin d'être rectifiée et complétée. Cet inconvénient, qui fait en général la difficulté de tous les travaux historiques, frappe davantage dans l'étude de l'antiquité, parce que cette période est, entre toutes, celle où les témoignages, sur lesquels nous pouvons asseoir des jugements solides, sont le plus douteux et le plus rares, de telle sorte que nos opinions risquent plus qu'ailleurs d'être démenties par des faits inopinément constatés. L'excellent ouvrage publié par Preller en 1858 sur *la Mythologie romaine* a fait époque dans la science; en 1881 il n'était plus au courant et M. Jordan a dû y ajouter de sa main, dans la nouvelle édition qu'il en a donnée, un commentaire très fourni. M. Jordan est mort à son tour et la *Mythologie* de Preller réclame déjà de nouveaux compléments. On a pu voir dans les pages qui précèdent ce qu'une seule année ajoute à nos connaissances. Je n'ai cependant recueilli que la fleur du butin et je ne gagerais pas que les savants qui s'intéressent à ces études ne trouveraient pas encore à prendre dans ce que j'ai laissé. Une science nouvelle vient de naître, qui peut apporter un très utile secours à l'histoire de la religion romaine : c'est celle des traditions populaires. Elle nous fournira certainement un jour des rapprochements curieux entre la religion des Grecs et des Romains et les autres formes du paganisme ; elle nous donnera ainsi la clef de bien des croyances qui nous paraissaient inexplicables. Il conviendra alors de lui faire une place dans une histoire générale de la religion romaine ; mais l'heure n'est pas encore venue et il serait téméraire de l'avancer.

Georges Lafaye.

REVUE DES LIVRES

Histoire du peuple d'Israël, par *Ernest Renan*, membre de l'Institut, professeur au Collège de France. — Tome Ier. — 1 vol. gr. in-8 de xxix et 451 p. — Paris, Calmann Lévy, 1887.

La publication, depuis longtemps espérée, du premier volume de l'*Histoire du peuple d'Israël*, par M. *Renan*, est, dans le domaine de nos études d'histoire religieuse, l'événement littéraire le plus important de l'année 1887. La haute autorité attachée à ses œuvres historiques, la popularité exceptionnelle que sa plume enchanteresse vaut à un ordre de recherches généralement confiné dans une société scientifique très restreinte, assurent aux travaux de M. Renan une place hors cadre dans l'ensemble des publications relatives à l'histoire religieuse. Et pourquoi ne pas ajouter que, cette fois, la sensation produite par chacun de ses livres s'est doublée du plaisir de le voir revenir à ces études d'histoire et de philologie qui sont ses véritables titres de gloire, et dont quelques-uns craignaient qu'il ne se fût détourné pour sacrifier aux *dii minores* de la littérature légère ?

Tout le monde sait que M. Renan, au lieu de commencer son œuvre monumentale, l'*Histoire des origines du christianisme*, par le tableau de la religion d'Israël, ce qui eût été prendre le sujet à ses origines premières, a étudié d'abord le fondateur de la religion chrétienne et tracé l'histoire de l'église primitive, avec l'intention de nous donner plus tard une histoire d'Israël, sans laquelle toute histoire des origines du christianisme sera toujours incomplète. Pour n'être pas conforme à l'ordre logique et chronologique, cette méthode n'en était pas moins excellente. La vie de Jésus est un sujet qui captive et passionne un public autrement nombreux que les habitués ordinaires des lectures historiques ; l'éclatante lumière que l'auteur a su répandre sur le centre même de la grande histoire qu'il se proposait de dérouler sous nos yeux a rayonné sur le récit entier, et actuellement encore l'*Histoire du peuple d'Israël* bénéficie du fait qu'elle se présente au lecteur comme l'introduction indispensable à la *Vie de Jésus*.

Le premier volume seul en est publié. Il sera suivi de deux autres dont la rédaction est arrêtée jusqu'à l'époque d'Esdras, c'est-à-dire jusqu'à la constitution définitive du judaïsme, et l'auteur nous promet un dernier volume sur les Asmonéens qui rejoindra la *Vie de Jésus*. Nous aurons alors, sans interruption, le long et prodigieux enchaînement des choses, du père Orchamus (Abraham), le vieux roi mythique d'Ur, à Marc-Aurèle, l'empereur philosophe en qui finit le monde antique.

Le volume que nous allons résumer commence dans la nuit des temps et nous mène jusqu'à l'avènement du roi David, c'est-à-dire jusqu'à l'époque où l'on commence à trouver des renseignements historiques sur le peuple d'Israël. Il nous retrace en quelques pages d'un réalisme saisissant le passage de l'humanité de l'état animal aux premiers degrés de la civilisation. Deux races surtout sont appelées à faire l'histoire du monde : les Aryens et les Sémites. Ceux-ci, originaires d'Arabie, vivent à l'état de tribus nomades, au milieu des Élohim, myriades d'êtres actifs dont ils peuplent l'univers, mais qu'ils confondent dans une unité vague ; pour ces primitifs, en effet, l'unité des causes n'est que l'indivision des causes :

« En débrouillant, autant qu'il est possible, la confusion des idées qui se croisaient dans la psychologie primitive, nous arrivons à voir que la prière de l'homme effrayé ou consterné se faisait alors selon deux théologies assez diverses. L'Aryen en péril s'adresse à l'élément qui le menace, ou au dieu spécial qui régit cet élément. Sur mer, il invoque Posidon ou Neptune. Malade, il fait des vœux à Asclepios. Pour les moissons, il prie Déméter ou Cérès. Chez les Gaulois, il y eut presque autant de petits dieux qu'il y a de spécialités médicales ou vétérinaires. Le nombre des dieux devint ainsi énorme ; chacun de ces dieux eut un nom comme une personne déterminée. Le Sémite, au contraire, invoque dans tous les cas un seul être ; qu'il soit en mer, ou à la guerre, ou menacé par un orage, ou en proie à la maladie, sa prière monte vers le même dieu. Un seul souverain s'occupe de tout. Ce souverain porte des noms divers selon les tribus. Ici, il s'appelle *El*, ou *Alon*, ou *Eloah* ; là, *Elion*, *Saddai*, *Baal*, *Adonaï*, *Ram*, *Milik* ou *Moloch* ; mais ces noms signifient tous au fond la même chose ; ce sont presque des synonymes ; ils signifient tous « le Seigneur » ou « le Très-Haut » ou « le Tout-Puissant » ; ils marquent une excellence particulière. Ils n'impliquent pas plus des individualités distinctes que les noms divers de la Vierge, *Notre-Dame du Carmel*, *Notre-Dame de Bon-Secours*, *Notre-Dame du Pilier*, dans les pays catholiques. Ce sont des vocables différents, non des dieux différents. Partout c'est le maître suprême du monde qui est adoré sous ces noms en apparence divers » (p. 33-34).

Cette tendance particulière de l'esprit sémite tient aux conditions de la vie du désert plus encore qu'au sang. La vie nomade exclut aussi l'idolâtrie, de même que l'idée d'une cause suprême unique exclut la mythologie. Le pasteur sémite ne peut rendre les mythes que sous forme évhémériste. Peu de supers-

titions ; un culte nécessairement simple, une vie relativement morale, noble et fière, voilà ce qui caractérise cet état patriarcal qui demeura comme un idéal dans la mémoire de Beni-Israël.

Les migrations de ces tribus nomades les amènent dans la région de Paddan-Aram, où ils apprennent à connaître la légende du fabuleux Orham, roi d'Ur (Aborham, Abraham), les éléments de la cosmogonie chaldéenne déjà modifiés à Harran dans le sens de l'esprit sémitique, les institutions chaldéennes, telles que le sabbat, diverses inventions babyloniennes, comme le système des poids et mesures, et très probablement aussi ce nom de Jahoua qui devait devenir, plus tard seulement, celui du dieu national d'Israël. L'élohisme patriarcal, en effet, doit être conçu comme antérieur et supérieur au jahvéisme, au camosisme, etc. « Ce fut un progrès, si l'on veut, quand ces *élohim*, unifiés en un seul Élohim, agirent comme un seul être. Mais ce fut une décadence quand ils eurent un nom propre, *Camos*, *Jahvé*, *Rimmon*, et constituèrent pour chaque peuple un dieu jaloux, égoïste, personnel. Seul, le peuple d'Israël corrigera les défauts de son dieu national, supprimera son nom propre, le ramènera à être synonyme d'Élohim » (p. 85).

Mais nous n'en sommes pas encore là. Des groupes de tribus nomades qui ont passé le fleuve (Ibrim, ceux de l'autre côté) se transportent dans la Trachonitide, au sud-est de Damas ; c'est la famille térachite, dans laquelle le souvenir de la religion d'Our-Casdim et du père Orham se maintient solidement. Parmi ces tribus vouées au culte d'El, il y en a une qui forme le centre d'une sorte de groupement puritain ; c'est Israël ou Jakobel (Jacob). Comme un *islam* préhistorique, elle constitue au sein des autres tribus un asile de sélection déterminée par des mobiles religieux. Cette tribu sainte des Beni-Israël ou Jakobélites se subdivise par la force des choses en une dizaine de familles, auxquelles s'adjoignent les membres du clan de Josephel (Joseph). Leurs chefs sont particulièrement soucieux de les préserver de la contagion des pratiques religieuses répandues chez les peuples voisins (teraphim, offrande des premiers-nés, circoncision, Rephaïm). Mais ils n'y réussissent guère. L'altération de l'élohisme primitif sera encore plus sensible, lorsque les Beni-Israël seront arrivés dans le pays de Gosen. Ils y subissent l'influence égyptienne (arche, tabernacle, pains sacrés, taureaux sacrés, serpent d'airain, danses sacrées, urim-tummim, lévites, etc.), de même que leurs congénères sémites, les Hyksos, se sont égyptianisés. Les Joséphites, en particulier, semblent s'être transformés au point de devenir comme des étrangers pour leurs frères. Néanmoins, lorsque les dynasties égyptiennes indigènes réussissent à substituer leur autorité à celle des Hyksos, les Joséphites, les Beni-Israël, en leur qualité de Sémites, traversent une période de tribulations. Les conquérants de la XVIIIe et de la XXIe dynastie font peser sur eux une domination assez dure. Aussi, lorsque le pouvoir de ces princes diminue, sous Menephtah et surtout pendant le règne de Séti II, les Beni-Israël, à l'exemple d'autres bandes asiatiques, profitent du désarroi pour émigrer.

Le personnage à qui tous les anciens récits font jouer le rôle principal en cet exode, Moïse, a été tellement transformé par la légende qu'il est impossible de dégager quelque chose de positif des antiques traditions qui le concernent. Les documents les plus anciens qui nous parlent de lui sont postérieurs de 400 ou 500 ans. Il est probable néanmoins que Mosé a existé. Pour les Beni-Israël, la traversée assez pénible de la presqu'île sinaïtique est marquée par un événement capital. Le séjour en Gosen avait fait naître en leur cœur le germe d'un sentiment de nationalité ; les impressions et les expériences du désert, l'influence du Sinaï, considéré comme le séjour par excellence d'Élohim, développent en eux l'idée d'un dieu protecteur qui leur soit particulier et, par une suite de circonstances qu'il nous est impossible de reconstituer, ils donnent à ce dieu particulariste le seul nom propre divin qu'ils eussent dans leur vocabulaire religieux, Jahvé.

« L'idée nationale voulait un dieu qui ne pensât qu'à la nation, qui, dans l'intérêt de la nation, fût cruel, injuste, ennemi du genre humain. Le jahvéisme commença virtuellement le jour où Israël fut égoïste par principe national. Le jahvéisme grandira avec la nation ; il sera une oblitération de l'idée sublime et vraie de l'élohisme primitif. Heureusement, il y avait dans le génie d'Israël quelque chose de supérieur aux préjugés nationaux. Le vieil élohisme ne mourra jamais ; il survivra au jahvéisme ou plutôt il se l'assimilera. La verrue sera extirpée. Les prophètes, et en particulier Jésus, le dernier d'entre eux, expulseront Jahvé, dieu exclusif d'Israël, et reviendront à la vieille formule patriarcale d'un père juste et bon, unique pour l'univers et pour le genre humain » (p. 173-174).

Le Sinaï resta toujours la demeure du Jahvé israélite et, dès le début, on le conçoit comme apparaissant sous la forme d'une vision de flamme. C'est un dieu de la foudre, du feu dévorant.

Dans la seconde partie du livre, nous assistons à la conquête du pays de Chanaan, à l'établissement des Beni-Israël comme population sédentaire et au développement du sentiment de l'unité nationale qui aboutit à la royauté. La traversée de Gosen aux confins du royaume amorrhéen d'Hésébon n'avait sans doute pas duré plus d'un an à dix-huit mois. La conquête définitive de Chanaan exigea probablement deux à trois siècles. Les chants populaires composés pour célébrer les exploits de cette période fournirent les éléments qui furent réunis au xe siècle dans le livre des *Guerres de Jahvé*, l'une des sources de l'Hexateuque actuel. Jahvé a conquis sa terre; il est local, patriote, national, féroce pour quiconque n'est pas d'Israël. Les Israélites disent « Notre dieu », comme l'empereur Guillaume, dit : « Unser Gott. ». Cependant ils ne se font aucun scrupule d'adorer les Baalim et les Astarté des différentes localités où ils se fixent. Jahvé n'apparaît que dans les circonstances où se manifeste la vie fédérale. Il a ses images (l'éphod) qui rendent des oracles. Il est le dieu des serments ; il a une cour céleste ; il est le véritable roi d'Israël. L'unité de gouvernement n'existe

pas encore. En cas de danger pressant différentes tribus forment une fédération passagère sous le commandement d'un chef unique (sofet ou juge), désigné par le peuple ou plutôt s'imposant au peuple comme l'élu de Jahvé (épisodes de Gédéon, Jephté, Samson dont l'histoire n'est pas un mythe solaire, mais peut-être bien une tradition épique se rattachant à la représentation figurée du soleil chez les Philistins d'origine pélasgique). Il n'est pas encore possible d'établir la chronologie de cette période. Il faut se borner à constater que vers 1100 Israël s'organise et s'agglomère.

Le fait important à la fin de la période des Juges est l'apparition du *nabi*, non plus comme sorcier isolé, mais comme prophète s'occupant des affaires du pays et vivant en groupes avec ses collègues, sous une discipline commune. Ce sont des espèces de corybantes qui possèdent des secrets pour se procurer une ivresse orgiastique et qui, dans leurs moments de délire et d'extase, passent pour être possédés par l'esprit de Dieu. La consultation des prophètes se développe dès lors à côté et aux dépens de celle de l'éphod, de l'urim-thummim. Il est très difficile de dégager le rôle de Samuel de tout ce que la légende a ajouté à l'histoire. Il tient pour les nabis; il en fait partie; il est jahvéiste zélé, quoiqu'il admette fort bien la diversité des lieux de culte. L'opposition à la royauté que lui prêtent les prophètes d'une époque postérieure n'est pas historique ; il faut voir dans les récits qui nous en parlent la prétention de la théocratie démocratique des prophètes dont l'idéal est le retour à l'ancienne vie patriarcale :

« La satire qu'il (Samuel) est censé faire de la royauté vise le règne de Salomon, qu'il ne pouvait prévoir soixante ans d'avance. Mais, idéalement parlant, la page fine et naïve où se résume la politique de la théocratie israélite a toute sa vérité. La dualité est déjà établie. Israël aspire à deux choses contradictoires : il veut être comme tout le monde et être à part; il prétend mener de front une destinée réelle supportable et un rêve idéal impossible. Le prophétisme et la royauté sont mis, dès l'origine, en opposition absolue. Un état laïque, obéissant à toutes les nécessités des états laïques, et une démocratie théocratique minant perpétuellement les bases de l'ordre civil; voilà la lutte dont le développement remplit toute l'histoire d'Israël et lui donne un si haut cachet d'originalité» (p. 396-397).

La royauté en Israël fut un fait tout profane; elle était devenue une nécessité absolue pour la sauvegarde de l'indépendance. La mission du roi consistait surtout à conduire les tribus à la guerre, comme pour le Basileus grec ou le Herzog germanique. Saül fut avant tout un homme de guerre, grand, fort, courageux, mais superstitieux et d'un esprit mal équilibré. A côté de lui s'élevait l'homme qui devait profiter de son œuvre, un charmeur et un bandit qui, outre le courage et l'audace, avait l'habileté dont Saül était dépourvu. Il réussit à s'emparer de la succession de celui-ci, établit sa capitale à Jérusalem et fut le fondateur d'une dynastie intimement associée à l'œuvre d'Israël.

Le premier volume de l'*Histoire du Peuple d'Israël* s'arrête à l'avènement de

David. Le résumé précédent en reproduit le squelette, mais ce qu'aucun résumé ne saurait rendre, c'est l'art infini du récit, la finesse des détails, l'aisance de la narration suivie que l'on sent perpétuellement soutenue par une vaste érudition, ce mélange tout particulier d'observations d'une portée générale et de renseignements techniques portant sur des points spéciaux. Ceux-là seuls qui ont jamais essayé de mettre en bon langage l'énorme appareil de l'érudition critique peuvent se rendre compte du travail que représente un livre comme celui qui nous occupe.

Trois points surtout se dégagent de l'histoire que nous offre M. Renan. C'est à les faire ressortir et à les discuter que nous consacrerons la fin de ce compte rendu, sans nous arrêter aux nombreuses questions de détail (p. ex. l'origine de la circoncision) ou à certaines étymologies qui peuvent prêter à controverse :

1° M. Renan a cru possible de tracer un tableau de l'état religieux et social des Israélites avant l'histoire. Il reconnaît lui-même dans sa préface (p. XIII) qu'il n'y a pas de faits matériels certains dans l'histoire d'Israël avant David, et que si l'historien devait s'interdire de traiter d'autres faits que ceux de cette nature, son premier volume sur Israël aurait dû être une page blanche. Mais il n'admet pas une pareille limitation de la tâche de l'historien. Le fait est, dit-il, que, sur des époques antérieures à l'histoire proprement dite, on peut encore savoir beaucoup de choses, et il invoque à l'appui de sa thèse les poèmes homériques, les récits arabes anté-islamiques, les romans arthuriens du moyen âge, les légendes des saints. Il rappelle ce qu'il a déjà énoncé dans la préface de la *Vie de Jésus*, qu'il ne s'agit pas en de pareilles histoires de savoir comment les choses se sont passées, mais de se figurer les diverses manières dont elles ont pu se passer. Enfin il nous invite à supposer les marges semées à profusion de *peut-être*, si nous trouvons qu'il n'y en a pas suffisamment dans le texte.

En pareille matière plus que partout ailleurs les systèmes absolus sont dangereux. A l'encontre des critiques pour lesquels M. Renan n'aurait dû commencer son histoire qu'à David, nous pensons qu'il a eu parfaitement raison de chercher à reconstituer l'histoire antérieure des Israélites, ne fût-ce que pour montrer aux nombreux lecteurs qui n'ont pas une connaissance scientifique du sujet, combien sont erronées les idées reçues à ce sujet. Comment d'ailleurs faire l'histoire ultérieure d'Israël sans avoir fait connaître préalablement ses conclusions sur les temps primitifs des tribus israélites? Comment parler du prophétisme de la grande époque sans avoir indiqué ce qu'était le *nabi* du temps des Juges ? Comment discuter la formation de la loi dite mosaïque sans s'être d'abord expliqué sur l'Exode et sur Moïse? Comment expliquer la composition de la Genèse sans avoir parlé des rapports primitifs des Beni-Israël avec Harran ? Comment surtout justifier la conception que se fait M. Renan du développement religieux en Israël, à moins de décrire cet élohisme

primitif qu'il retrouve dans la conscience d'Israël durant tout le cours de son histoire?

M. Renan a raison de reprocher leur esprit borné aux critiques qui nient l'existence des périodes obscures sur lesquelles on n'a pas de documents rigoureusement historiques. Il est parfaitement légitime de chercher à dégager des documents postérieurs les éléments plus anciens qu'ils renferment; il est légitime de prendre dans la vie des nomades bédouins de nos jours ou dans les récits anté-islamiques des éléments pour la description de la vie nomade des Israélites il y a trois ou quatre mille ans; car les conditions de la vie nomade ne changent guère dans un même pays. La difficulté consiste à faire le triage des éléments anciens que nous fournissent les documents. Le critique les pèse et les soupèse chacun à part; l'historien, surtout lorsqu'il est doublé d'un merveilleux artiste comme chez M. Renan, les admet non pas seulement pour leur valeur intrinsèque, mais encore pour leur convenance dans le tableau général que son imagination construit. Peut-être le véritable moyen de sortir de cette difficulté consiste-t-il à faire d'abord l'opération purement critique du triage des documents et à ne tracer le tableau des temps primitifs que plus tard. La *Vie de Jésus* n'eût-elle pas gagné à être précédée de l'étude critique des évangiles? Peut-être la place qu'y occupent les récits du IVe évangile en eût-elle été diminuée? De même, il aurait peut-être mieux valu, pour la satisfaction de ces critiques à l'esprit pointilleux, mais qui — ne l'oublions pas — seront invoqués avec bonheur par les partisans de l'histoire superstitieuse, nous donner une sorte d'introduction critique aux livres de l'Ancien Testament avant de publier le présent volume. Les articles qui ont paru dans la *Revue des Deux-Mondes* (voir nos *Chroniques*, t. XIII, p. 235 et suiv.; t. XIV, p. 367 et suiv.) ne contiennent que des résultats plutôt qu'une justification de ces résultats. L'œuvre d'art y eût perdu sans doute; l'autorité historique du récit y eût gagné. Pour prendre un exemple, comment expliquer que les récits de l'Exode soient à la fois assez peu sûrs pour ne pas permettre d'affirmer positivement l'existence de Moïse, et assez sûrs pour servir de base à la description de la traversée des Beni-Israël dans la presqu'île sinaïtique?

2° Le trait le plus saillant de la conception de M. Renan sur le développement religieux du peuple d'Israël, c'est la haute valeur qu'il accorde à l'élohisme des tribus nomades et l'assimilation du jahvéisme à une décadence religieuse, dont le génie d'Israël ne se relèvera qu'à la suite d'efforts séculaires. Cette idée reparaît à plusieurs reprises dans son livre; nous avons cité quelques passages où elle est très nettement exprimée. M. Renan en veut véritablement à Jahvé, et cela se comprend si sa représentation de l'élohisme primitif est fidèle. Il est incontestable que si la religion des Beni-Israël nomades était cet évangile embryonnaire que l'auteur nous dépeint dans un langage admirable, le Jahvé cruel et jaloux de la nationalité israélite lui est infiniment inférieur. Mais cet élohisme primitif était-il réellement ce que veut M. Renan? C'est ici

qu'apparait la nécessité de soumettre à une critique rigoureuse les documents qui nous le font connaître. Nous ne pouvons arriver à la connaissance de la vie patriarcale que par deux voies : l'analyse des documents bibliques et l'analogie avec la vie des autres peuples de même race sur lesquels nous avons des renseignements. Or, les documents bibliques nous ont été transmis par des rédacteurs qui auraient dérogé à tous leurs devoirs s'ils ne l'avaient pas idéalisée et s'ils n'avaient pas dépeint la religion de ces temps primitifs comme animée du même esprit dont ils s'inspiraient eux-mêmes : « Le prophétisme du IXe siècle écrit M. Renan (préface p. VII), a lui-même sa racine dans l'antique idéal de la vie patriarcale, *idéal en partie créé par l'imagination, mais qui avait été une réalité dans un passé lointain de la tribu israélite.* » Et ailleurs (p. 175) : « Le travail des prophètes consistera *à recréer, par la réflexion, l'ancien élohisme, à identifier de force avec Jahvé El-Elion*, à réparer l'entorse que l'adoption d'un dieu particulier avait donnée à la direction religieuse d'Israël. »

Comment ! Nous ne connaissons l'ancien élohisme que par des documents rédigés selon l'esprit des prophètes. Ces prophètes, comme tous les réformateurs, ont la prétention de ramener le peuple à la pureté de la religion primitive ; ils sont obligés de la recréer à leur image, et nous en conclurons que cette religion primitive était bien réellement semblable à la leur, comme ils veulent nous le démontrer ! Mais pourquoi faut-il que les prophètes aient *recréé* et non pas simplement *créé* l'élohisme, en prêtant à leurs ancêtres la religion qui leur tenait à cœur, comme l'ont fait de tout temps les réformateurs religieux ? Quelle raison avons-nous, en dehors de ces témoignages intéressés à voiler les grossièretés et les superstitions de l'élohisme primitif, pour admettre avec M. Renan que les Jakobélites aient pris aux peuplades voisines les teraphim, les offrandes de premiers-nés, la croyance aux Rephaïm, et n'aient pas tout simplement connu ces superstitions au même titre que les autres tribus de même race ? Pourquoi ne peuvent-ils rendre les mythologies étrangères que sous la forme évhémériste ? (p. 49). Parce que la Genèse, rédigée par des monothéistes, ne pouvait pas les accepter sous une autre forme, de même que l'ont fait plus tard les historiens et les polygraphes arabes. S'ensuit-il que les Beni-Israël d'il y a trois mille ans eussent les mêmes scrupules ? Qui nous autorise à dire que les sages, parmi ces nomades, protestaient contre les teraphim et que, s'ils appelaient leur dieu El ou Elion et non Jahou ou Jahvé, c'est parce qu'ils voyaient un danger dans l'emploi de ce nom propre ? (p. 119). La thèse soutenue par M. Renan revient à dire que le jahvéisme a été une décadence par rapport à l'élohisme, parce que l'élohisme du XVIe siècle avant Jésus-Christ était le même que le jahvéisme des prophètes du VIIIe siècle. Cette thèse nous paraît absolument inadmissible.

Il nous semble que l'élohisme des Beni-Israël nomades ne devait pas être autre chose qu'un spiritisme d'une nature particulière. Les Élohim sont en nombre indéterminé, comme les esprits, les génies, chez tous les peuples non

civilisés ; l'analogie des autres populations sémitiques et particulièrement le peu que nous savons des Arabes anté-islamiques nous empêchent non seulement de prêter aux Beni-Israël cette religion toute morale et presque évangélique décrite par M. Renan, mais encore nous obligent à douter même de cette tendance monothéiste qu'il accorde à tous les Sémites nomades et particulièrement aux Beni-Israël. Dans tous les polythéismes, surtout avant la formation d'une mythologie organique, on constate une tendance de l'adorateur à s'adresser au dieu qu'il invoque comme s'il n'y en avait pas d'autre, sans que cela implique le moins du monde de sa part la négation des autres dieux ou même une simple négligence à leur égard. Une autre fois il s'adresse à un dieu différent dans les mêmes termes. La vie nomade semble uniquement avoir pour conséquence de développer d'une façon spéciale le culte du dieu protecteur de la tribu, comme la vie agricole développe le culte du dieu protecteur du foyer, et la vie dans les cités celui de la divinité protectrice de la ville. L'élohisme des Beni-Israël, tel que nous le décrit M. Renan, nous paraît donc dénué de fondement historique ; or, il en aurait un besoin tout particulier parce qu'il serait une formidable exception dans l'histoire religieuse de l'humanité.

3° La troisième thèse qui, dans ce livre, nous paraît mériter une attention particulière, porte sur le nom de Jahvé. Il est vrai que l'auteur déclare lui-même tout le premier que de grands doutes planent sur l'origine de ce nom. D'une part, il nous présente le nom Jahou ou Jahvé comme d'origine accadienne et connu des Israélites dès leur séjour en Paddan-Aram (p. 82 sqq.); d'autre part, il reconnaît que c'est au Sinaï qu'il faut placer la station intermédiaire où il est devenu le dieu particulier d'Israël (p. 197). Il y a là de grandes obscurités que la présente histoire augmente plutôt qu'elle ne les dissipe. M. Renan, entraîné par son idée d'un vague monothéisme chez les Sémites nomades, n'admet pas qu'avant d'entrer en relation avec les gens de Paddan-Aram, ils connussent ce nom propre pour désigner leur dieu, puisque celui-ci n'en avait pas besoin, n'ayant pas de congénère. Il pense donc qu'il faut y voir un emprunt fait au dehors par les ancêtres des Beni-Israël. Mais ce qu'on ne saisit pas du tout, c'est pourquoi ce nom, après avoir été mis en réserve pendant des siècles, réapparaît tout à coup au Sinaï pour devenir celui du dieu national d'Israël. Dans l'hypothèse d'une pluralité de noms et d'un polythéisme primitif, on conçoit mieux que l'un des dieux se soit lentement élevé au-dessus des autres comme dieu national et que son nom soit ainsi devenu peu à peu le synonyme d'Élohim.

On voit par ces quelques observations combien le nouveau livre de M. Renan suggère de réflexions et quels gros problèmes il soulève. Mais quelle que soit l'importance des points où l'on ne peut adopter son opinion, il vous reste, en fermant le livre, un profond regret que ce soit déjà fini et un regret plus grand encore qu'il soit si rare de voir tant d'art mis à la disposition de tant de science.

N.....

L. Oberziner. — **Il culto del Sole presso gli antichi orientali.** — Vol. 1, Trento, G. B. Monauni, 1886, in-8, (x, 218 p.).

Dès les premières pages de l'ouvrage de M. O., on est de suite averti des idées de l'auteur, ce qui est un grand avantage ; la pensée se trouve immédiatement dégagée et le lecteur sait d'avance qu'il a affaire à un fervent disciple de Max Muller, qui n'a eu par suite qu'un objectif, l'application des théories du maître à la religion égyptienne. Il est vrai qu'aucune autre religion ne pouvait, mieux que celle-ci, tenter ceux qui veulent tout ramener aux mythes solaires avec leur cortège de crépuscules et d'aurores ; disons pourtant de suite, pour ne plus y revenir, que M. O. ne parle qu'assez incidemment du rôle d'Isis et d'Hathor comme déesses de l'aurore ; la gloire du Soleil, de Ra, l'a assez ébloui pour qu'il se soit presque exclusivement limité à l'étude de l'astre glorieux dans ses divers aspects et manifestations.

Dans l'introduction de son ouvrage, qui s'applique à la religion des peuples orientaux en général, mais dont le premier volume, le seul encore paru, est exclusivement réservé aux Égyptiens, M. O. expose d'une façon fort intéressante les origines de l'astrolâtrie, comment de tout temps les hommes ont été frappés par la vue des grands phénomènes de la nature, et comment, de temps immémorial, ils ont consacré un culte aux forces élémentaires de la nature. Comme le dit Max Muller, cité par M. O. : « Le culte religieux présuppose l'existence de l'idée divine, c'est-à-dire de l'infini, car l'infini et le divin ne sont que deux noms différents d'une même cause. » D'ailleurs, « la religion est une faculté ou disposition mentale qui, indépendante de la raison, rend l'homme capable de concevoir l'infini sous des noms différents ou des formes diverses ». — C'est là la clef de l'ouvrage de M. O., car le soleil, plus que d'autres forces naturelles, a possédé les qualités qui ont fait naître chez les hommes les notions de l'infini du temps et de l'espace ; c'est pourquoi son culte a pris promptement dans les sociétés primitives un si grand développement.

Nous nous associerions volontiers à ces idées, si elles ne devaient s'appliquer qu'à des religions savantes et philosophiques, résultant de cet état critique par où a passé l'esprit humain après de longues méditations sur les causes et la fin de ce monde. Mais aucune religion n'a atteint du premier coup cet état, qui marque presqu'à la fois son apogée et sa décadence. Combien longue et obscure a été la période d'incubation ! Et, pour en revenir à l'Égypte, M. O. pense-t-il donc que les Égyptiens soient arrivés rapidement à cette conception du Soleil, de Ra, tel que le célèbrent les hymnes, avec ses titres de « Dieu aux noms multiples, créateur de son nom et des noms des dieux — Dieu unique, conçu par lui-même, préexistant et s'engendrant lui-même éternellement » ?

D'après M. O., l'un des facteurs importants du culte solaire en Égypte est l'éclatant aspect qu'offrent les chaînes Lybique et Arabique au moment du lever et du coucher de l'astre ; la splendeur de ces phénomènes a dû inspirer promptement aux

Égyptiens, comme aux autres peuples d'ailleurs, l'idée de la vie future si profondément enracinée dans la vallée du Nil. Mais les Égyptiens ont-ils donc conçu dès l'abord la vie future, telle que l'expose le Rituel funéraire? ont-ils donc de suite assimilé la marche du soleil pendant la nuit aux luttes d'Osiris contre ses ennemis?

Les théories égyptiennes sur le rôle de Ra, qui se sont principalement développées à Héliopolis, sont plus certainement le fruit d'une longue incubation pendant laquelle des théories primitives et des légendes anciennes se sont pénétrées intimement, et où la politique tout autant que la religion ou la philosophie a joué un grand rôle.

Certainement, à des époques bien reculées, — l'histoire de l'Égypte est si ancienne, — les prêtres et les esprits cultivés ont pu et dû chercher à généraliser les légendes et les cultes spéciaux répandus dans les sanctuaires échelonnés sur les bords du Nil; mais ces transformations ont dû s'opérer dans les cultes de tous les dieux comme dans celui de Ra, et nous n'avons pas de preuves que le culte de Ra ait absorbé celui des autres dieux, comme tend à le montrer M. O. Si nous connaissons jusqu'à un certain point à cet égard les idées de l'école d'Héliopolis, que savons-nous, par exemple, de l'enseignement donné dans le temple de Ptah à Memphis, ou dans tel autre temple célèbre de l'Égypte? Bien plus, certains dieux comme Ptah n'ont jamais eu leurs noms associés directement à celui de Ra, comme l'ont été ceux d'Ammon ou de Sébek, et si les Pharaons portaient le titre d'Horus vivant et de fils de Ra, n'était-ce pas par une heureuse association d'idées entre la politique et la religion, les Pharaons se trouvant ainsi les héritiers légitimes des dynasties divines primordiales?

Pour M. O., Ra, en tant que démiurge et force créatrice, absorbe en lui les dieux présentant un caractère analogue comme Chnoum, Sebek ou Ptah, et comme soleil proprement dit, source de lumière, de chaleur et de vie, les dieux qui peuvent représenter ses aspects divers ou ses manières d'être, comme Horus, Anhour, Shu ou Chepra. Mais tous ces dieux qui avaient leurs sanctuaires propres sont au moins contemporains de Ra dans l'esprit des Égyptiens, et que dire des dieux élémentaires, tels que le Noun ou l'Abyssus, le Ciel, le Nil? Ce dernier reçoit dans des hymnes, de même que Ptah, les mêmes épithètes que le Soleil lui-même, « incréé, père des Dieux, etc. » M. O. ne voit dans ce qu'il reconnaît être « un enthousiasme religieux pour un autre dieu que l'effet d'une affection passagère de l'âme qui absorbe momentanément la pensée du dévot ». Tout ce que nous pouvons accorder à M. O., c'est que les théories qu'il expose ont pu être celles des Égyptiens qui reconnaissaient Ra comme le dieu unique et tout-puissant, mais non celles des autres croyants qui attribuaient le même rôle aux autres grands dieux. Pour M. O., comme pour tous ceux qui abordent sans études préalables ces questions si confuses de la religion égyptienne, c'est un inconvénient majeur de ne pouvoir se servir directement des textes originaux et de ne faire que des citations de seconde main, sans pouvoir par suite appré-

cier toujours dans leur sens intime les pensées des auteurs cités, et sans connaître même les derniers travaux sur la matière étudiée. C'est ainsi, par exemple, que M. O. mentionne bien les légendes si intéressantes de la destruction des hommes par Ra, et de la morsure de Ra par le serpent suscité par Isis, qui arrache de la sorte au dieu le secret de son nom en qui réside sa puissance. Ces légendes plus étudiées, surtout la dernière, et rapprochées des textes si curieux et si imprévus dans leurs conséquences, qu'a découverts et publiés M. Maspero à la suite de ses fouilles dans les pyramides, auraient sans nul doute conduit M. O. à apprécier d'une façon différente l'origine de la religion égyptienne. L'influence fétichiste se fait sentir d'une manière marquée à ces époques reculées ; la vie future est le résultat d'incantations et de cérémonies magiques enseignées par les dieux eux-mêmes, et dont l'influence se retrouve aux époques plus récentes, mais augmentée des considérations morales qui ont donné un si grand caractère aux idées des Égyptiens sur la vie future. Néanmoins, ces critiques sont un témoignage du vif intérêt qui s'attache à l'étude du livre de M. O., dans lequel les lecteurs trouveront exposés d'une façon élégante et méthodique les résultats des études, sinon de tous les égyptologues, du moins d'une école égyptologique importante et consacrée par de nombreux travaux.

P. Guieysse.

E. Le Savoureux. — **Études historiques et exégétiques sur l'Ancien Testament.** — 1 vol. in-12, Paris, Fischbacher, 1887 (lxxi et 403 p.).

Cet ouvrage posthume, publié par la famille de l'auteur, est précédé d'une très intéressante biographie de M. Astié, qui nous apprend comment M. Le Savoureux s'affranchit du joug des idées traditionnelles et put ainsi se vouer à l'étude critique de l'Ancien Testament. M. Le Savoureux avait la passion de l'hébreu; cette passion pénètre le volume tout entier : il n'est pas de page où elle ne perce. Travailler *con amore* est une condition essentielle de succès : l'ouvrage que nous allons analyser en est une nouvelle preuve.

Le morceau capital de ce recueil est une étude sur le texte hébreu de l'Ancien Testament, à laquelle correspond, à la fin du volume, une bibliographie. C'est, croyons-nous, le travail le plus récent et le plus complet, en français, sur l'histoire du texte de la Bible hébraïque. L'auteur, qui connaît fort bien la littérature du sujet, étudie successivement la paléographie hébraïque, le texte avant et pendant l'exil, le texte après l'exil, enfin la Massore et le texte massorétique. Tel est le plan de cette dissertation substantielle qui ne remplit pas moins de 224 pages. Au commencement de l'introduction, où l'auteur fait rapidement l'histoire de l'écriture chez les Hébreux, le but poursuivi dans cette étude est très nettement exposé. « Nous avons à rechercher, dit M. Le Savou-

reux (p. 1), si le texte hébreu, tel qu'il existe de nos jours, manuscrit ou imprimé, et désigné par le nom de *texte massorétique*, est bien, *quant à sa forme*, le texte même des écrivains sacrés; puis, s'il est vrai, comme l'affirment des savants, que ce texte massorétique ne soit pas le texte original, nous voulons rechercher en quoi consiste l'altération qu'il a subie, à quelle époque et sous quelle influence elle s'est opérée; et finalement, dans le cas où les affirmations de la science nous paraîtraient suffisamment justifiées, nous aurons à examiner si les résultats obtenus sont de nature à ébranler notre confiance dans la valeur du texte que nous possédons aujourd'hui. » Sans vouloir suivre l'auteur dans l'examen de ces différents problèmes, nous nous contenterons de reproduire en partie la conclusion à laquelle il arrive (p. 221 sq.), parce qu'elle donne une très juste idée et de la méthode suivie et de l'esprit qui a inspiré ces *Etudes*. « Il est vrai que le texte que nous pouvons former à l'aide de la Massore sera toujours un texte relativement très jeune, toujours très contestable, car la tradition massorétique, partout très incomplète, présente de nombreuses lacunes, et les documents sont très divergents entre eux; toutefois, cette ancienne tradition, où le faux et le vrai, l'incertain et le positif se trouvent confondus, n'en reste pas moins une source d'histoire à laquelle nous ne pouvons négliger d'aller puiser. Seulement, comme le dit le Dr Geiger, il faut que cette source devienne accessible et soit purifiée. C'est dans cette pensée que des hommes d'une grande science dans cette matière s'occupent de nos jours d'une révision foncière de l'œuvre massorétique. »

L'histoire du texte est suivie de quatre études exégétiques. La première roule sur le sens de l'expression *Berêschith*, au début de la Genèse; l'auteur adopte la traduction *d'abord* ou *premièrement*, et montre l'inadmissibilité de la version traditionnelle. — Dans un second article, il expose l'idée de la création dans l'Ancien Testament, et s'efforce de démontrer que les Hébreux professaient le dogme de la création *ex nihilo*; nous doutons, quant à nous, que les anciens Israélites eussent des vues précises et arrêtées sur ce problème métaphysique. — Dans un troisième fragment, sur l'état de la terre au moment de sa création, d'après l'Ancien Testament, l'auteur détermine le sens des substantifs *thohou va-bohou*, qu'il traduit par « solitude et nudité ». Voici comment il résume les connaissances des Hébreux sur ce point : « A son début, la terre est toute formée, et elle est fixée sur des bases solides. Les eaux et les ténèbres la recouvrent comme un vêtement, mais comme deux couches superposées; celle des eaux ne se confond pas plus avec les éléments de la masse terrestre que l'enveloppe ténébreuse ne se confond avec les eaux du *thehom*. Mais ce n'est encore là qu'un vaste champ de mort, rien n'y bouge, rien n'y vit, aucun son ne s'y fait entendre.... (Il faut qu'elle) se pénètre de la force vitale que Dieu lui communique, force sans l'action de laquelle elle fût demeurée un éternel *thohou va-bohou*, une vaste et stérile solitude. » (P. 283 s.) M. Le Savoureux nous paraît avoir très heureusement mis en évidence l'une des pensées fondamen-

tales de l'Ancien Testament : la divinité, seule et unique source de la vie, à tous ses degrés, sous toutes ses formes. — Une dernière étude exégétique est consacrée au problème de l'origine du mal. L'indépendance de l'auteur s'y manifeste d'une manière si complète et si précise, qu'on nous saura gré de nous arrêter un instant sur ce chapitre.

M. Le Savoureux distingue deux périodes dans l'histoire de ce dogme. Avant l'exil, dans un temps qui se fait surtout remarquer par l'absence de spéculation théologique, les Hébreux considèrent Dieu comme l'auteur du bien et du mal ; « ils ne voient dans tout ce qui se produit dans le gouvernement du monde que des manifestations variées d'un même principe, qui, sous les noms d'*Élohim*, de *Jehovah*, de *Rouakh* et de *Maleak*, est l'auteur du mal comme du bien. » (P. 352.) Après l'exil, cette notion du mal revêt « une forme concrète, sous laquelle nous voyons apparaître un être personnel, distinct de Dieu et qui a nom *Satan*, l'adversaire de Dieu et des hommes. La spéculation juive n'alla pas plus loin sur ce sujet. » Quant au fragment de la Genèse sur la chute, c'est « une page isolée dans l'histoire de la théologie des Hébreux, qui ne contient, sous une forme mythique, qu'un récit sur les circonstances dans lesquelles l'homme a commis sa première faute. » (P. 354.)

L'ouvrage est clos par une conférence sur la poésie des Hébreux. On voit par là que le recueil, que nous recommandons au public, est aussi varié qu'intéressant.

E. Montet.

Histoire naturelle de la croyance. — Première partie : L'*Animal*, par M. *Van Ende*, 1 vol. in-8, Paris, Alcan, 1887.

Naguère, quand on voulait combattre la doctrine d'une religion naturelle, innée chez l'homme et en quelque sorte caractéristique du genre humain, on ne manquait pas d'alléguer que nombre de peuplades étaient dépourvues de toute idée religieuse. Aujourd'hui que des observations plus exactes ou plus complètes semblent avoir définitivement écarté cet argument, il n'est pas rare d'entendre affirmer la thèse tout opposée : le sentiment religieux, dépassant les limites de l'espèce humaine, pourrait bien se rencontrer même chez l'animal. Jusqu'ici, toutefois, la question n'a guère été agitée d'une façon sérieuse ; il semble même que les maîtres du transformisme l'aient jugée quelque peu oiseuse. Voici qu'un nouveau champion entre en scène, prétendant non seulement découvrir chez les êtres inférieurs les facteurs de la religiosité humaine, mais encore éclairer la genèse de cette religiosité par les analogies de la vie animale.

De pareilles recherches ne peuvent rencontrer *a priori* une fin de non-recevoir chez ceux qui admettent sans restriction le principe de continuité dans le développement de la nature. Une fois admis que les origines de la religion ont

dû être fort humbles, comme celles de la morale, de l'art, du langage, des institutions sociales, etc., il n'y a point de raison péremptoire pour ne pas en chercher le commencement chez les animaux supérieurs, aussi bien que chez l'homme primitif, si seulement on leur accorde la pleine conscience de leur personnalité, ainsi que la faculté de projeter cette personnalité au dehors. Toute la question est de savoir si les faits justifient ici les conclusions de M. Van Ende. Il ne faut pas oublier que l'histoire naturelle est un peu comme la Bible : en sachant s'y prendre, on est toujours sûr d'y trouver ce qu'on cherche.

L'auteur s'efforce d'établir que, même au bas de l'échelle, les animaux possèdent la notion de l'être : ils envisagent comme *être* tout ce qui les impressionne par un caractère de mobilité. Mais, s'ils connaissent la force active renfermée dans les êtres, c'est surtout parce qu'ils en ressentent les effets, et des effets généralement préjudiciables. De là un penchant instinctif à éviter tout ce qui est vivant ; le trait qui domine dans les relations de la nature vivante, c'est un sentiment de méfiance et même de terreur réciproque. Mais lorsque l'être, considéré comme source de danger, n'est qu'imparfaitement connu, lorsqu'il n'est perçu que par certains de ses attributs ou qu'il semble seulement se révéler par les traces de son action, la terreur s'augmente du poids de l'incertitude et crée, à côté de l'impulsion à fuir le danger, le besoin de s'en rendre compte, en remontant jusqu'à l'être même qui en est la source. De là, vis-à-vis des êtres réels ou imaginaires, une double impression de défiance et de curiosité, qui peut atteindre d'une part à l'affolement, de l'autre à la fascination, et qui se retrouve, chez l'homme, dans toutes les manifestations de la religiosité.

Ces sentiments se font jour surtout dans les rapports de l'animal avec les grands prédateurs, avec l'homme et même avec les principaux phénomènes de la nature, regardés, par suite d'une fausse analogie, soit comme des êtres vivants, soit comme les manifestations d'êtres inconnus. Tels sont l'eau courante, le feu, les troubles atmosphériques, les éruptions des volcans, les tremblements de terre, où l'animal croit découvrir l'action d'êtres bien supérieurs à tous ceux qu'il connaît. Les corps célestes lui produisent par eux-mêmes une impression analogue. Ainsi la lune, par son caractère mystérieux, exerce une action dépressive sur l'imagination des animaux ; témoins les chiens, loups et chacals qui hurlent et aboient « contre » la lune. Tout autre est l'effet du soleil, qui est sans doute une force redoutable dans la mesure où elle reste mystérieuse, mais qui se fait surtout sentir à l'animal par des conséquences bienfaisantes, produisant chez lui « un élan d'humble gratitude ».

L'auteur ne va pas jusqu'à rééditer la vieille tradition de l'éléphant qui s'agenouillerait pour adresser ses hommages au soleil levant ; toutefois, il invoque les « concerts » que font entendre, au lever et au coucher de l'astre, non seulement les oiseaux, mais encore les singes, tantôt se réunissant pour troubler la forêt de leurs hurlements, tantôt battant la caisse avec des bâtons sur des arbres creux. Il ne semble même pas éloigné de découvrir dans ces manifestations des

actes propitiatoires; comme aussi lorsqu'il voit la mouette jeter un morceau de bois par terre avant d'entamer un combat avec l'une de ses compagnes ou certains oiseaux se construire un second nid qui restera vide à côté de celui où ils nicheront.

M. Van Ende, ayant constaté chez les sauvages deux autres facteurs encore de sentiment religieux : la notion de la chance et celle de la mort, recherche jusqu'à quel point on peut les retrouver chez les animaux. La notion de la chance, fait-il observer avec raison, est distincte de l'idée de causalité, en même temps que de l'idée de personnification ; elle n'arrive à prendre une couleur religieuse que si l'on attribue aux phénomènes fatidiques une sorte de vertu efficiente, soit qu'on considère cette vertu comme leur étant propre, soit qu'on la regarde comme émanée, par leur intermédiaire, d'une puissance supérieure ; autrement cette notion n'est qu'une manifestation de la loi générale en vertu de laquelle l'incapacité de saisir les causes déterminantes des phénomènes pousse l'homme à fonder ses prévisions et à régler sa conduite sur des coïncidences antérieures. Conçue dans ce dernier sens, la notion de la chance existe certainement chez l'animal où nous voyons les associations fortuites dominer la conscience beaucoup plus que chez l'homme. Mais la notion de la chance, dans sa phase la plus développée, là où elle aboutit au fétichisme, se constate-t-elle aussi chez l'animal ? M. Van Ende cite de nombreux exemples pour établir que les animaux regardent parfois les êtres et les objets personnifiés comme favorables ou néfastes en eux-mêmes; quand, par exemple, l'éléphant ou le rhinocéros se ruent sans raison sur certains arbres, quand les vautours et les corbeaux laissent tomber sur une pierre, toujours la même, les proies dont ils veulent briser la carapace, ou encore quand des animaux témoignent d'une attraction inexplicable pour certains objets d'une couleur ou d'un éclat inaccoutumé. « Le renard bleu, ajoute gravement l'auteur, arrose les outils humains qu'il a dérobés ; il serait assez difficile de dire si cet acte, présente ici un caractère propitiatoire ou s'il est seulement l'expression du dédain de l'animal pour des instruments dont il n'a pas su se servir, dédain analogue à celui qui pousse le sauvage à jeter les fétiches reconnus inefficaces.

La notion de la mort, même conçue d'une façon abstraite, comme cessation des fonctions vitales et anéantissement de l'être vivant, existerait chez les animaux — toujours d'après l'auteur, — s'il faut en juger par les suicides qu'on a observés chez eux, ainsi que par les simulations de mort apparente auxquelles on voit recourir même des insectes pour dérouter un assaillant. Darwin, en traitant de l'indifférence des animaux pour leurs semblables, demandait ce que peuvent bien éprouver les vaches, lorsqu'elles entourent et fixent du regard une de leurs compagnes morte ou mourante. M. Van Ende n'hésite pas à répondre qu'elles se posent le problème de la mort, qu'elles se sentent destinées à la même fin et qu'elles s'épouvantent en songeant, sinon au mystère de l'au delà

du moins à l'impossibilité de s'expliquer la cause et la nature de cet état final. Sommes-nous même bien certains que les animaux ne songent pas à un au delà? L'inconnu de la mort ne peut prendre à leurs yeux que deux issues logiques : l'idée de la suppression de la vie ou celle d'une suspension des fonctions vitales plus durable que dans le sommeil. M. Van Ende est plutôt tenté de leur prêter la seconde conclusion, comme la moins abstraite et la plus conforme aux antécédents de leur expérience personnelle; il cite, à l'appui, l'obstination de certains animaux à rester ou à revenir près du compagnon tué, les efforts de certaines espèces pour enlever leurs morts, les soins que prend parfois l'animal pour assurer la préservation posthume de son corps, soit en dérobant à tous les regards le lieu de son agonie, comme le chat domestique, soit même en faisant certains préparatifs pour l'existence future, comme tel éléphant qui, pris au piège et sentant sa fin approcher, se couvrait de poussière qu'il détrempait d'eau au moyen de sa trompe.

Cependant l'œuvre de dissolution qui ne permet pas de garder à proximité le corps d'un compagnon défunt et qui finit par le faire disparaître a dû battre en brèche chez l'animal, aussi bien que chez l'homme primitif, l'idée de l'immanence des fonctions vitales. L'animal, aidé par les apparitions de ses rêves et aussi par le raisonnement qui lui faisait confondre la vie avec le souffle, les pulsations, le regard, l'ombre ou le reflet du corps, s'est-il alors figuré ces fonctions comme dégagées de leur enveloppe et vivant d'une existence indépendante? « Quelques indices, dit M. Van Ende, pourraient nous le faire croire. » Il veut bien, à la vérité, ajouter que, faute d'avoir le secours du langage, nous ne pourrons jamais le savoir; ce en quoi nous sommes absolument de son avis.

On conçoit que nous ne puissions examiner un à un les arguments de l'auteur, encore moins reprendre tous les faits invoqués à l'appui de sa thèse. La principale critique que nous lui adresserons, c'est qu'il abuse de l'impuissance où nous sommes de réfuter ses explications. Un célèbre physiologiste disait que, devant les fibres du cerveau, il était comme les cochers de fiacre qui connaissent les rues et les maisons, mais sans savoir par eux-mêmes ce qui se passe à l'intérieur. Telle est un peu notre situation vis-à-vis des animaux dont les mobiles ne doivent pas toujours être jugés d'après les nôtres. Sans doute il est difficile de s'en tenir aux théories cartésiennes qui faisaient de l'animal un simple automate. Mais il ne faut pas non plus verser, par réaction, dans l'excès contraire, et les exigences mêmes de l'évolution doivent nous mettre en garde contre les systèmes qui tendent à effacer la distance des organismes en mettant, au point de vue intellectuel et moral, non seulement le singe, mais encore l'éléphant, le chien, le castor, la fourmi, l'abeille, presque sur un pied d'égalité avec l'homme.

Quand le sphex a jeté son dévolu sur un insecte pour fournir la nourriture à ses larves, il lui fait, avec une précision de chirurgien, une ou trois ou de six à neuf piqûres à des endroits déterminés, selon le nombre de ganglions qu'il s'agit de paralyser, afin d'immobiliser l'insecte sans amener sa mort. Notez que le

sphex meurt avant l'éclosion de sa larve; il n'a donc pu découvrir par expérience la nécessité de mettre à la portée de sa progéniture un vers à la fois vivant et immobile. Nous n'ignorons pas la difficulté d'expliquer le fait par la simple action de la concurrence vitale et de l'hérédité. Nous ne sommes même pas complètement satisfait par l'hypothèse de M. Edmond Perrier supposant que l'instinct du sphex a pu se perfectionner par l'expérience individuelle ou plutôt par les tâtonnements heureux de certains individus, à une époque géologique où l'insecte, ayant à traverser des hivers moins rigoureux, pouvait assister au développement de sa larve et engendrer successivement un plus grand nombre de descendants. Peut-être l'avenir nous réserve-t-il des explications plus plausibles encore. Mais ce que dès maintenant nous nous refusons à admettre, c'est qu'on puisse s'appuyer sur le cas du sphex, comme le fait M. Van Ende, pour attribuer aux animaux une conscience parfaite de la localisation des fonctions vitales. A ce compte-là, ce ne serait plus un brevet de chirurgien qu'il faudrait offrir à l'intéressant hyménoptère, mais une chaire d'anatomie ou de psychologie comparée.

Nous signalerons, en terminant, un passage de l'Introduction qui a son importance, bien qu'il n'innove pas autant que le pense l'auteur, sur les vues professées, relativement à l'origine des croyances religieuses, par l'éminent anthropologiste anglais, E. B. Tylor, et les autres représentants de la théorie animiste ou plutôt *naturiste*.

Celle-ci attribue à l'homme d'avoir personnifié et, à l'occasion, adoré tout ce qui dans la nature lui semblait renfermer une force active et spontanée, ou, pour employer l'expression de M. Réville, tout ce qui paraissait lui révéler un esprit en rapport avec le sien. De même, à en croire M. Van Ende, l'eau, le feu, le vent, la foudre, la lune, le soleil, etc., ont été personnifiés, parce que le mouvement dont ils sont animés paraissait en faire soit le siège, soit la manifestation d'un être mystérieux. La seule différence, c'est que les « pan-animistes, » comme les appelle l'auteur, attribueraient à l'homme d'avoir personnifié *tout* ce qui l'entourait, parce que la notion de l'impersonnel lui manquait complètement. M. Van Ende, au contraire, estime que l'homme primitif, à l'instar de l'enfant et de l'animal, connaît parfaitement la distinction de l'animé et de l'inanimé, c'est-à-dire des personnes et des choses, seulement il ajoute que la raison naissante se laisse sans cesse entraîner à étendre l'attribut de la vie et de la personnalité à tout ce qui se meut ou paraît se mouvoir d'un mouvement spontané. L'animisme, loin de devoir son origine à l'absence du sens de l'impersonnel, présuppose donc la distinction de l'être vivant et de la matière inerte. Si l'homme personnifie quelquefois cette dernière, c'est qu'il y voit ou croit y voir les caractères distinctifs de la vie, et c'est ainsi que, suivant l'expression de M. Tylor, il en arrive à reconnaître dans les moindres événements l'action d'un être vivant. »

Loin de se trouver en contradiction avec cette dernière thèse, la distinction

sur laquelle insiste l'auteur nous paraît plutôt confirmer les vues de ceux qui cherchent les premières manifestations du sentiment religieux dans une extension des attributs de la personnalité aux principaux phénomènes de la nature. Toutefois, en donnant à cette théorie plus de précision, il fournit aux partisans du naturisme primitif le moyen de donner satisfaction à ce qu'il y a de fondé dans les objections d'Herbert Spencer contre un système qui semblait refuser à l'intelligence du sauvage ou de l'enfant le pouvoir de discerner la matière inerte de l'être vivant. Il renforce aussi les arguments de ceux qui tiennent le fétichisme — c'est-à-dire la vénération d'objets matériels franchement regardés comme tels, — pour un phénomène dérivé et non pour la forme primitive des religions. Aussi nous rallierons-nous volontiers aux vues qu'il soutient dans son *Introduction* sur l'origine ou plutôt la genèse du sentiment religieux. Notre seule réserve consistera à placer cette genèse dans l'humanité primitive — une humanité *très* primitive, si l'on veut — en plein âge de la pierre — mais ayant néanmoins atteint un développement mental que nous refusons à l'animalité.... jusqu'à plus ample informé.

GOBLET D'ALVIELLA.

CHRONIQUE

FRANCE

L'enseignement de l'histoire des religions à Paris. Nous avons déjà mentionné dans notre précédente chronique les sujets qui sont traités cette année dans les conférences de la section des Sciences religieuses à l'École des Hautes Études. Pour compléter le tableau de l'enseignement de l'histoire religieuse à Paris et pour montrer une fois de plus les nombreuses ressources offertes dans nos établissements d'instruction supérieure à ceux qui veulent étudier l'histoire des religions, nous indiquons ci-dessous les cours et conférences qui ont trait à cet ordre d'études, pendant le semestre d'hiver 1887-1888, dans les diverses facultés ou écoles supérieures.

A la Faculté des Lettres M. Bouché-Leclercq fait l'histoire du bas Empire de Dioclétien à Théodose.

A la Faculté de théologie protestante M. Ménégoz explique la Dogmatique de Schleiermacher; M. Sabatier interprète les épitres de Paul aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon et expose l'histoire du texte du Nouveau Testament; M. Philippe Berger fait l'histoire du prophétisme et explique des textes relatifs à l'histoire des Juges. M. Bonet-Maury étudie l'histoire des Précurseurs de la Réforme du XVIe siècle, M. Jundt l'histoire de l'Église au moyen âge, M. Viguié l'histoire de la prédication du XVIe et XVIIe siècle, tandis que M. Vaucher enseigne l'histoire de la catéchétique. M. Massebieau expose la Philosophie de Plotin et commente le traité de Tertullien *de idololatria*, M. Stapfer fait l'histoire des versions françaises de la Bible, et M. Samuel Berger, dans un cours libre, s'occupe de l'Archéologie chrétienne.

Au Collège de France, en dehors du cours déjà mentionné de M. Albert Réville sur les Religions de l'Égypte et des peuples sémitiques, nous avons à signaler les cours de M. Homolle sur les Usages funéraires chez les Grecs; de M. Maspero sur les Textes des pyramides relatifs à l'ancienne religion de l'Égypte; de M. Oppert sur les Inscriptions de Nabuchodonosor et de Nabonid; de M. Renan sur les Légendes patriarcales et sur les Fragments des prophètes antérieurs à Isaïe; de M. James Darmesteter sur le *Chah Nameh* et l'Epopée persane; de M. Foucaux sur le chapitre VII du *Lalita Vistara* (Histoire du Bouddha Çâkya Mouni); de M. Gaston Boissier sur les lettres de saint Augustin, de M. Gaston

Paris sur les historiens français des croisades et sur la vie de saint Alexis (texte du XIe siècle).

Dans la section d'histoire et de philologie de l'École des Hautes-Études, M. l'abbé Duchesne étudie les conciles tenus en Gaule du IVe au VIIe siècle et l'Épigraphie chrétienne des provinces de l'empire romain. M. Carrière explique le Targoum d'Onkelos et fait l'exégèse du livre de Daniel. M. Joseph Derenbourg interprète le traité *Hôrâiot* du Talmud de Jérusalem et le Commentaire arabe de Samuel ben Hofni sur les dix derniers chapitres de la Genèse, avec comparaison de la version arabe de Sa'dia. M. Amiaud explique des textes de l'Épopée de Nimrod, M. Maspero les planches du tome V des *Denkmæler* qui se rapportent aux règnes d'Aménophis III et des rois hérétiques. Enfin M. Guieysse étudie les textes funéraires et le Rituel thébain.

Ceux de nos lecteurs qui s'intéressent au sort de la nouvelle section des Hautes Études, spécialement consacrée aux travaux d'histoire religieuse, liront sans doute avec plaisir l'entrefilet suivant publié par le journal le *Temps* sur les résultats qu'elle a obtenus dans le dernier exercice universitaire. Ce témoignage, puisé dans un organe de publicité étranger à nos études, leur prouvera que la jeune sœur des sections plus anciennes de cette école, malgré les difficultés et les imperfections inséparables d'un début, rencontré un accueil favorable non pas seulement dans le public des amateurs, auquel elle a dû fermer ses portes, mais chez la jeunesse universitaire et les hommes d'études. Il n'est pas inutile de le constater, puisqu'en sa qualité d'institution nouvelle elle doit légitimer sa création devant ceux qui en contestaient autrefois l'opportunité. Voici ce que nous isons dans le numéro de ce journal portant la date du 22 octobre :

« Il n'est pas sans intérêt de suivre les développements et les résultats des créations récentes, ajoutées, au cours de ces dernières années, à l'ensemble de nos établissements d'enseignement supérieur et qui ont achevé de donner à cet enseignement dans Paris un caractère vraiment universel et complet, qui peut défier la comparaison avec toute autre organisation étrangère. On se rappelle que, depuis deux ans, l'École pratique des Hautes Études à la Sorbonne a été augmentée d'une section dite *des sciences religieuses*, où des conférences érudites roulant sur l'histoire et la critique des religions les plus importantes au point de vue historique, y compris le christianisme, sont étudiées dans un esprit d'impartialité purement scientifique, en dehors de toute polémique et de tout intérêt confessionnel. C'est une création qui a comblé une lacune depuis longtemps ressentie dans l'ensemble de nos cours universitaires . . . .

« La section va entrer dans la troisième année de son existence. Dans l'année précédente, elle a compté 110 inscrits, dont 40 de deuxième année. En voici la répartition par nationalités : 87 Français, 3 Russes, 2 Allemands, 2 Suisses, 2 Anglais, 2 Canadiens, 1 Polonais, 1 Roumain, 1 Ottoman, 1 Américain, 1 Japonais, 1 Chilien, 1 Espagnol, 1 Belge, 1 Portugais, 1 Haïtien, 1 Danois, 1 Norvégien. — 36 auditeurs ont demandé et obtenu le titre d'*élèves*. On peut répartir anisi qu'il

suit les titres et professions : 15 auditeurs sans profession, 17 élèves de l'École des langues orientales vivantes, 16 étudiants de la Faculté de théologie protestante, 6 étudiants en droit, 6 licenciés en droit, 4 docteurs en droit, 1 abbé, 2 élèves de l'École des chartes, 1 élève externe de l'École polytechnique, 1 maître de conférences de l'école du Louvre, 1 docteur ès langues orientales (Belge), 4 élèves titulaires de la section de philologie, 3 agrégés ès lettres, 1 agrégé en philosophie, 8 étudiants de la Faculté des lettres, 7 licenciés ès lettres, 1 élève de l'École des sciences politiques, 1 docteur en médecine, 3 professeurs, 2 maîtres ès arts de Facultés étrangères.

Ajoutons, en terminant, que la conférence sur la Religion de l'Égypte, suspendue par suite du départ de M. Lefébure qui a été nommé maître de conférences à l'École supérieure des lettres d'Alger, a été reprise par son successeur M. *Amélineau*, nommé maître de conférences par M. le Ministre de l'Instruction publique sur présentation unanime du conseil de la section.

Les concours des Académies. *L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* a tenu sa séance publique annuelle le vendredi 18 novembre, sous la présidence de M. Michel Bréal. Après la lecture des rapports sur les divers concours et d'une notice sur M. Laboulaye, par le secrétaire perpétuel, M. Wallon, la fin de la séance a été occupée par une piquante étude de folklore présentée par M. *Gaston Paris*. Il s'agissait de la *Légende du mari aux deux femmes*.

Un bas-relief du moyen âge, encastré dans le mur de l'église Notre-Dame à Erfurt, représente un chevalier de haute taille étendu entre deux femmes. Le sacristain du lieu vous explique que ce chevalier est le comte de Gleichen, qui eut une étrange aventure. Parti pour Jérusalem, il fut fait prisonnier et employé chez le sultan, aux travaux du jardinage. La fille du sultan le vit, fut frappée de sa bonne mine, puis, quand elle eut lié entretien avec lui, charmée de ses discours, touchée du récit de ses malheurs. L'amour la disposait à se faire chrétienne ; les exhortations du comte l'y décidèrent. Elle proposa au prisonnier de le délivrer et de fuir avec lui, s'il lui promettait de l'épouser devant l'Église. Grand fut l'embarras du comte, car il avait laissé en Thuringe une épouse aimée. Mais le désir de la liberté l'emporta sur toutes les autres considérations : il fit à la sultane la promesse qu'elle exigeait. Elle sut préparer et exécuter son hardi dessein, et bientôt les fugitifs arrivèrent à Rome Le comte de Gleichen alla trouver le pape et lui exposa le cas. Le mariage promis n'était-il pas sacré? La princesse qui avait risqué ses jours sur la foi d'un chevalier chrétien, et qui demandait le baptême en même temps que le mariage, pouvait-elle être déçue dans sa confiance? Le pape fut touché de cette situation. Le comte de Gleichen contracte un nouveau mariage, sans rompre le premier, et se trouve avoir deux femmes légitimes. La Sarrazine, habituée à la polygamie, ne voit là rien de choquant. L'Allemande se laisse toucher et, instruite de l'aventure, court au-devant de la

sultane qu'elle rencontre dans le *Val-de-Joie*. Ils vécurent longtemps heureux de cette union à trois que rien ne troubla désormais.

Les variantes et les incertitudes du récit démontrent, suivant M. G. Paris, que nous avons là un des exemples si nombreux de ce qu'on a nommé la mythologie iconographique; le peuple éprouve toujours le besoin d'expliquer les œuvres d'art dont le sens est perdu. Le tombeau à trois personnages, parmi les sépultures de la famille de Gleichen, ne portant aucun nom, on imagina que c'était un comte qui avait eu deux femmes avec l'autorisation du pape, dans des circonstances extraordinaires, et telles que les Croisades pouvaient en fournir. En 1836, le tombeau fut déplacé, on fouilla le caveau sous-jacent, et un médecin, après avoir examiné les crânes qui s'y trouvaient, déclara que l'un d'eux présentait les caractères anatomiques d'une femme de race orientale. Or, il n'est pas même certain que ce crâne soit celui d'une femme. On retrouve les traits essentiels de cette légende dans un roman français du xv[e] siècle; le héros en est un seigneur de Trasignies en Hainaut. La même donnée se rencontre, traitée un peu diversement, dans un conte emprunté au xii[e] siècle par une poétesse française, Marie de France, aux traditions celtiques. M. G. Paris analyse le récit du lai breton et conclut en exprimant l'opinion que la légende a pris naissance dans l'Europe orientale; il y voit surtout un exemple de vertu féminine et de tendresse conjugale, un pendant à l'histoire célèbre de la patience de Grisélidis.

Parmi les travaux couronnés par l'Académie nous signalons les suivants qui traitent de l'histoire religieuse: I. *Prix ordinaire :* une récompense de mille francs est accordée à M. l'abbé Pierre Battifol pour son mémoire sur le sujet proposé : Examen historique et critique de la Bibliothèque de Photius. Une récompense de même valeur est décernée à M. Germain Arnaud pour le travail dans lequel il a traité la question suivante : « Étude sur l'instruction des femmes au moyen âge. Constater l'état de cette instruction dans la société religieuse et dans la société civile en ce qui regarde la connaissance des lettres profanes et des genres divers de littérature vulgaire. Apprécier sommairement le caractère et le mérite relatifs des écrits composés par les femmes, particulièrement du xi[e] au xv[e] siècle. » Enfin, un prix est décerné à M. Auguste Molinier pour son mémoire sur le sujet que voici : « Exposer la méthode d'après laquelle doit être étudié, préparé pour l'impression et commenté un ancien obituaire. Appliquer les règles de la critique à l'étude d'un obituaire rédigé en France avant le xiii[e] siècle. Montrer le parti que l'on peut tirer de l'obituaire pris comme exemple, pour la chronologie, pour l'histoire des arts et des lettres, et pour la biographie des personnages dont le nom appartient à l'histoire civile ou à l'histoire ecclésiastique. » — *Antiquités de la France.* Une mention est accordée à M. Maurice Faucon pour son ouvrage sur *la Librairie des papes à Avignon.* — II. *Prix Gobert.* Le premier prix est décerné à M. le baron de Ruble pour les cinq volumes qu'il a publiés sur le *Mariage de Jeanne d'Albret*

et sur *Antoine de Bourbon et Jeanne d'Albret*. — III. *Prix Bordin*. Sujet : « Relever, à l'aide de documents historiques et littéraires et des dénominations locales, les formes vulgaires des noms de saints en langue d'oil et en langue d'oc ; signaler la plus ancienne apparition en France des noms latins auxquels correspondent ces diverses formes. M. Thomas obtient une récompense de deux mille francs. — IV. *Prix de la Fons-Mélicocq*. Une récompense de douze cents francs est accordée à M. l'abbé Haigneré pour ses ouvrages intitulés : *Cartulaire des établissements civils et religieux du Boulonnais*, et les *Chartes de Saint-Bertin*. — V. *Prix de La Grange :* décerné à M. Le Verdier pour son édition du *Mystère de l'Incarnation et Nativité de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, représenté à Rouen, en 1473.

Voici la liste des sujets proposés par l'Académie pour les concours de 1889 et 1890 et touchant à l'histoire religieuse : I. *Prix ordinaire :* Étudier, d'après les chroniques arabes et principalement celles de Tabari, Maçoudi, etc., les causes politiques, religieuses et sociales qui ont déterminé la chute de la dynastie des Omeyyades et l'avènement des Abassides (terme du dépôt : 31 décembre 1889). Valeur du prix : deux mille francs.

II. *Prix Bordin*. Étudier la géographie de l'Égypte au moment de la conquête arabe, d'après les documents coptes et grecs. Relever dans les vies des saints, chroniques, sermons en langue copte et grecque les noms de lieu, nomes, villes, villages, couvents, montagnes et rivières qui y sont cités ; les identifier avec les noms arabes mentionnés dans les historiens et dans les cadastres modernes de l'Égypte (terme du dépôt, le 31 décembre 1889).

— *Académie des Sciences morales et politiques*. La séance publique annuelle de l'Académie des sciences morales et politiques a eu lieu le samedi, 17 décembre, sous la présidence de M. Jules Zeller. Parmi les lauréats, nous signalons notre collaborateur, M. Paul Regnaud, professeur-adjoint à la Faculté des Lettres de Lyon, qui a obtenu le prix Bordin pour un mémoire sur la *Philosophie du langage*. Ce travail remarquable vient de paraître à la librairie Fischbacher, sous le titre : *Origine et philosophie du langage ou principes de linguistique indo-européenne* (1 vol. in-8 de XIX et 443 p.; 3 fr. 50).

Publications récentes. — *Annales du Musée Guimet*, t. X. La publication du dixième volume des *Annales du Musée Guimet* a été quelque peu retardée, en sorte que les tomes XI et XII ont paru avant le tome X (voir *Revue de l'Hist. des Rel.*, t. XIV, p. 250). Celui-ci se compose de quinze mémoires indépendants les uns des autres et portant sur les sujets les plus variés. Nous devons nous borner à en indiquer les titres : 1° La stèle de Palenqué du Musée national des États-Unis, par le Dr Ch. Rau, traduit de l'anglais avec autorisation de l'auteur ; — 2° Idoles de l'Amazone, par M. José Vérissimo ; — 3° Sculptures de Santa Lucia Cosumalwhuapa dans le Guatémala, par le Dr S. Habel, traduit de l'anglais par M. J. Pointet ; — 4° Notice sur les pierres sculptées du Guatémala, récemment acquises par le Musée royal

d'ethnographie de Berlin, par le Dr A. Bastian, traduit de l'allemand par M. J. Pointet; — 5° Le shintoïsme, sa mythologie, sa morale, par le Dr M. A. Tomii; — 6° Les idées philosophiques et religieuses des Jainas, par M. S. J. Warren, traduit du hollandais par M. J. Pointet; — 7° Étude sur le mythe de Vrisabha, le premier Tirthamkara des Jains, par M. L. de Milloué; — 8° La question des aspirées en sanskrit et en grec. Sur l'origine des radicaux sanskrits *sad, sîd, séd*, par M. P. Regnaud; — 9° Dialogue de Çuka et de Rambha sur l'amour et la science suprême, par M. P. Grandjean; — 10° Deux inscriptions inédites de la Phénicie propre, par M. C. Clermont-Ganneau; — 11° La tombe d'un ancien Égyptien, par M. V. Loret; — 12° Les quatre races dans le ciel inférieur des Égyptiens, par le Dr Lieblein; — 13° Un des procédés du démiurge égyptien, par M. E. Lefébure; — 14° Mâa, déesse de la vérité, et son rôle dans le Panthéon égyptien, par le Dr A. Wiedemann; — 15° Le galet inscrit d'Antibes, offrande phallique à Aphrodite, par M. H. Bazin.

Une partie de ces mémoires ont déjà été publiés dans d'autres langues ou en tirages à part avant d'être réunis en volume. L'exécution en est, comme toujours dans les *Annales du Musée Guimet*, très soignée, et les vingt-quatre planches qui ornent le texte sont de fort belle venue.

— *René Basset. Contes populaires berbères* (Paris, Leroux; 1 vol. in-18 de xxxvi et 269 p.). M. Basset a réuni dans ce volume cinquante-huit contes recueillis par MM. Hodgson, Rivière, et par lui-même chez ces tribus berbères qu'il connaît mieux que personne. Il y a douze fables ou contes d'animaux, sept légendes religieuses, quatre légendes et traditions historiques, vingt et un contes sur les djins, les fées et sur le monde des êtres merveilleux, enfin quatorze contes divers. L'auteur ne s'est pas borné à mettre ces traditions populaires en français; il les a commentées, rapprochées des parallèles qui se rencontrent dans les contes populaires d'Europe et mainte fois il les a éclaircies par la description des coutumes indigènes visées dans les contes. Il faut espérer que M. Basset, chargé tout récemment d'une mission au Sénégal par l'Académie des Inscriptions, nous rapportera de ces régions encore peu explorées une moisson non moins fructueuse d'utiles contributions au folk-lore africain.

— *Samuel Berger. De l'Histoire de la Vulgate en France* (Paris, Fischbacher; gr. in-8 de 16 p.). M. Samuel Berger, secrétaire de la Faculté de théologie de Paris a publié la leçon d'ouverture qu'il a prononcée, le 4 novembre dernier, à la séance de rentrée de la Faculté devant un nombreux auditoire. Malgré l'aridité du sujet, le professeur a su captiver l'attention de ses auditeurs par la clarté de son exposition et par l'enthousiasme dont il est animé pour les études qu'il représente si dignement en France. Il a caractérisé à grands traits les époques principales de l'histoire de la Vulgate en France de Charlemagne à saint Louis. C'est du Northumberland que les bons textes de la Vulgate se sont répandus en France, grâce aux efforts d'Alcuin; mais les heureux effets de cette réforme devaient être anéantis par l'invasion des mauvais textes

espagnols. La célèbre édition parisienne du XIIIe siècle, œuvre de librairie et non de science, ne constitua pas un progrès ; elle dut son succès à la division en chapitres à peu près égaux qu'elle a introduite dans l'usage. Les corrections de Hugues de Saint-Cher et des dominicains, faites d'après les originaux hébreu et grec, furent plus nuisibles qu'utiles. Elles furent critiquées par un inconnu de grand mérite, disciple de Roger Bacon, mais son influence ne put prévaloir contre les mauvaises lectures traditionnelles, pas plus que celle de l'humanisme et de la renaissance. La Vulgate, nous dit M. Berger en terminant, est encore aujourd'hui le livre le plus mal publié comme le moins connu de la littérature latine.

— *Henri Schoen. L'origine de l'Apocalypse de Saint-Jean* (Paris, Fischbacher, 1887 ; gr. in-8 de 148 p.). On se rappelle le succès de l'hypothèse récente d'un jeune théologien allemand, M. Vischer, qui prétend avoir démontré que l'Apocalypse du Nouveau Testament est tout simplement une Apocalypse juive, adaptée, vers la fin du Ier siècle, par un chrétien aux besoins de la cause chrétienne. Un autre jeune théologien, M. Schoen, élève de la Faculté de théologie de Paris, a repris à son tour le problème après l'avoir entendu traiter par M. Sabatier, à l'École des Hautes Études. Ce travail est très bien fait pour faire connaître au lecteur français les éléments du problème ; dans une première partie, l'auteur passe en revue les hypothèses de la critique depuis Grotius jusqu'à celles de MM. Vischer et Weyland. Il s'attache particulièrement à critiquer celle qui a la vogue en ce moment, celle de M. Vischer. Il la déclare insoutenable ; elle n'explique rien ; elle a contre elle les rapports qui existent entre les fragments chrétiens et les fragments juifs, l'unité de plan et de style, le rôle de l'auteur, l'importance de l'agneau, le nombre des martyrs, les passages chrétiens qu'elle laisse dans une Apocalypse juive. Pour lui, comme pour M. Sabatier, l'Apocalypse, au lieu d'être une œuvre juive traduite et annotée par un chrétien, est un livre chrétien enrichi d'oracles juifs plus anciens. Ces fragments étrangers utilisés par l'auteur chrétien, sont les quatre grandes visions qui rompent l'harmonie du plan de l'Apocalypse (XI, 1-13 ; XII, 1-9 ; XII, 11-18 et XVIII). En outre, il a fait des emprunts aux visions de l'Ancien Testament. — Les conclusions sont fort contestables, mais le travail fait honneur au jeune homme qui débute ainsi dans la littérature théologique.

— *Victor Duruy. Histoire des Grecs, I* (Paris, Hachette, 1887 ; in-4 de 822 p.). Le premier volume de la nouvelle *Histoire des Grecs* entreprise par M. Duruy, a paru déjà depuis quelque temps. Il va des origines aux guerres médiques et offre, par conséquent, un intérêt particulier au point de vue de l'histoire religieuse. Voici le jugement que porte sur cette partie de l'œuvre un juge compétent, M. Paul Girard, dans la *Revue historique* (t. XXXV, p. 305) : « Tout en restant fidèle au plan général des éditions précédentes, M. Duruy s'est attaché à développer particulièrement certains chapitres. Citons, entre autres, ceux qui sont relatifs au monde héroïque, à ses mœurs, à sa morale.

Rien n'est plus agréable à lire que les cent cinquante pages environ consacrées à la peinture de ces vieux usages. Sans entrer dans de longs détails, l'auteur y donne un aperçu très net de la Grèce homérique et du singulier mélange de rudesse et de raffinement qui la distingue. Il a raison d'insister sur ces débuts : on ne comprend bien les Grecs que quand on s'est pénétré de l'esprit de ces temps lointains. Ils rendent intelligibles plus d'une tradition qui s'est perpétuée d'âge en âge, plus d'un trait de caractère dont on ne saisit la portée que si l'on connaît tout le passé moral qui l'explique et le justifie. Mais c'est surtout l'idée que ces anciens peuples se faisaient des dieux et de leur pouvoir qui attire M. Duruy ; de là tant de pages intéressantes sur la mythologie homérique, sur le destin, sur la *Némésis*, sur le culte public et le culte privé. Peut-être trouvera-t-on que la religion hellénique y est jugée avec une sévérité excessive.

— *Collection des alchimistes grecs*, publiée par MM. *Berthelot* et *C.-E. Ruelle* (Paris, Steinheil ; 1re livraison de CCLXVIII et 108 p. de grec, 116 p. de traduction, avec 45 fig.). C'est la première livraison d'une publication gr. in-8 carré de 1200 pages, qui ne sera tirée qu'à 150 exemplaires numérotés (prix de souscription, 60 fr.). L'introduction et les notes scientifiques sont dues à M. Berthelot ; l'édition du texte grec et les notes philologiques sont l'œuvre de M. Ruelle. On y trouve la réimpression intégrale du plus ancien manuscrit alchimique connu, celui de Saint-Marc, à Venise.

— *E. Müntz. Études iconographiques et archéologiques sur le moyen âge* (Paris, Leroux, illustré). Ce joli volume fait partie de la *Petite bibliothèque d'art et d'archéologie*, publiée par la librairie Leroux. Il contient divers mémoires : Les pavements historiés du IVe au XIIe siècle ; la décoration d'une basilique arienne au Ve siècle ; la légende de Charlemagne dans l'art du moyen âge ; la miniature irlandaise et anglo-saxonne au IXe siècle.

— *E. Arnaud. Histoire des Protestants du Vivarais et du Velay* (Paris, Fischbacher ; 2 vol. gr. in-8). M. Arnaud est déjà connu par divers travaux historiques sur l'histoire du protestantisme dans le sud-est de la France. (*Histoire des protestants du Dauphiné*, 3 vol., 1876 ; *Histoire des protestants de Provence, du comtat Venaissin et de la principauté d'Orange*, 2 vol., 1884). L'ouvrage qu'il met en souscription à la librairie Fischbacher, au prix de 12 francs pour les deux volumes, n'est que la continuation de ses travaux antérieurs ; mais il a porté ses recherches sur un terrain particulièrement intéressant, en entreprenant, cette fois-ci, d'écrire l'histoire si dramatique des protestants du Vivarais et du Velay.

— *J. Tarde. Table chronologique de l'Église de Sarlat, diocèse et pays sarladois* (Paris, Oudin, Picard ; 1 vol. in-4 ; prix 12 fr.). Les Chroniques du chanoine Jean Tarde renferment de précieux renseignements sur l'histoire ecclésiastique et civile du Sarlat et du bas Périgord. Cependant elles n'ont pas encore été publiées. Dès le XVIIe siècle, le chanoine Armand de Gérard-Latour entreprit de les livrer au public. Son projet, repris de nos jours par M. J.-B.

Lascoux, conseiller à la Cour de cassation, vient d'être mis à exécution par MM. Gaston de Gérard et Gabriel Tarde, membres de la Société historique et archéologique du Périgord.

— *F. Vigouroux. Les livres saints et la critique rationaliste*, III (Paris, Roger Chernoviz, 1888 ; 1 vol. in-8). L'abbé Vigouroux, l'auteur bien connu du *Manuel Biblique*, a entrepris un vaste travail de réfutation à l'égard de la critique biblique. Les deux premiers volumes de son ouvrage sur les livres saints et la critique rationaliste, qui ont déjà paru précédemment, avaient pour objet de faire connaitre les objections de la critique contre la tradition scripturaire de l'Eglise. Le troisième volume est destiné à les réfuter. L'auteur y établit d'abord l'origine mosaïque du Pentateuque ; il montre l'accord existant entre la cosmogonie biblique et la science moderne, critique l'interprétation mythique des récits de la Genèse, et venge l'Exode, le séjour au Sinaï et la loi mosaïque de toutes les attaques de l'incrédulité. Un pareil résultat vaut bien sept francs, prix du volume dans l'édition de luxe. Il y a une édition plus ordinaire à quatre francs.

Articles de revue. A signaler divers articles publiés dans les dernières livraisons de nos revues françaises :

1° Une étude de M. Victor Duruy sur la *Lutte entre la religion et la philosophie au temps de Socrate* (*Revue des Deux-Mondes*, 1er novembre), le récit clair, plein de bon sens, de la crise religieuse que la société athénienne traversait au temps de Socrate.

2° Un charmant travail de M. Georges Perrot sur la *Question homérique*, à l'occasion du premier volume de l'*Histoire de la littérature grecque*, par MM. Alfred et Maurice Croiset (ibidem, 1er décembre). M. Perrot est de ceux qui croient à l'existence d'Homère et qui ne peuvent se décider à admettre que les vrais auteurs de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* soient Onomacrite d'Athènes, Zopyre d'Héraclée, et Orphée de Crotone. Il n'est donc pas du même avis que M. Croiset, qui admet un travail de raccord, poursuivi pendant plus d'un siècle, sur des chants à l'origine séparés. M. Perrot ne traite la question qu'au point de vue littéraire.

3° Dans la *Revue Historique* (novembre-décembre), M. Paul Monceaux a publié un premier article sur le *Grand temple du Puy-de-Dôme, le Mercure gaulois et l'Histoire des Arvernes*. Le Puy-de-Dôme a vu régner successivement le dieu Lug des Gaulois, le Mercure arverne des Gallo-Romains, le diable du moyen âge. M. Paul Monceaux nous montre d'abord les croyances modernes sur le diable et le sabbat du Puy-de-Dôme (l'église Saint-Barnabé et le pèlerinage de Saint-Jean). Il reconstitue ensuite le temple du Mercure arverne, dont les ruines ont été découvertes en 1875, lorsqu'on a creusé les fondations de l'Observatoire. De nombreux témoignages (textes et monuments) lui permettent d'établir la prépondérance du culte de Mercure dans la Gaule romaine, et l'établissement d'une véritable association entre le culte de ce Mercure et

celui de l'empereur. Les représentations du Mercure gallo-romain nous permettent de distinguer trois types : le Mercure classique ou gréco-romain ; le Mercure encore élégant et rappelant, par certains attributs, le type classique, mais flanqué de plusieurs attributs particuliers aux pays celtiques (coq, bélier, serpent à tête de bélier, tortue, serpent, bouc, corne d'abondance) ; enfin, le dieu trapu, à casaque gauloise, armé d'un bâton, suivi d'un serpent à tête de bélier, bref, le dieu gaulois primitif et farouche, auquel est ordinairement associée la divinité féminine Rosmerta. Rosmerta, assimilée tantôt à Maïa, tantôt à Vénus Aphrodite, est souvent suivie, et parfois remplacée, par les Matræ, soit sous la forme de trois déesses, soit comme une seule déesse à trois têtes. Dans un article suivant, M. Paul Monceaux cherchera à éclairer le rôle du Mercure arverne dans la Gaule romaine, par l'interprétation des monuments qui nous sont parvenus de la Gaule indépendante.

A signaler, dans la même livraison de la *Revue Historique*, l'article de M. G. Fagniez sur la *Jeunesse du père Joseph et son rôle dans la pacification de Loudun.*

4° *Ch. Ploix. Les Hottentots ou Khoikhoi et leur religion.* M. Ch. Ploix, ancien président de la Société d'anthropologie, a publié, dans la livraison du 15 septembre de la *Revue d'Anthropologie* (3ᵉ série, t. II, n° 5), un résumé détaillé d'un ouvrage anglais sur les Hottentots : *Tsuni-Goam, the supreme being of the Koi-Khoi*, par Théophile Hahn (Londres, Trübner, 1881). Cet ouvrage, déjà signalé par M. Albert Réville (*Les Religions des peuples non civilisés*, t. I, p. 168), méritait bien d'être présenté au public français. M. Ploix s'est acquitté de cette tâche avec succès, et les critiques qu'il adresse à l'auteur, trop désireux de retrouver partout le monothéisme primitif et la confirmation des théories de M. Max Müller, paraissent fondées.

5° *Paul Lafargue. La Circoncision, sa signification sociale et religieuse* (Extrait des *Bulletins de la Société d'anthropologie*, séance du 16 juin 1887). M. Paul Lafargue passe en revue les diverses applications de la circoncision chez les peuples les plus variés. Sa conclusion est que « la circoncision présente des caractères nettement tranchés, suivant les classes et les peuples chez qui on l'observe. Dans les classes sacerdotales de l'Égypte et de l'Asie antérieure, elle est probablement la forme la plus atténuée d'horribles mutilations, pratiquées pour honorer les premières déesses. Les peuplades sauvages font de la circoncision un des rites de l'initiation à la classe des guerriers. Chez d'autres peuplades barbares, elle est une cérémonie religieuse, un hommage rendu à la divinité, toujours malfaisante et cruelle, à qui il faut sacrifier une partie pour conserver le reste ; elle est la marque ineffaçable du contrat entre l'homme et Dieu. »

6° *E. Lefébure. Le Cham et l'Adam Egyptiens* (Londres, Harrison). M. Lefébure a publié, en tirage à part, ce très curieux article, publié dans les *Mémoires de la Société anglaise d'archéologie biblique* (vol. IX, 1ʳᵉ partie).

Sans donner à ses conclusions le caractère de certitude, que l'on peut rarement atteindre en pareille matière, M. Lefébure croit pouvoir établir l'identité du Cham biblique avec le dieu Khem, à la fois égyptien et couschite, et celle d'Atum, l'homme, père des hommes, avec Adam. Il soupçonne même un trait de parenté entre l'histoire d'Adam au paradis et certaines scènes du monde infernal, représentées sur divers monuments égyptiens. La brochure de M. Lefébure mérite d'être signalée.

Nouvelles diverses. *Deux revues nouvelles*. A partir du mois de janvier 1888, nous posséderons, en France, deux nouvelles publications scientifiques, auxquelles nous aurons sans doute plus d'une fois l'occasion de renvoyer nos lecteurs. MM. Marignan, Platon et Wilmotte vont faire paraître, à la librairie Picard, au prix de huit francs par an, une revue mensuelle d'histoire et de philologie, intitulée *Le Moyen Age*. Elle contiendra des articles de variétés, des comptes rendus critiques et le dépouillement de plus de six cents recueils périodiques (!). On voit que si le besoin de nouveaux périodiques se fait sentir, ce n'est pas que le nombre de ceux qui existent déjà soit insuffisant.

D'autre part, MM. Jundt, Ménégoz, Massebieau, Sabatier, professeurs à la Faculté de théologie protestante de Paris, et M. Puaux, directeur de la *Revue Chrétienne*, fondent à la librairie Fischbacher un recueil mensuel, *Les Annales de bibliographie théologique*, destiné à l'analyse critique des livres de science théologique de tout ordre. *Les Annales* ne publieront pas de travaux théologiques, mais traiteront uniquement la critique des livres. Elles paraîtront à partir du 15 janvier. (Prix : cinq francs par an).

— L'*Histoire de la Révolution française*. Pour fournir aux historiens du IIe siècle de l'ère ouverte par la Révolution française, les matériaux indispensables à la rédaction d'une histoire impartiale de cette grande transformation au sein de la société moderne, le ministère de l'instruction publique a fait distribuer aux Sociétés savantes le plan d'une enquête à établir sur chaque région de la France en 1789. Cette enquête porte sur l'état des personnes, l'état des terres, l'administration (finances, justice, état militaire, marine, instruction et beaux-arts), l'agriculture, l'industrie, le commerce, les travaux publics et l'assistance publique. Dans la première partie de ce plan, nous relevons spécialement ce qui concerne le clergé : archevêchés, évêchés, chapitres diocésains, synodes, officialités, séminaires. Divisions du diocèse en archidiaconés, archiprêtrés, doyennés, paroisses (curés, vicaires). Nomination aux cures. Patronage. Collégiales et chapelles. Clergé régulier. Abbayes, prieurés. Régime administratif de ces établissements. Couvents. Établissements des ordres militaires et hospitaliers. Faire connaître, pour chaque titre ou établissement ecclésiastique, l'état des droits et des biens, l'évaluation approximative des revenus (cens, dîmes, etc.), des devoirs et des charges. Oblations. Assemblées du clergé, don gratuit, décimes. Protestants. Juifs. Actes de l'état civil.

Nécrologie. Après M. Desnoyers (décédé le 1er septembre), connu par

son *Histoire de la destruction du paganisme dans l'empire Romain*, et par ses mémoires sur l'histoire ecclésiastique de l'ancienne France, dans l'*Annuaire de la Société de l'histoire de France*, l'Académie des inscriptions vient de perdre un autre de ses membres, M. *Charles Robert* surtout connu commme archéologue et numismate, mais qui avait également porté ses recherches sur la religion de l'ancienne Gaule. Ses études sur la mythologie celtique étaient fort appréciées.

ANGLETERRE

Publications nouvelles. *H.-W. Wallis. The cosmology of the Rig Veda* (Londres, Williams et Norgate, 1887). Cette excellente monographie sur la cosmologie des auteurs des hymnes védiques mérite plus que la simple mention que nous lui avons consacrée dans l'une de nos précédentes chroniques. C'est à la fois la première et la dernière œuvre d'un jeune savant, qui promettait de devenir l'un des plus brillants représentants des études sanscrites en Angleterre, et qui, par les vastes études qu'il avait faites en théologie et en philologie, s'annonçait comme une précieuse recrue pour l'histoire des religions. Il est mort, nous dit M. Hunter dans l'*Academy*, le 18 juillet dernier, un mois, jour pour jour, après son élection comme fellow à Cambridge. La grande difficulté du sujet auquel s'était attaqué M. Wallis, c'est le caractère indéterminé des expressions employées dans les hymnes védiques, et d'où l'on puisse reconstituer la cosmologie des auteurs. A chaque instant l'on doit se demander si le mot employé par le poète n'est qu'une métaphore ou s'il doit être pris à la lettre. M. W... a cru pouvoir distinguer trois formes de la pensée védique sur la création du monde. Dans la forme inférieure, les auteurs semblent se représenter la création du monde par analogie avec la construction d'une maison, et les dieux comme les auteurs de cette construction. A côté de cette conception plus simple et plus naïve, il y en a deux autres. Ici ce sont les éléments primitifs qui constituent le monde par leurs combinaisons (le feu, l'eau, la lumière, etc.); le rôle du soleil y est prépondérant; il est le dieu suprême; les eaux, avec les divinités qui s'y rapportent, ont leur part dans l'œuvre créatrice, et enfin le désir (le vouloir être) est invoqué à son tour comme agent primordial. Mais ces spéculations ne sont pas jugées satisfaisantes par tous. Quelques-uns s'élèvent à la conception de l'ordre primitif universel, la loi de Rita, l'esprit universel et déterminant toutes choses, préexistant à toute espèce de phénomènes. Enfin, à travers les hymnes perce toujours l'assimilation du sacrifice et de l'acte créateur, et la représentation de celui-ci sous la forme du sacrifice divin primordial.

— *E.-W. Blyden. Christianity, Islam and the Negro Race* (Londres, Whittingham, 1887). Le recueil d'articles publié sous ce titre par un nègre très civilisé, ancien représentant de la République de Libéria, en Angleterre, n'offre pas le même intérêt scientifique que l'étude de M. Wallis; mais il est d'une

actualité plus grande, et ce témoignage d'un indigène cultivé sur les mérites respectifs de l'islamisme et du christianisme pour ses congénères, ne laisse pas d'avoir quelque chose de piquant. Quoiqu'il possède à fond la langue anglaise, M. Blyden n'aime pas la race anglo-saxonne, qu'il appelle la moins sympathique et la plus dure des races conquérantes. Par contre, il fait grand cas de la puissance civilisatrice de la propagande islamique. A son avis, elle répond beaucoup mieux que l'œuvre des missions chrétiennes aux besoins et aux goûts du nègre, qui ne comprend rien aux dogmes aryens du christianisme, et qui trouve une fraternité bien plus réelle chez les musulmans que chez les chrétiens de race blanche.

— *Ed. Sachau. Alberuni 's India ; an account of the religion, philosophy, literature, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India, about 1030* (Londres, Trübner, 1887). Grâce à la complaisance de M. Schefer, administrateur de notre École des langues orientales, M. Sachau, professeur à l'Université de Berlin, a pu disposer de l'unique manuscrit ancien actuellement existant du *'Ta'rîkh Hind*, d'Albéruni, pour publier la première édition arabe complète de ce précieux ouvrage. Albéruni (973 à 1048), emmené aux Indes par le conquérant musulman Mahmoud, nous a conservé dans cet ouvrage une description de la civilisation brahmanique au commencement du XIe siècle de notre ère, qui est du plus haut intérêt, tant à cause de la rareté des documents étrangers sur l'Inde, que pour les qualités d'observation et la largeur d'esprit dont l'auteur témoigne. M. Sachau nous fait connaître, dans une préface étendue, l'histoire d'Albéruni et celle de son livre. Un index contient tous les mots hindous qui se rencontrent dans l'ouvrage arabe. Enfin, ajoutons, pour la plus grande satisfaction de ceux qui ne sont pas familiarisés avec les textes arabes, que, d'après l'Athenæum, M. Sachau promet de publier prochainement une traduction anglaise de l'édition arabe.

— *S.-L. Mac Gregor Mathers. The Kabbalah unveiled* (Londres, Redway, 1887 ; in-8 de VIII et 359 p.). Ce livre est dédié à Mme Anna Kingsford et à M. Edward Maitland, les auteurs de l'écrit intitulé *The Perfect Way*, « l'un des ouvrages les plus profonds, composés depuis plusieurs siècles sur les sciences occultes. » M. Mathers semble, lui aussi, pénétré d'une profonde admiration pour la *Kabbale*, et, afin de permettre à d'autres d'en apprécier les beautés, il a traduit en anglais le *Siphra Dzenioutha* ou « Livre du mystère caché, » l'*Idra Rabba* ou « la Grande Assemblée sainte, » et l'*Idra Zuta* ou « la Petite Assemblée sainte. » Une introduction détaillée a pour but de rendre compréhensible le langage énigmatique des kabbalistes et de préparer le lecteur à trouver dans la *Kabbale* la véritable clef de la Bible.

— *G. Staniland Wake. Serpent-Worship and other Essays with a chapter on Totemism* (Londres, Redway, 1888 ; in-8 de IV et 299 p.). M. Wake prend pour point de départ les conclusions du major général Forlong dans ses *Rivers of life*. L'humanité a commencé par adorer comme objets symboliques : les

arbres, le phallus, le serpent, le feu, le soleil, les ancêtres. Laissant de côté les arbres, l'auteur consacre ses deux premiers chapitres à montrer la généralité du culte phallique et du culte du serpent dans les anciennes religions. Pour lui, le serpent a été adoré parce qu'il était considéré comme l'incarnation d'un ancêtre défunt. Le culte du serpent, en tant que système religieux consistant, s'est développé dans l'Asie centrale, au foyer de la race scythique, chez les Adamites, qui se considéraient eux-mêmes comme les descendants du Grand Serpent. M. Wake reconnaît l'animisme des peuples non civilisés ; pourquoi cherche-t-il à concentrer sur le culte du serpent toute une conception religieuse, qui s'adresse aux objets et aux êtres naturels les plus divers et à laquelle rien n'est plus étranger que l'exclusivisme ? Il a une trop forte tendance à voir partout les traces et les ramifications de ce culte spécial. Les essais suivants sont consacrés à la prostitution sacrée, considérée comme un élément de l'hospitalité primitive et comme le résultat du désir de s'assurer des fils, au mariage et à la condition de la femme chez les peuples primitifs, à un rapprochement du spiritisme (animisme) des non civilisés avec le spiritualisme moderne, et au totémisme.

— *The Expositor's Bible.* Les résultats les moins contestés de la critique biblique continentale et spécialement germanique se répandent de plus en plus dans le monde anglais, dont l'entrée leur a été interdite pendant si longtemps. Voici l'éditeur d'une des meilleures revues théologiques anglaises, « l'Expositor », qui entreprend, chez Hodder et Stoughton, la publication d'une sorte d'introduction aux livres de la Bible où seront résumées, sous une forme populaire, les conclusions les plus assurées de la critique biblique. Le révérend W. Robertson Nicoll compte parmi ses collaborateurs : MM. Alexander Maclaren, Marcus Dods, les professseurs Blaikie, Cheyne, Milligan, etc. Le dean d'Armagh a ouvert la série par son volume sur l'évangile de saint Marc.

— *Trübner's Oriental Series.* Aux ouvrages relatifs aux civilisations orientales annoncés par la maison Trübner, que nous avons déjà mentionnés, il faut encore ajouter les suivants : 1° Une seconde série de *Linguistic and oriental Essays*, du docteur R.-N. Cust, le secrétaire de la Société royale asiatique, comprenant des mémoires composés de 1847 à 1887 et six cartes. — 2° Une seconde série de Mélanges, relatifs à l'Indo-Chine et à l'archipel indien, publiée par le docteur R. Rost, bibliothécaire de l'India-Office. — 3° Des Essais sur les relations des Chinois avec les pays occidentaux durant le moyen âge, par le docteur E. Bretschneider, médecin de la légation russe à Pékin. — 4° Une Vie de Hiuen Tsiang, par les shamans Hwui-Li et Yen-Tsung, avec une préface rendant compte des travaux de I-Tsing, par le professeur Samuel Beal.

— *Philon d'Alexandrie.* Les travaux sur Philon d'Alexandrie sont plus que jamais à l'ordre du jour. Au moment où notre collaborateur, M. Massebieau, soumet à une scrupuleuse révision les jugements de la critique moderne sur la nature et l'authenticité des œuvres du grand écrivain judéo-alexandrin, M. Drum-

mond publie deux volumes chez Williams et Norgate, dans lesquels il nous offre une étude d'ensemble de toutes les questions relatives à la personne, aux œuvres et à la philosophie de Philon.

ALLEMAGNE

Publications récentes. *Otto Pfleiderer. Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben* (Berlin, Reimer-1887; gr. in-8 de VIII et 891 p.). Ce gros volume qui mérite d'être étudié en détail, comme tout ce qui sort de la plume du savant professeur de Berlin, est le développement, à l'usage des théologiens allemands, des conférences Hibbert, prononcées et publiées en Angleterre en 1885. Celles-ci avaient pour objet l'influence de l'apôtre Paul sur le développement du christianisme primitif; en réalité, elles traitaient du christianisme primitif en entier. L'énorme différence de nombre des pages entre l'ouvrage anglais et l'ouvrage allemand prouve que, malgré l'identité du sujet et même des divisions fondamentales, ce dernier n'est pas une simple reproduction du premier. En Allemagne M. Pfleiderer s'adresse à une nombreuse catégorie de théologiens, qui sont familiarisés avec toutes les questions critiques soulevées par les documents du Nouveau Testament et qui, pour n'être pas de son avis, n'en méritent que davantage d'être abondamment instruits par lui. M. Pfleiderer est resté fidèle au point de vue qu'il développait déjà en 1873 dans son *Paulinismus*. Bien plus, il l'a encore accentué. Reconnaissant avec Baur de Tubingue, comme tous les historiens sérieux de notre temps, l'antithèse du christianisme judaïsant et du christianisme paulinien au siècle apostolique, il se refuse à suivre le maître, lorsque celui-ci prétend retrouver dans l'évolution de cette antithèse le fil directeur de l'histoire ecclésiastique dans l'âge post-apostolique. Jusque-là, il s'accorde avec l'école de Ritschl, qui tient actuellement le haut du pavé dans les facultés de théologie allemandes. Mais il s'en écarte en se refusant à voir dans le développement du christianisme après les apôtres, le résultat d'une véritable substitution de l'hellénisme aux principes proprement chrétiens. A ses yeux l'hellénisme existe déjà dans les documents du christianisme primitif, en sorte qu'il n'y a pas substitution d'un principe à un autre, mais simplement évolution des éléments divers qui existaient dès l'origine à l'état de combinaison dans le christianisme et qui, suivant les temps et les circonstances, se sont fait valoir avec plus ou moins de force. L'ouvrage se compose de cinq parties : I. Paul, son histoire, ses écrits (Galates, I Thessaloniciens, I et II Corinthiens, Romains, Philippiens), sa théologie. II. L'Apocalyptique (Daniel, Henoch, Apocalypse de Jean, considérée comme une révision chétienne d'écrits juifs antérieurs, l'Apocalypse paulinienne). III. Les écrits historiques (Évang. de Marc, Luc et Matthieu, Actes des apôtres). IV. L'hellénisme chrétien (Ép. aux Hébreux, I Clément; I. Pierre; Barnabas; Colossiens; Éphésiens; l'Évang. de Jean, placé

entre 135 et 150). V. Le catholicisme antignostique (Ép. johanniques et pastorales; Ép. de Polycarpe et épîtres ignatiennes; Jude et II Pierre; II Clément; le Pasteur d'Hermas; Ép. de Jacques; Didaché).

— *J. Wellhausen. Skizzen und Vorarbeiten. III. Reste Arabischen Heidentumes* (Berlin, Reimer, 1887; gr. in-8 de VI et 224 p.). M. Wellhausen vient de publier la troisième partie de ses études détachées sur les religions sémitiques, dont tout le monde s'accorde à reconnaître la haute valeur. La première partie, on se le rappelle, contient une esquisse de l'histoire d'Israël et de Juda, ainsi que des chants hudhaïlites avec traduction allemande. La seconde livraison est entièrement consacrée à la grosse question de la composition de l'Hexateuque (Pentateuque et Josué). Cette fois, M. Wellhausen s'est attaqué à un sujet non moins difficile, mais beaucoup moins fouillé, le paganisme arabe avant l'Islam. Notre collaborateur, M. Goldziher, s'en est occupé à plusieurs reprises ici-même; M. Wellhausen s'est efforcé d'en tracer un tableau d'ensemble par la réunion de tous les renseignements connus, avec un essai d'interprétation coordonnée. Les noms théophores et la nature du Kitab al Açnâm (livre des idoles), ouvrage perdu, mais dont il nous reste des citations, forment l'objet des deux premiers paragraphes, comme une sorte d'introduction. L'auteur étudie ensuite les divinités qui nous sont présentées dans le Coran comme contemporaines de Noé (Vadd, Suvâ', Jaghûth, Ja'uq, Nasr, Amm'anas), les divinités féminines ou filles d'Allah (Manât, al Lât, al 'Uzza), dont le culte était populaire, et toute une série de dieux avec leurs sanctuaires particuliers, dont plusieurs ne nous sont connus que par leur nom. Passant alors au siège principal des vieux cultes païens « à ce morceau massif de paganisme que Mohammed a incorporé à l'Islam, en lui donnant une interprétation nouvelle, en le purifiant et en le mutilant », M. Wellhausen nous décrit la Mecque, la Ka'ba, avec ses fêtes, ses marchés, les usages du culte, les pratiques et superstitions qui s'y rattachent. Toute cette partie est d'un haut intérêt et complète utilement les travaux de MM. Snouck Hurgronje (*Het Mekkaansche feest.* Leyde 1880; — cfr. Verhandl. der Berliner Gesellschaft für Erdkunde, 1887, n° 3) et A. Müller (*Der Islam*, I p. 197 sqq.). L'ouvrage se termine par le rapprochement de la religion des anciens Hébreux et du paganisme arabe. M. Wellhausen en fait ressortir les analogies et les différences. Il repousse l'opinion de M. W.-R. Smith, qui a cru retrouver le totémisme chez les anciens Arabes. Il nous montre l'absence de relations sexuelles entre les dieux et les déesses, les dieux arabes ayant une demeure fixe où leurs adorateurs se réunissent aux grandes fêtes, alors même que les migrations les ont éloignés du sanctuaire, tandis que l'arche de Jahveh accompagne les Israélites dans leurs migrations, en sorte que les premiers constituent un lien temporaire entre les tribus errantes, tandis que Jahveh tient son peuple à l'écart des autres peuples. Il nous montre, enfin, la divinité abstraite, Allah, se dégageant peu à peu du polythéisme arabe, et absorbant les autres dieux, tandis que chez les Israélites c'est le dieu particulier qui absorbe en lui la plénitude de la divi-

nité, et l'Islamisme sortant naturellement de l'évolution religieuse chez les Arabes, ce qui n'exclut pas les influences juives, sabiennes et chrétiennes (les Hanifes = ascètes chrétiens). Car l'évolution religieuse arabe tendait au christianisme par la voie de la culture araméenne. — Ces quelques indications sommaires sont bien loin d'épuiser la richesse des connaissances concentrées dans l'ouvrage de M. Wellhausen. Elles en donneront au moins une idée et en feront ressortir l'importance.

— *Ad. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte.— II. 1 : Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas* (Fribourg-en-Brisgau. Mohr, 1887 ; gr. in-8 de xvi et 483 p.). L'histoire des dogmes publiée par M. Harnack, dans la collection de manuels théologiques de la librairie Mohr, devait former deux volumes. Nous avons annoncé le premier en 1886 (t. XIII, p. 113) ; le second s'est à tel point développé, pendant la rédaction, qu'il a fallu le dédoubler. L'auteur ne nous en donne actuellement que la première partie, la seconde devant être différée jusqu'après l'achèvement d'autres travaux qui réclament l'attention exclusive du savant professeur. Le présent volume est consacré à l'histoire de l'évolution du dogme ecclésiastique relatif à l'Homme-Dieu sur la base de la théologie naturelle. Par théologie naturelle, l'auteur entend la doctrine sur Dieu en tant que créateur et dispensateur du salut, et la doctrine sur l'homme en tant que bénéficiaire du salut, autrement dit la théodicée et la psychologie qui servent de fondement au dogme trinitaire et à la christologie orthodoxe. C'est là l'objet du premier livre. Dans le second, l'auteur expose, toujours au point de vue historique, la doctrine de la nécessité de la rédemption par l'incarnation du Fils de Dieu, l'homoousie de Dieu le Fils et de Dieu le Père, ainsi que la Trinité, l'humanité du Christ et l'union des deux natures en une seule personne jusqu'à l'époque de Jean Damascène. Le troisième livre est consacré aux mystères et aux éléments secondaires de la religion, tels que les cultes des saints, des martyrs et des reliques, à la doctrine sur la Cène, aux controverses suscitées par le culte des images, et le volume se termine par une exposition générale de la formation du système théologique orthodoxe d'Origène à Jean Damascène. Les controverses propres à l'église d'Occident (pélagienne, etc.) sont réservées pour le prochain volume. On admire dans le travail de M. Harnack toute l'érudition, le sens historique et l'indépendance d'esprit, qui ont mis l'auteur au premier rang des théologiens allemands contemporains. Mais la matière qu'il fallait coordonner est tellement vaste que le lecteur ne pourra pas s'étonner, s'il a parfois quelque peine à se retrouver dans cette exposition touffue.

— *Otto Gruppe. Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen* (Leipzig. Trübner, 1887 ; gr. in-8 de xviii et 706 p.). Ce gros volume n'est que l'introduction à l'ouvrage que M. Gruppe se propose de publier. Cette simple constatation a quelque chose d'effrayant, cependant pour qui sait les proportions du sujet auquel l'auteur s'est attaqué, le plan qu'il a adopté et la méthode consciencieuse à laquelle il s'astreint, les

dimensions inusitées de son introduction n'ont plus rien d'étonnant. M. Gruppe est fort mécontent de la plupart des mythologues contemporains ; il les accuse d'avoir discrédité la mythologie par le caractère exclusif de leurs systèmes et par leurs généralisations hâtives, et, plutôt que de reconnaître que le même reproche peut être adressé à toutes les sciences qui ont pour domaine la haute antiquité, il s'en prend à l'absence d'une méthode vraiment scientifique chez ceux qui ont fait jusqu'à présent de la mythologie comparée. Pour parvenir à une interprétation scientifique des mythes il veut, à juste titre, commencer par retracer l'histoire des conceptions et des représentations mythiques. Il n'entreprend donc rien moins qu'une histoire des religions orientales, ou plutôt — les religions étant intimement liées à la civilisation générale — une histoire de la civilisation générale dans le monde oriental et gréco-romain. Ce n'est que sur ces vastes études préliminaires qu'il pense pouvoir fonder scientifiquement la parenté réelle des cultes et des mythes de l'Orient et de la Grèce. De plus, comme M. Gruppe est scrupuleux et consciencieux au plus haut degré, il n'a pas voulu condamner les autres mythologues sans discuter leurs méthodes et leurs résultats d'une manière approfondie (1re partie de son livre); il n'a pas cru pouvoir parler des religions et des civilisations orientales sans apprendre toutes les langues de l'ancien monde oriental et sans discuter lui-même le sens des textes ou inscriptions dont il se sert, et avant d'entrepedre le sujet proprement dit qu'il se propose de traiter, il passe en revue, dans la seconde partie de son livre, tous les documents religieux dont il aura besoin (Védas, littérature assyrienne, phénicienne, égyptienne, gréco-romaine). Il faut encore ajouter que notre auteur ne hasarde pas une affirmation sans donner en note d'abondantes références. La somme de travail que représente son livre est immense, et l'on doit lui savoir gré d'avoir fait un pareil effort pour embrasser l'histoire religieuse de la Grèce et de l'Orient. Mais l'histoire comparée des religions grecque et orientale à la façon dont il l'entend est-elle déjà possible ? Il ne manquera pas de critiques pour lui dire, tout d'abord, que l'étude des religions des non civilisés n'est pas moins nécessaire à la compréhension de la formation et de l'histoire des mythes grecs que celle des religions proprement orientales. Notre connaissance des anciennes civilisations orientales est-elle déjà assez assurée pour permettre de reconstituer l'histoire comparée de leurs mythes ? Le désaccord entre les meilleurs orientalistes sur les points les plus importants, les découvertes incessantes qui modifient les conceptions accréditées sur les rapports historiques des Hellènes et des Orientaux, ne permettent guère de répondre d'une façon affirmative. L'œuvre de M. Gruppe, si méritoire qu'elle soit, semble prématurée, et sa manière d'écrire l'histoire pèche par un excès de scrupules. A force de vouloir justifier sa moindre parole et d'élargir la base de ses recherches, on finit par englober dans un sujet déterminé tout ce qui s'y rattache de près ou de loin, en sorte qu'il n'y a plus de raison pour ne pas parler *de omni scibili*.

— A. *Meyer. De compositione theogoniæ Hesiodeæ* (Berlin, 1887 ; 1 vol. in-8

de 104 p.). L'auteur cherche à démontrer dans cette thèse de doctorat que la Théogonie, telle que nous la possédons aujourd'hui, appartient réellement à Hésiode, sauf un certain nombre de fragments rajoutés plus tard à l'œuvre originale (en particulier la Titanomachie). Ces interpolations elles-mêmes doivent être considérées comme l'œuvre d'un seul rédacteur qui a corrigé le poème suivant un plan tracé d'avance.

— *V. Schultze. Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums*, (Iéna, Costenoble; 1 vol. in-8 de VIII et 455 p.; prix 12 m.). M. Schultze, professeur à Greifswald, a publié le premier des deux volumes qu'il consacre à la chute du paganisme gréco-romain. Ce premier volume décrit la lutte officielle, les mesures prises par les autorités pour combattre et détruire les idées ou les institutions païennes. Dans le second volume, l'auteur nous montrera l'effet de ces mesures sur le monde païen. L'ouvrage se lit facilement. La division adoptée par l'auteur n'est pas heureuse, mais on doit lui savoir gré de ramener l'attention des historiens ecclésiastiques sur un sujet passablement délaissé et où il reste cependant beaucoup à faire.

— *F. Spiegel. Die arische Periode und ihre Zustände* (Leipzig, Friedrich). Les travaux de M. Spiegel jouissent tous d'une autorité justifiée. Il nous suffira donc de signaler le volume qu'il vient de faire paraître, dans lequel il trace d'après les données certaines fournies par la philologie comparée le tableau de la vie chez les Indo-Iraniens, avant la séparation des deux sociétés indienne et iranienne. Comme l'auteur s'appuie surtout sur des termes qui se rapportent à la religion, aux pratiques du culte, aux dieux et au sacerdoce, son ouvrage offre un intérêt tout particulier pour ceux qui s'occupent de l'histoire religieuse de la haute antiquité. Sans adopter d'emblée les vues nouvellement répandues de l'origine européenne de la race aryenne, M. Spiegel reconnaît que la théorie de son origine asiatique a beaucoup perdu de sa vraisemblance. Il montre clairement la différence énorme de civilisation entre le groupe indo-iranien et les groupes aryens d'Europe à l'époque dont il cherche à nous décrire l'état social. Les premiers ont déjà une civilisation, alors que les aryens d'Europe en sont encore à l'âge de pierre.

— *Gustav Karpeles. Geschichte der jüdischen Literatur* (Berlin, Oppenheim. 2 vol. in-8, prix 18 m. 50). Ces deux volumes font partie de la collection des histoires littéraires des peuples européens (tome III et IV). Ils traitent de la littérature juive tout entière, divisée en six périodes : 1° littérature biblique, jusqu'à 200 av. J.-C. ; 2° littérature judéo-grecque (200 av. à 100 apr. J.-C.) ; 3° talmudique (100-750) ; 4° judéo-hispano-arabe (750-1200) ; 5° rabbinique (1200-1750) ; 6° moderne (1750-1870). Si l'on tient compte de l'énorme quantité de recherches impliquée dans l'étude d'une littérature aussi étendue et aussi dispersée, on admirera encore plus que l'auteur ait su rendre accessible au grand public un pareil sujet, tout en conservant un caractère scientifique.

— Il faut nous borner à signaler les titres des ouvrages suivants : 1° la qua-

trième édition de *Preller, Griechische Mythologie* (Berlin, Weidmann), revue par M. Carl-Robert. La première partie du premier volume, scindé en deux, a seule paru. — 2° *Konrad Schottmüller, Der Untergang des Templerordens*, en deux volumes, dont le second contient les documents (prix de l'ouvrage complet, 22 m. 50). — 3° Card. *Hergenroether. Conciliengeschichte*, tome VIII (Fribourg-en-Brisgau ; Herder, 1 vol. in-8 de VIII et 896 p.; 9 m. 60), consacré à la période qui suit le concile de Bâle et au cinquième concile de Latran. — 4° *Wilhelm Brambach. Psalterium ; bibliographischer Versuch ueber die liturgischen Bücher des christlichen Abendlandes* (Berlin, Asher; 1 vol. in-8, de IV et 56 p.), le premier volume d'une collection de travaux concernant les bibliothèques et la librairie.

— *Orientalische Bibliographie*. Le *Litteraturblatt für orientalische Philologie*, publié à Munich par M. le professeur Kuhn, cessant de paraître, la remarquable bibliographie orientale que M. le docteur Klatt insérait dans ce recueil risquait de disparaître par la même occasion. Grâce à M. le professeur A. Müller, de Kœnigsberg, elle sera remplacée dorénavant par un recueil spécialement consacré à la bibliographie orientale, paraissant à Berlin, chez Reuther, sous le titre : *Orientalische Bibliographie*, en quatre livraisons par an, au prix de 6 marcs. M. Müller s'est assuré le concours des professeurs Bezzenberger de Kœnigsberg, Strack de Berlin, du bibliothécaire de la bibliothèque royale de Berlin, le docteur J. Müller, et du directeur de la bibliothèque du khédive au Caire, le docteur C. Vollers. La première livraison que nous avons sous les yeux est un modèle à tous les égards. Les rédacteurs promettent de donner une bibliographie complète de toutes les publications (livres, articles et comptes rendus) qui auront paru en Europe et en Asie, et d'éviter les retards qui nuisent trop souvent aux indications bibliographiques.

ITALIE

— La *Société asiatique* d'Italie, fondée par M. Gubernatis, vient de publier son premier volume (E. Loescher, 1887) ; il contient les articles suivants : Schiaparelli, *Inscriptions inédites du musée égyptien de Florence* ; Puini, *Foyer de la tradition des anciens Chinois* ; *Origine de la mort dans la mythologie japonaise* ; Maionica, *le Mitreon de Transylvanie* (découvert à Temesvar en 1881-1883) ; Teza, *Nouveau manuscrit du petit Cânakya* ; Pullé, *Texte du sûtra Jaina le Shatdarçanasamuccaya sûtra* ; Pizzi, *Sémitisme dans le Livre des Rois* ; Werdmüller von Elgg, *Relations politiques et commerciales entre l'ancien empire romain et la Chine* ; A. de Gunabertis, *L'hermaphrodite indien*, Bibliographie, etc.

INDE

Les textes pehlvis. M. James Darmesteter, présentant aux lecteurs de la *Revue critique* (5 décembre) un très curieux texte pehlvi relatif aux lois civiles des

Parsis du moyen âge (*A compendium of the Social Code for the Parsis*, publié à Bombay par Thamuras Dinshawji Anklesaria), raconte de la façon suivante la découverte de nombreux textes pehlvis inédits retrouvés par M. Tahmuras. « Il y a une quinzaine d'années, un jeune Mobed de Bombay, Tahmuras Dinshawji Anklesaria, travaillait à une traduction guzeratie du *Dadistani Dinik* (le livre récemment traduit par M. West, dans le second volume des *Pahlavi Texts*). Il la laissa dormir, les textes pehlvis à sa disposition ne lui permettant pas d'éclaircir les obscurités de certains passages corrompus. Quelques années plus tard, passait à Bombay un de ces Mobeds de la Perse qui viennent de temps en temps chercher chez leurs frères plus instruits et plus riches de l'Inde des secours spirituels et matériels. Tahmuras lui demanda s'il y avait en Iran de vieux manuscrits du Dadistan : le Mobed Irani lui demanda un fac-similé des premières et des dernières pages du texte pehlvi et une description générale et remporta le tout en Perse. Quelques années s'écoulèrent sans réponse, quand un beau jour arrive Khudabakhsh Firoz Abadan avec un vieux manuscrit contenant non seulement le Dadistan, mais les épîtres de Minocih, Zad Siparam et, ce qu'il y a de mieux, un Ravaet pehlvi unique et un Bundehesh contenant plus du double du Bundehesh connu jusqu'alors en Europe et en Inde. Tahmuras, émerveillé, commença, à distance, une recherche systématique dans la Perse et il reçut bientôt un nouveau manuscrit contenant le même texte du Bundehesh et le Nirangistan. »

DÉPOUILLEMENT DES PÉRIODIQUES

ET DES TRAVAUX DES SOCIÉTÉS SAVANTES[1]

I. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 14 octobre*. M. *Alexandre Bertrand* présente une série d'observations au sujet d'un personnage divin figuré sur une série de monuments découverts en Gaule. Il est représenté debout, drapé dans une tunique serrée à la taille ou dans une robe qui laisse le torse nu. La main droite tient un vase, la gauche, levée à la hauteur de la tête, tient une hampe terminée par un barillet, en forme de marteau. Parfois aussi, le marteau est dessiné sur sa poitrine. La chevelure est abondante, bouclée, retombant sur le front. La tête porte aussi un modius ou calathos, emblème de la fécondité, que l'on retrouve chez les divinités telluriques dans d'autres religions (Cérès, Sérapis, etc.). Ces observations confirment l'hypothèse déjà connue, d'après laquelle ce personnage ne serait autre que le *Dispater* ou *Jupiter infernal* des Gaulois. César nous apprend qu'ils se considéraient comme les descendants de ce Dieu. Elles tendent, en outre, à établir un rapport entre les types de la mythologie gauloise et ceux de la mythologie grecque. Une découverte récente, faite par M. Furtwængler, à Éleusis, vient à l'appui des idées exposées par M. Bertrand. C'est une admirable tête d'Eubouleus, œuvre originale d'un artiste du IVe siècle, probablement de Praxitèle lui-même ; il en existait encore une copie, au siècle dernier, à Rome, avec l'inscription *Eubouleus Praxitelous*. Cet Eubouleus, frère de Triptolème (succédané de Iacchos), était un Pluton adolescent, identifié aussi à Sérapis. L'analogie de coiffure et d'expression entre cet Eubouleus et le dieu gaulois décrit plus haut, est frappante. Celui-ci ne saurait donc être que le Jupiter infernal des Gaulois, tandis que le Jupiter céleste est le dieu à la roue, le Jupiter tonnant ou *Taran*.

M. *Deloche* prend acte du marteau à longue hampe pour rapprocher le dieu gaulois du dieu scandinave Thor. M. *Ravaisson* rappelle l'évolution qui s'opère souvent dans la conception des dieux et des mythes. Pluton portait à l'origine la corne d'abondance, dont dérive probablement le modius. Il fut d'abord, comme presque toutes les divinités chthoniennes, un dieu de l'abondance, de la

1) Nous nous bornons à signaler les articles ou les communications qui concernent l'histoire des religions.

richesse, la terre étant considérée comme la source de tous les biens. C'était une des nombreuses formes du grand dieu de l'univers, le Jupiter primitif. Plus tard seulement il est devenu le dieu infernal, le roi des mânes. Une modification semblable a pu se produire dans la conception du Dispater gaulois, comme elle s'est produite pour Sérapis. Enfin, M. *Perrot* conteste l'analogie entre la tête bouclée d'Éleusis et la chevelure désordonnée des statues gauloises.

Parmi les ouvrages présentés, nous remarquons les suivants de M. *Amélineau : Étude historique sur Saint Pachôme et le cénobitisme primitif dans la Haute-Égypte, d'après les monuments coptes* (extrait du *Bulletin de l'Institut égyptien*, 1886) ; *Étude sur le christianisme en Egypte au* VIIe *siècle* (extrait des *Mémoires de l'Institut égyptien*, t. II) ; *La Religion chez les anciens Coptes* (extrait de la *Revue de l'Histoire des Religions*); *Un Document copte du* XIIIe *siècle ; Martyre de Jean Phanidjôit* (extrait du *Journal asiatique*, 1887).

Séance du 21 octobre. M. *Léon Heuzey* continue la lecture, commencée dès la précédente séance, d'un mémoire sur le *Bassin sculpté de la terrasse du palais de Tello* (Basse-Chaldée), que M. de Sarzec a découvert. Nous donnons ici, d'après le journal le *Temps*, le résumé complet de ce mémoire, quoique la lecture n'en ait été achevée que le 28 octobre.

« Des femmes debout, vêtues du *kaunakès* (vêtement national des peuples de cette partie de l'Orient), soutiennent de leurs mains réunies un vase d'où jaillit un double flot et forment une frise d'une grande élégance et d'un développement de près de trois mètres sur chaque grande face du bassin. On est étonné de rencontrer dans l'art antique de la Chaldée un tel motif d'ornementation, incontestablement original et capable de soutenir la comparaison avec les meilleures œuvres de l'art grec archaïque. La chevelure des femmes rappelle l'arrangement de la chevelure égyptienne, tout en conservant son caractère propre. Quant au vêtement à franges, la manière dont il est drapé, les franges et les broderies qu'il présente, on ne saurait ne pas y reconnaître le *kaunakès* que M. Heuzey a été le premier à signaler et à décrire, d'après les monuments et les textes des historiens, dans une étude récemment publiée. La frise nous est parvenue très mutilée. Heureusement, les fragments sont tels qu'ils se complètent et permettent la reconstitution certaine du motif ornemental qui se répétait autour du bassin. Les femmes sont debout; leurs bras sont étendus à droite et à gauche par un mouvement gracieux. D'une main elles tiennent le vase jaillissant par le goulot; l'autre main, placée sous le vase, en soutient la panse. D'après les dimensions du bassin, on constate que les femmes étaient au nombre de sept; ce nombre mystique joue, comme on sait, un rôle dans les croyances religieuses de la Chaldée. M. Heuzey n'hésite pas à reconnaître dans ces sculptures, bien qu'elles soient sommairement traitées, une œuvre appartenant à la période créatrice de l'art chaldéen. L'inscription cunéiforme, qui accompagnait la frise, n'a laissé que d'informes vestiges; les caractères étaient monumentaux et rappellent l'écriture du temps des rois Goudéa et Hammourabi.

« Dans le symbole du vase jaillissant, M. Heuzey trouve le développement d'un thème favori de l'art assyro-chaldéen, qui se rattachait sans nul doute aux antiques légendes nationales. Il signale trois séries distinctes de ces sortes de vases. A la première série appartiennent des statuettes de femmes assises,

tenant par le goulot et par le fond un vase pareil à celui du bassin de Tello, avec cette différence toutefois qu'il n'offre pas de flot jaillissant. Adrien de Longpérier a été le premier parmi les archéologues à pressentir l'importance du symbole. Son attention a été attirée par un bronze provenant des fouilles de Victor Place, à Khorsabad, et on peut dire qu'il a commencé la série de ces monuments. Il s'était trompé sur un détail : la main qui soutient la panse n'est pas placée là pour fermer une ouverture, mais pour indiquer le poids d'un vase rempli et prêt à déborder ; il s'agit de l'acte qui précède la libation. Dans la deuxième série, le vase est devenu, on ne sait comment ni pourquoi, une fontaine jaillissante.

« Le caractère des figures reste toutefois le même que celui du bassin de Tello. A ce groupe appartiennent deux statues du palais de Khorsabad, que de Longpérier croyait, à tort, représenter le roi Sargon. Ces figures tiennent des deux mains, à la hauteur de l'épigastre, le vase d'où s'échappent quatre flots, traités par l'artiste comme un pur motif de décoration : deux de ces flots descendent symétriquement le long du corps jusque sur les pieds des personnages ; les deux autres, non moins symétriquement, remontent de chaque côté de la poitrine, passent sur les épaules, descendent sur le torse et les reins, en passant sous la ceinture, et viennent tomber à terre. La preuve que ces statues ne représentent pas Sargon, mais un être supérieur à l'humanité, c'est que la tiare dont elles sont coiffées porte la double corne, exclusivement réservée aux génies et aux dieux.

« C'est dans les représentations des cylindres et d'autres monuments que M. Heuzey découvre la troisième série. Un de ces monuments montre un dieu assis, vêtu du kaunakès ; il porte le vase à double flot ; derrière lui se tient debout Isdubar, le héros national des Chaldéens, dont le mythe rappelle celui de l'Hercule grec. Sur un fragment de statuette chaldéenne de diorite, on voit aussi le vase à double flot. Sur un cylindre de la collection de Clercq, Isdubar porte le même vase et le présente à un taureau qui aspire le flot ; au-dessous des figures coule un fleuve. La conclusion de M. Heuzey est que ce vase est en relation avec la légende d'Isdubar et qu'on en trouvera probablement la signification en approfondissant les textes chaldéens qui la racontent. En attendant, on est autorisé à admettre que la présence du vase à double flot sur les cylindres et les statuettes en faisait des talismans qu'on croyait doués de certaines vertus, et qu'enfin les statues du palais du Khorsabad représentaient des dieux ou des génies protecteurs.

« M. Léon Heuzey distingue donc trois séries de représentations du vase jaillissant. Dans la première, le vase est sans flot ; dans la seconde, deux flots sortent du vase, quelquefois même quatre : on est en présence d'une sorte de talisman jouant un rôle dans les épopées religieuses de la Chaldée. Dans la troisième série, un nouveau symbole apparaît et vient s'ajouter à la représentation : ce sont d'ordinaire deux poissons qui remontent le courant du flot. Des archéologues, oubliant que le poisson nage volontiers contre le courant qui lui apporte sa proie, ont vu dans la position des poissons la preuve que le flot ne sortait pas du vase, mais y entrait. La présence des poissons nous avertit que nous avons affaire à un attribut exprimant une puissance de la nature, c'est-à-

dire à un emblème des eaux vives et non, comme on l'a prétendu à tort, à une liqueur fabriquée, à une boisson artificielle.

« Le symbole du vase jaillissant était devenu un motif habituel dans l'ornementation de la sculpture chaldéenne ; cela ressort des nombreux exemples cités par M. Heuzey. Le premier, Adrien de Longpérier, avec sa merveilleuse sagacité, a expliqué le double flot par une allusion aux deux fleuves sacrés de la Mésopotamie, les *Naharaïm*. L'explication reste plausible. Les deux grandes statues, placées à la porte du harem royal à Khorsabad, sont des génies ou des divinités qui doivent évoquer les idées de repos et de fraîcheur, et les quatre flots peuvent vraisemblablement rappeler les quatre fleuves mystiques qui répandent la fraîcheur et la vie dans le séjour de béatitude célébré par toutes les légendes orientales, le Paradis, où les premiers humains vécurent dans une félicité sans mélange. Les femmes qui tiennent le vase à double flot sont également des divinités ou des génies symbolisant, à la manière des nymphes ou des naïades grecques, les eaux vives que des canaux nombreux distribuaient dans la vallée de Naharaïm et apportaient, sans doute, jusqu'à la terrasse du palais de Tello, qui offrait ainsi aux caravanes l'hospitalité la plus appréciée dans cette région brûlée souvent par un soleil torride, l'hospitalité de l'ombre et de l'eau. »

M. *Héron de Villefosse* communique les photographies des onze fragments de la frise du temple de *Diane Leucophrys*, récemment découverts à Magnésie du Méandre. Ces fragments permettront de compléter ceux que M. Texier a rapportés, en 1843, au musée du Louvre. — M. *Ch. Joret* signale deux manuscrits (de Montpellier et de Breslau), contenant des recueils de prières qu'il fallait prononcer pendant la cueillette des simples employés par les médecins ou par les magiciens. Ces prières sont adressées surtout à la Terre, considérée comme la mère des vivants. Elles sont anciennes, encore pénétrées de paganisme, et — chose curieuse — l'une d'entre elles se retrouve en termes presque pareils dans l'Atharva-Véda, d'après le témoignage de M. Bergaigne.

Séance du 28 octobre. M. *Amélineau* a trouvé dans la bibliothèque Bodléienne, à Oxford, un fragment copte qui permet d'expliquer le nom du personnage qui signa la soumission de l'Égypte aux Arabes. D'après les historiens arabes, il s'appelait El-Mouqoquis, était archevêque melkite et collecteur général des impôts en Égypte pour le compte de l'empereur Héraclius, et s'était fait haïr des chrétiens coptes en voulant leur imposer la doctrine du concile de Chalcédoine. Ayant commis des malversations au détriment de l'empereur, il préféra s'entendre avec les Arabes que de retourner auprès de son souverain. Le fragment copte retrouvé à Oxford le désigne sous le nom grec de Kauchios, ce qui est évidemment l'origine de son nom arabe. M. Amélineau y voit un sobriquet dérivé du grec *kaukos*, nom d'une monnaie creuse en usage dans l'empire byzantin.

Séance du 11 novembre. Sont élus membres de l'Académie en remplacement de MM. Benoist et Desnoyers, MM. *Anatole de Barthélemy* et *Célestin Port*. — M. *Foucart* rend compte des fouilles dirigées à Mantinée par M. Fougères, membre de l'École d'Athènes. Il signale spécialement les bas-reliefs qui ornaient le socle d'une statue de Praxitèle, et qui représentent Marsyas et les muses.

Parmi les inscriptions, notons deux colonnes d'une écriture archaïque portant une loi et un règlement religieux.

Séance publique du 18 novembre. Voir notre chronique.

Séance du 25 novembre. M. *Chodskiewicz* signale la découverte de trois tombeaux du temps de Claude II le Gothique, trouvés à Zakrzew sur les bords de l'Oder, dans la Silésie prussienne, et contenant un riche mobilier funéraire.

Séance du 2 décembre. M. *Edmond Le Blant* écrit de Rome que le gardien de l'église de Saint-Jean et Saint-Paul, sur le mont Cœlius, à l'endroit où, d'après la légende, les deux saints avaient été martyrisés et inhumés dans leur maison, a mis au jour, sous le dallage, deux chambres ornées de peintures décoratives et une grande salle également décorée de scènes dans le genre des peintures des catacombes. On y remarque une femme en prière et le vase de lait entre deux brebis. Ensuite on a déblayé un couloir étroit par où l'on voit, plus loin, vers le fond, un homme vêtu du pallium, un homme en prière ayant à ses côtés deux femmes prosternées; vers la droite trois femmes accroupies, les yeux bandés, et un bourreau prêt à frapper, tandis qu'un autre homme surveille la scène ; vers la gauche, deux femmes, un cerf buvant, deux hommes vêtus du pallium, l'un tenant un calice vers lequel un troisième personnage tend la main. Ce monument date du IVe siècle et nous donne — chose très rare — la représentation d'un martyre.

Séance du 9 décembre. M. *Oppert* combat diverses étymologies de noms de rois assyriens et chaldéens soutenues par M. *Halévy*, et attaque la thèse de celui-ci, suivant laquelle il n'y a pas de langue sumérienne, mais simplement une écriture secrète des antiques sanctuaires de la Chaldée.

II. Académie des Sciences morales et politiques. — *Séance du 3 décembre.* M. *Franck* communique une étude sur le livre de M. Guyau, *l'Irréligion de l'avenir.* Le monisme suppose l'unité de l'être soumis à une évolution constante. Le génie grec l'avait compris ; de là l'anthropomorphisme des divinités de l'Olympe. — M. *Courcelle-Seneuil* rattache les modifications des religions aux conditions physiques et intellectuelles des peuples chez lesquels elles se développent. M. *Franck* réplique ; toute religion vise à l'universalité.

III. Revue historique. — *Novembre-décembre : Paul Monceaux.* Le grand temple du Puy-de-Dôme, le Mercure gaulois et l'histoire des Arvernes (1er art.). — *G. Fagniez.* La jeunesse du Père Joseph et son rôle dans la pacification de Loudun (1577-1616).

IV. Mélusine. — *Novembre : E. Rolland.* La fantasmagorie. — (Du même). Les charmeurs de serpents. — *H. Gaidoz.* Croyances et pratiques des chasseurs.

V. Revue des Traditions populaires. — *Octobre : E. Hamonic.* Iconographie traditionnelle. Églises de Haute-Bretagne. — *Novembre. Z. Wissendorff.* Légendes mythologiques lettones. — *Eugène Hins.* Légendes chrétiennes de l'Oukraine.

VI. La Tradition. — *Octobre : Henry Carnoy.* Essai sur quelques cycles légendaires. I. Les guerriers dormants. — *Hector Gamilly.* Mœurs et superstitions japonaises. II. Tokio. — *C. de Warloy.* La cloche de Saint-Sulpice d'Amiens, légende picarde.

VII. Temps. — *1er Novembre : E. Schérer.* Le cardinal de Bonnechose. — 18 *novembre.* (Du même). L'histoire du peuple d'Israël, par M. Renan.

VIII. Revue pédagogique. — *Octobre : Jean Réville.* Éducateurs français et étrangers : Ulrich Zwingli.

IX. Revue internationale. — *Septembre : De Gubernatis.* Une ville sainte de l'Inde.

X. Révolution française. — *Octobre. Santhonax.* Le culte de la Raison en province. (Voir les numéros suiv.)

XI. Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français. — *Octobre : N. Weiss.* Le clergé catholique et les protestants français (1775, 1780, 1788) ; le gouvernement et les protestants français en 1786 et 1787 ; le Parlement de Paris et l'édit de 1787. — *D. Benoît.* Instructions de Rabaut Saint-Étienne aux pasteurs du Languedoc au sujet de l'édit de tolérance. = *Novembre : M. Lelièvre.* Anne du Bourg avant son incarcération à la Bastille. — *H. Draussin.* Un procès pour crime d'assemblées (Vals. 1700).

XII. Revue des Études Juives. — *Juillet-septembre : Is. Loeb.* La controverse de 1263 à Barcelone, entre Paulus Christiani et Moïse ben Nahman. — *Pierre Vidal.* Les Juifs de Roussillon et de Cerdagne. — *Th. Reinach.* Une monnaie hybride des insurrections juives. — *Is. Loeb.* Le procès de Samuel ibn Tibbon. — *Isr. Lévi.* Ormuz et Ahriman.

XIII. Recueil d'archéologie orientale (par M. *Clermont-Ganneau*). *N° 3* : Segor, Gomorrhe et Sodome (suite et fin). — Le mot *chilleh* (sauver) en phénicien et dans l'arabe vulgaire. — Le sceau d'Abdhabad. — Inscription funéraire de Qalonié (environs de Jérusalem). — Pégase et πήγνυμι. Reseph-Heç ou Reseph-Houç et Apollon Agyieus. — Inscription du calife El-Mahdi relatant la construction de la mosquée d'Ascalon en l'an 155 de l'hégire. — Esculape et les chiens sacrés.

XIV. Revue de Belgique. — *Octobre : J. Hocart.* Un forçat héroïque. Épisode de l'histoire de la tolérance (Jean Fabre de Nîmes). — *E. Discailles.* Hommes et choses de la révolution brabançonne. Un chanoine démocrate (fin).

XV. Revue des Deux-Mondes. — *1er novembre : Victor Duruy.* Lutte entre la religion et la philosophie au temps de Socrate. — *1er décembre : Georges Perrot.* La question homérique.

XVI. Revue des Langues Romanes. — *Avril-juin : Lévy.* Poésies religieuses, françaises et provençales, du mscrt extrav. 268 de la bibl. de Wolfenbüttel. — *De Lollis.* Ballata alla vergine di Giacomo II d'Aragona.

XVII. Mélanges d'archéologie et d'histoire. — *VII. 3. 4 : Duchesne.* Notes sur la topographie de Rome au moyen âge : les titres presbytéraux et les diaconies. — *De la Blanchère.* Les ex-voto à Jupiter Poeninus et les antiquités du Grand-Saint-Bernard. — *Cadier.* Bulles originales du XIIIe siècle, conservées dans les Archives de Navarre.

XVIII. Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux. — *1887. N° 2 : Sayous.* Essai sur l'histoire de la religion romaine pendant les guerres puniques.

XIX. Revue archéologique. — *Septembre-octobre : Hamdy.* Mémoire sur une nécropole royale découverte à Saïda. — *Vernaz.* Note sur les fouilles à

Carthage, 1884-1885. — *A. Vercoutre*. La Nécropole de Sfax et les sépultures en jarre. — *A. Frost*. Les anciens sarcophages chrétiens dans la Gaule. — *Jacques Guillemaud*. Les inscriptions gauloises. Nouvel essai d'interprétation.

XX. Revue d'anthropologie. — *N° 5 : Bérenger-Féraud*. Note sur une légende de Sémiramis en Provence. — *Ploix*. Les Hottentots ou Khoïkhoï et leur religion.

XXI. Revue chrétienne. — *Septembre: Krüger*. L'épître de Jacques, le plus ancien document du Nouveau Testament. (Voir le n° suivant.)

XXII. Revue celtique. — *Octobre : E. Ernault*. Vie de sainte Nonne (2e art.).

XXIII. Bibliothèque de l'École des Chartes. — *1887. N° 5 : A. Brutails*. Bulle originale de Silvestre II pour la Seo de Urgel. — *L. Delisle*. Le missel et pontifical d'Étienne de Loypeau, évêque de Luçon.

XXIV. Revue des Questions historiques. — *1er octobre : P. Martin*. Saint Éphrem et ses œuvres inédites. — *Dom Piolin*. Le moine Raoul. — *A. Baudrillart*. L'Allemagne à la veille de la Réforme. — *P. Battifol*. L'archive du Saint-Sauveur de Messine d'après un registre inédit.

XXV. Academy. — *8 octobre : C. R. Conder*. The Hyksos. — *F. H. Woods*. The Finnic origin of the Aryans. (Critique de cette théorie.) — *W. Robertson Smith*. Archæology and the date of the Pentateuch. (Discussion avec M. Poole au sujet des découvertes de M. Naville; voir l'art. de M. W. N. Groff sur Jacob et Joseph dans l'inscription de Tothmès III et celui de M. de Horrack dans les numéros suivants.) = *22 octobre : A. H. Sayce*. The capture of Samaria by the Assyrians. = *29 octobre :* (du même). Fick's reconstruction of Hesiod. = *5 novembre : A. H. Sayce*. A hittite symbol. (Cfr. 19 nov. et article de M. *Thomas Tyler*, le 12 nov.) = *12 novembre : A. Neubauer*. Early Hebrew mss. of the Old Testament. — *Rob. Brown*, jun. Etruscan divinity names. — *W. H. J. Weale*. The legend of St Veronica in christian art. = *19 novembre : C. R. Conder*. The Hittites. = *26 novembre : Sarat Chandra Dâs*. Ekotibhâva. (Sur l'étymologie et le sens de ce mot bouddhiste, d'après des traductions tibétaines = union intime, sans discontinuité.) = *3 décembre : Karl Pearson*. Die Fronica.

XXVI. Athenæum. — *12 novembre : A Gray*. The sacred Bo-tree of Ceylon. = *26 novembre : Joseph Hirst*. Notes from Crete (sur les fouilles récentes).

XXVII. — Journal of the R. Asiatic Soc. of Great Britain. — *XIX. 4 : Terrien de Lacouperie*. The Miryeks or stone-men of Corea. — *Sendthi Rája*. The pre-sanskrit element in ancient Tamil literature. — *Pincott*. The first Mandala of the Rig-Veda. — *Pinches*. The babylonian Chronicle.

XXVIII. Classical Review. — *Novembre : T. K. Abbott*. Studia biblica, II. — *T. E. Snow*. Paley's truth about Homer.

XXIX. Quarterly Review. — *Octobre :* The catholic revival of the sixteenth century.

XXX. London Quarterly Review. — *Octobre :* The first epistle to the Corinthians. — Recent exploration in Palestine. — Ireland and the Celtic

Church. — The Syrian christians of South India. — The middle age of methodism and its greatest man. — Pope Leo XIII.

XXXI. Dublin Review. — *Octobre : F. Jeffrée.* The Jews in France. — The catholic university of Ireland. — *S. Malone.* Where was St-Patrick born?

XXXII. Indian Antiquary. — *Septembre :* Arabic and Persian references to Gipsies. — *Sastri.* Folklore in southern India (n^os suivants). — *D. M.* An orthodox legend about Kali, the Lord of the Kaliyuga. — *Rehatsek.* The reign of Athmad Shah Durrani. = *Octobre : Jacob.* The Mrityulangala Upanishad. — *R. D. M.* Rescuing the sun and the moon ; the virtue of Astica 's name.

XXXIII. Contemporary Review. — *Novembre : Farrar.* Was there a real St-Antony the hermit? = *Décembre :* Prof. *Elmslie.* The first chapter of Genesis.

XXXIV. Nineteenth Century. — *Novembre : Johnston.* British missions and missionaries in Africa. = *Décembre : Bosworth Smith.* Mohammedanism in Africa.

XXXV. American Journal of archaeology. — *III. 1 et 2 : Waldstein.* Pasiteles and Arkesilaos. The Venus genitrix and the Venus of the Esquiline. — *Ménant.* Forgeries of Babylonian and Assyrian antiquities. — *Fowler.* The statue of Asklepios at Epidaurus. — *Wheeler.* An Attic decree, the sanctuary of Kodros. — *Ward.* The rising sun on Babylonian cylinders. — *Frotingham.* A proto-ionic capital and birdworship represented on an oriental seal.

XXXVI. Zeitschrift für Kirchengeschichte. — *IX. 2 et 3 : Th. Zahn.* Die Dialoge des « Adamantius » mit den Gnostikern. — *H. v. Sauerland.* Cardinal Johannes Dominici und sein Verhalten zu den kirchlichen Unionsbestrebungen während der Jahre 1406-1415 (1er art.) — *H. Virck.* Melanchton 's politische Stellung auf dem Reichstag zu Augsburg, 1530 (2^e art.)

XXXVII. Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. — *XXVIII. 4-6. XXIX. 1-4 : Zimmer.* Keltische Studien. I. Zum Stowe Missal. — *Geldner.* Zur Erklärung des Avestâ. — *Von Schroeder.* Apollon-Agni. — *Bartholomæ.* Arica : Beiträge zur Kenntnis der Gathas (2^e art.) — *Burg.* Avestisch hisidjâb.

XXXVIII. Rheinisches Museum für Philologie. N. F. — *XLII. 4 : Kalkmann.* Tatians Nachrichten ueber Kunstwerke. — *Mendelssohn.* De Zozim. ætate disputatio. — *Ludwig.* Der homerische Hymnus auf Pan.

XXXIX. Zeitschrift für ægyptische Sprache. — *N° 3 : Brugsch.* Entzifferung der meroitischen Schriftdenkmäler (suite) ; Das Herakleion an der Kanalmündung. — *Amélineau.* Fragments thébains inédits du N. T. (suite).

XL. Zeitschrift für romanische Philologie. — *XI. 1 et 2 : Osterhage.* Anklänge an die germanische Mythologie in der altfranzösischen Karlssage.

XLI. Jahrbücher für klassische Philologie. — *XVI. suppl. n° 1 : Sotiriadis.* Zur Ethik des Johannes von Antiochia. — *Tümpel.* Die Aithiopenländer des Andromedamythos.

XLII. Zeitschrift für Vœlkerpsychologie und Sprachwissen-

schaft. — *XVII. 4 : Haberland.* Ueber Gebräuche und Aberglauben beim Essen.

XLIII. Oesterreichische Monatsschrift für den Orient. — *N° 9 : Feigl.* Die muslimische Ehe. — *Haberland.* Die indische Civilisation.

XLIV. Archiv für œsterreichische Geschichte. — *LXXI. 1 : Friess.* Das Necrologium des Benedictinernonnenstiftes der h. Erentrudis auf dem Nonnberge zu Salzburg. — *Hausthaler.* Aus den vaticanischen Registern. Eine Auswahl von Urkunden und Regesten, vornehmlich zur Geschichte der Erzbischöfe von Salzburg bis zum Jahre 1280.

XLV. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. — *N°s 3 et 4 : Oppel.* Die religiösen Verhältnisse von Afrika.

XLVI. Zeitschrift für Ethnologie. — *N° 4 : Dolbescheff.* Archäologische Forschungen im Bezirk des Terek, Nordkaukasus (suite). — *Bischoff.* Ueber die Sambaquys in der Provinz Rio Grande do Sul.

XLVII. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. — *Août : Graetz.* Parallelenaus der jüdischen Geschichte. — *Theodor.* Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährig palästinensische Cyclus. — *Horowitz.* Ueber den Begriff von Thakerah ; eine halachisch-kritische Studie (voir n° suivant). = *Octobre : Graetz.* Grammatische und masoretische Studie zur heiligen schrift. — *Gottheil.* Die Marginalien in der vaticanischen Handschrift der Halâkhôt Gdhôloth.

XLVIII. Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. — *N° 4 : Rüetschi.* Die vergleichende Religionswissenschaft und das Christentum. — *Spinner.* Aus Japan.

XLIX. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. — *1887. N° 2 : Cornill.* Das Targum zu den Propheten. — *Bruston.* La mort et la sépulture de Jacob. — *Böhme.* Zu Maleachi und Haggai. — *Böhme.* Die Composition des Buches Jona.

L. Evangelisches Missionsmagazin. — *Novembre :* Ein Blatt aus der Geschichte der Brüdermission (voir le n° suivant.) — Hanningtons Reisen in Ostafrika (voir décembre).

LI. Geschichtsblætter für Magdeburg. — *N° 3 : Hülsse.* Der Streit Cardinals Albrecht, Erzbischofs zu Magdeburg, mit dem Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen um die magdebargische Burggrafschaft.

LII. Ausland. = *N° 40 :* Eine Osterwoche auf Samos. = *N° 45 : von Beguein.* Ueber den Glauben der Jakuten im Gouvernement Jakutsk.

LIII. Deutsche Rundschau. — *Octobre : Friedlænder.* Griechische Mythologie. = *Novembre :* Kairuan, eine Pilgerfahrt nach dem Mekka des Maghreb.

LIV. Globus. — *N° 16 :* Das Schamanenthum unter den Burjäten (voir n^os suiv.).

LV. Nord und Süd. — *Octobre : du Prel.* Die Mystik der alten Griechen (voir n^os suiv.).

LVI. Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. — *VIII. 4 : Unkel.* Die Coadjutorie des Herzogs Ferdinand von Baiern im Erzstift Köln. — *Kayser.* Pabst Nikolaus V und die Maurenkämpfe der Spanier und Portugeisen.

Uebinger. Cardinallegat Nikolaus Cusanus in Deutschland (1451-1452). — *Knöpfler*. Die Ordensregel der Tempelherren.

LVII. Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters.—III. 1 et 2 : *Ehrle*. Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne (fin). — *Denifle*. De origine et progres sujuris scolastici Paduani. = *Nos 3 et 4 : Ehrle*. Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften. — (Du même). Die Spiritualen ; ihr Verhältniss zum Franciscanerorden und zu den Fraticellen. — *Denifle*. Zum päpstlichen Urkunden und Regestenwesen des XIIIe und XIVe.

LVIII. Studien und Mitteilungen aus dem Benedictiner-und dem Cistercienser Orden. — *VIII, 3 : Berlière*. Benedictiner-und Cistercienserreformen in Belgien vor dem Trienter Concil (premier article). — *Lager*. Die Abtei Gorze in Lothringen (suite). — *Diel*. Joh. Scheckmann von St Maximin und seine Geschichte der Belagerung Triers durch Franz von Sickingen (premier article). — *Grashof*. Das Benedictirinnenstift Gandersheim und Hrothsuitha (suite). — *Tomanik*. Aus dem Sonettenkranze St Benedict und sein Orden (suite).

LIX. Katholik. — *Septembre :* Methodius, Bischof von Olympos. — Des Nicolaus von Kues Lehre vom Kosmos. — Der h. Bonaventura als Mystiker. — Der Hymnus : « Omni Die ».

LX. Jahrbücher für protestantische Theologie. — *XIII. 4 : Gelzer*. Der Streit ueber den Titel der œkumenischen Patriarchen. — *Lipsius*. Valentinus und seine Schule. — *Dräseke*. Zur Zeitfolge der dogmatischen Schriften des Apollinarios von Laodicea. — *Schmid*. Die Tage in Genesis. I-II. 4 a.

LXI. Theologische Studien und Kritiken.—*1888, no 1 : Köstlin*. Religion nach dem Neuen Testament. — *Beyschlag*. Die Apokalypse gegen die jüngste kritische Hypothese in Schutz genommen.

LXII. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. — *No 9 : Wandel*. Zur Chronologie des Lebens Pauli (voir nos suiv.). *Gebhardt*. Der apostel Paulus und die Auferstehung Christi. — *Schultze*. Der Capuanische Festkalender vom Jahre 387 = *No 10 : Dräseke*. Apollinaris von Laodicea. — *Walther*. Die Psalmenuebersetzung der vier ersten hochdeutschen Bibeln.

LXIII. Beweis des Glaubens. — *Juillet-octobre : Andreä*. Das Buch Daniel und die assyriologische Forschung. — *Grau*. Das Selbstbewustsein Jesu. — *Steude*. Die Visionshypothese in ihrer neuesten Vertretung. — *Sturmfels*. Die Theodicee in den Psalmen. — *H. F. Müller*. Des Sokrates Verteidigungsrede, Tod und Unsterblichkeitshoffnung. — *Gess*. Christi Person und Werk.

LXIV. Bullettino della Commissione archeol. communale di Roma. — *Août : Visconti*. Due frammenti di fresco marmoreo rappresentanti la Gigantomachia. = *Septembre : Gatti*. Il tradimento di Giuda negli antichi monumenti cristiani. — *Borsari*. Di un bassorilievo con rappresentanza relativa al mito di Penteo = *Octobre : Visconti*. Di un frammento marmoreo con relievi appartenente ad una statua di Marte sedente.

LXV. Archivio per lo studio delle tradizioni popolari. — *VI. 1 : Pitré*. La leggenda di S. Antonio. — *Targioni-Tozzetti*. Usi funebri ciociari.

LXVI. Civiltà cattolica. — *N° 896* : Gli Hyksôs o re pastori di Egitto.

LXVII. Archief voor Nederlandsche Kerkgeschiedenis. — *II. 3* : *Knuttel*. De verbanning van den laatsten apostolischen vicaris der Hollandsche Missie. — *Verbeek*. Oorkonden betrekking hebbende op het S. Hieronymus klooster te Hulsbergen bij Hattem. — *Moll*. Aanteekeningen op de « Hymnen- en sequentien ». — *Flament*. De « waerlycke voorsegginghe » van Joh. Brugman.

LXVIII. Theologisch Tijdschrift. — *Novembre* : *A. D. Loman*. Een Engelsch anonymus over den oorsprong des christendoms (à propos du livre intitulé : Antiqua Mater, a study of christian origins).

BIBLIOGRAPHIE[1]

GÉNÉRALITÉS

A. Bastian. Die Welt in ihren Spiegelungen unter dem Wandel des Völkergedankens. Prolegomena zu einer Gedankenstatistik. — Berlin, Mittler ; in-8 ; 9 m.

G. Biedermann. Religionsphilosophie. — Leipzig, Freytag ; 4 m.

E. Chantre. Recherches anthropologiques dans le Caucase. — Paris, Reinwald ; 300 fr.

W. Joest. Tatowiren, Narbenzeichnen und Körperbemalen. Ein Beitrag zur vergleichenden Ethnologie. — Berlin, Asher ; 40 m.

Berthelot et *Ruelle*. Collection des alchimistes grecs. 1re partie. Paris, Steinheil ; 80 fr.

Corpus Inscriptionum latinarum. Vol. XIV. Inscriptiones Latii antiquæ latinæ. Ed. H. Dessau. — Berlin, Reimer ; 61 m.

H. W. Clarke. The history of Tithes from Abraham to queen Victoria. — Londres, Redway ; 1887 ; in-8 de 200 p.

T. S. Bacon. The beginnings of religion ; an essay. — Londres, Rivingtons, 1887 ; 1 vol. in-8 de 536 p. ; 15 sh.

Non biblical systems of religion : a symposion by *Farrar*, *Rawlinson* *Wright*, etc. — Londres, Nisbet ; 1 vol. in-8 de 246 p. ; 6 sh.

CHRISTIANISME

Ad. Frantz. Lehrbuch des Kirchenrechts. — Goettingue, Vandenhoeck, 1887 ; 1 vol. in-8, de XII et 322 p. ; 6 m.

F. Pracht. La confirmation, son dogme, sa morale, son histoire et sa liturgie présentée sous forme de lectures. — Montpellier, Calas, 1887 ; 1 vol. in-16, de XI et 346 p.

V. Thalhofer. Handbuch der katholischen Liturgik. I. 2. — Fribourg en Brisgau, Herder ; 1 vol. in-8 de XI-XIV et 331-917 p. ; 6 m.

1) En dehors des nombreux ouvrages mentionnés dans la *Chronique* et dans le *Dépouillement des périodiques*.

E. Frantz. Geschichte der christlichen Malerei. — 1re partie. Fribourg en Brisgau, Herder ; 8 m. 50.

Bibliotheca theologica oder vierteljährige systematisch geordnete Uebersicht aller auf dem Gebiete der wissenschaftlichen evangelischen Theologie in Deutschland und dem Auslande neu erschienenen Schriften und wichtigeren Zeitschriftenaufsätze, herausgeg. von G. Ruprecht. XXXIX et XL. 1 et 2. — Goettingue, Vandenhoeck, 2 m. et 1 m.

Wilhelm Brambach. Psalterium. Bibliographischer Versuch ueber die liturgischen Bücher des christlichen Abendlandes. — Berlin, Asher, 1887 ; in-8 de IV et 56 p. ; 2 m.

F. Vigouroux (l'abbé). Les livres saints et la critique rationaliste. T. III. — Paris, Roger et Chernoviz, 1888 ; 1 vol. in-8, à 7 fr. ou (édition économique) 1 vol. in-16, à 4 fr.

Acta Sanctorum, par les Pères Bollandistes ; t. I de novembre. — Paris, Palmé ; 1 vol. in-fol. ; 75 fr.

J. R. Macduff. Saint Paul in Athens ; the city and the discourse. — Londres, Nisbet ; 1 vol. in-8, de 240 p. ; 3 sh. 6.

G. A. Chadwick. The gospel according to St Mark. — Londres, Hodder ; 1 vol. in-8, de 436 p. ; 7 sh. 6.

F. Bethge. Die Paulinischen Reden der Apostelgeschichte. — Goettingue, Vandenhoeck ; 1 vol. in-8 de VI et 336 p. ; 6 m.

F. L. Steinmeyer. Beiträge zum Verständniss des johanneischen Evangeliums. II. Das Gespräch Jesu mit der Samaritanerin. — Berlin, Wiegandt ; 1 vol. in-8, de VI et 131 p. ; 2 m.

E. Issel. Der Begriff der Heiligkeit im neuen Testament. — Leyde, Brill ; 1 vol. in-8, de VIII et 159 p. ; 2 m. 75.

H. Koelling. Der erste Brief Pauli an Timotheus aufs neue untersucht und ausgelegt. II. Die Auslegung. — Berlin, Rother ; 1 vol. in-8, de XXVIII et 430 p. ; 6 m.

J. M. Usteri. Wissenschaftlicher und praktischer Commentar ueber den ersten Petrusbrief. II. Die Abfassungsverhältnisse. — Zurich, Höhr ; 1 vol. in-8, de p. 235-349 ; 2 m. 50.

H. Bois. De priore Pauli ad Corinthios epistula. — Erlangen, Deichert ; 1 vol. in-8, de 150 p. ; 4 m.

O. Pfleiderer. Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben. — Berlin, Reimer ; 1 vol. in-8, de VIII et 891 p. ; 14 m.

A. Schaefer. Die Gottesmutter in der heiligen Schrift. — Munster, Aschendorff ; 1 vol. in-8, de VIII et 259 p. ; 4. m. 25.

W. Baldensperger. Das Selbstbewustsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit. — Strasbourg, Heitz, 1888 ; 1 vol. in-8 de V et 193 p. 2 m. 50.

Mérit. Histoire des premiers temps de l'Église, d'après les Actes des Apôtres et les Épîtres. — Tours, Cattier ; 1 vol. in-8, illustré, de VIII et 342 p.

A. Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte, IIe vol. ; Die Entwicklung des

kirchlichen Dogmas, 1re partie. — Fribourg, Mohr ; 1 vol. in-8, de xv et 483 p. ; 9 m.

F. Goessling. Adrians Eisagogê eis tas theias graphas aus neu aufgefundenen Handschriften herausgegeben, uebersetzt und erläutert. — Berlin, Reuther ; 1 vol. in-8, de xii et 140 p. ; 3 m. 20.

C. W. King. The gnostics and their remains, ancient and mediæval. — Londres, Nutts ; 1 vol. in-8, de 468 p. ; 21 sh.

Hilgenfeld. Hermæ pastor, græce integrum ambitu primum edidit H. — Leipzig, Weigel, 1 vol. in-8, de xxxix et 130 p. ; 4 m.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vol. XVI : Poetæ christiani minores, 1re partie. — Leipzig, Freytag ; 1 vol. in-8 de iv et 640 p. ; 16 m. 40 pf.

Ad. Tardif. Histoire des sources du droit canonique. — Paris, Picard ; 8 fr.

M. Conrat. Der Pandekten und Institutionenauszug der brittischen Dekretalensammlung, Quelle des Ivo. — Berlin, Weidmann ; 1 m. 20 pf.

M. Stoke. Early christian art in Ireland. — 1 vol. in-8 ill. ; 7 sh. 6.

J. R. Allen. Early christian symbolism in Great Britain and Ireland before the thirteenth century. — 1 vol. in-8 ; 15 sh.

J. Haussleiter. Leben und Werke des Bischofs Primasius von Hadrumetum. — Erlangen ; 1 vol. in-8, de 55 p. ; 1 m. 35.

P. Battifol. Didascalia CCCXVIII patrum pseudepigrapha e græcis codicibus recensuit P. B., coptico contulit H. Hyvernat. — Paris, Leroux, 1887 ; 1 vol. in-8, de 21 p.

J. Fehr. Das religiöse Schauspiel des Mittelalters, Entstehung, Ausbildung, Blüthe und Niedergang desselben. — Francfort-sur-Mein, Foesser ; 1 vol. in-8, de 40 p. ; 50 pf.

J. Ferrant. Un saint de la Flandre au xie siècle. Vie de saint Arnold ou Arnulphe, évêque de Soissons. Tomes I-II. — Bruges, Beyaert-Storie ; 2 vol. in-8, de 304 et 326 p. et 2 pl. ; 5 fr.

C. J. von Hefele. Conciliengeschichte (continuation par J. Hergenroether) ; t. VIII. — Fribourg, Herder ; 1 vol. in-8, de vii et 896 p. ; 9 m. 60.

Léopold de Chérancé (le P.). Sainte Marguerite de Cortone (1247-1297). — Paris, Plon Nourrit ; 1 vol. in-8, illustré ; 10 fr.

A. L'Huillier (le P.). Vie de saint Hughes, abbé de Cluny (1024-1109). — Paris, Palmé, 1887 ; 1 vol. gr. in-8, de 670 p., illustré, 12 fr.

M. Glossner. Das Princip der Individuation nach der Lehre des heil. Thomas und seiner Schule. — Paderborn, Schöningh ; 3 m.

H. von Eicken. Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. — Stuttgart, Cotta, 12 m.

E. Ernault. Le Mystère de sainte Barbe ; tragédie bretonne (1557). — Paris, Thorin ; 1 vol. in-4 ; 24 fr.

Al. von Weilen. Der ägyptische Joseph im Drama des xvie Jahrhunderts. — Vienne, Hölder, 1887 ; 1 vol. in-8, de viii et 196 p. ; 4 m.

W. Preger. Ueber das Verhältniss der Taboriten zu den Waldensiern des xive Jahrh. — Munich, Franz ; 1 vol. in-4, de 111 p. ; 3 m. 30 pf.

G. W. Kitchin (dean of Winchester). Winchester cathedral records, no 2.

A charter of Edward III, confirming and enlarging the privileges of St Giles fair, Winchester, ad. 1349. — Londres, Griffith. Farran.

A. Heales. The history of Tanridge priory, Surrey, and some account of the Canons regular of the order of St Augustine. — Londres, Roworth, 1887.

F. Rt Cruise. Thomas à Kempis, Notes of a visit to the scenes in which his life was spent ; in-8 ; 12 sh. (illustré).

H. C. Lea. History of the inquisition of the middle ages. — T. I. ; 1 vol. in-8 ; 16 sh.

H. G. Hasse. Geschichte der Sächsischen Klöster in der Mark Meissen und Oberlausitz. — Gotha, Perthes ; 1 vol. in-8, de VIII et 317 p. ; 6 m.

G. Erler. Dietrich von Nieheim (Theodericus de Nyem). Sein Leben und seine Schriften. — Leipzig, Dürr ; 1 vol. in-8, de XIV, 490 et (appendice) XLV. p. ; 11 m.

J. Wiclif. De compositione hominis (éd. princeps). — Sermones, t. I : Super evangelia dominicalia (Publications de la Wiclif Soc.). — Londres, Trübner ; 2 vol. in-8, de XX-144 et de XL-418 p.

P. Drews. Humanismus und Reformation. — Leipzig, Grunow ; 1 vol. in-8, de 32 p. ; 60 pf.

F. Roth. Wilibald. Pirkheimer, ein Lebensbild aus dem Zeitalter des Humanismus und der Reformation. — Halle, Niemeyer ; 1 vol. in-8, de VII et 82 p. ; 1 m. 60.

F. Bevan. Three friends of God ; records from the lives of John Tauler, Nicholas of Basle, H. Suzo. — 1 vol. in-8 ; 5 sh.

M. Rade. Ulrich von Hutten und Franz von Sikkingen in ihrem Anteil an der Reformation. — Barmen, Klein ; 1 vol. in-12 de 76 p. ; 1 m.

Mt Luther. LXX Predigten auf alle Sonn-und Festtage des Kirchenjahres, ausgewählt von H. Planck. — Calw. Vereinsbuchhandlung, 1888 ; 1 vol. de VIII et 672 p. ; 3 m.

M. Luther. Sämmtliche Schriften, éd Walch ; t. XXII : Colloquia oder Tischreden. — 1 vol. in-4 de v et 1993 p. ; 15 m.

D. Erdmann. Luther und seine Beziehungen zu Schlesiën, insbesondere zu Breslau. — Halle, Niemeyer ; 1 vol. in-8, de III et 75 p. ; 1 m. 20.

A. Dieckhof. Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt. — Rostock, Kahl ; 1 vol. in-8, de VII et 199 p. ; 3 m. 60.

W. Vogt. Die Vorgeschichte des Bauernkrieges. — Halle, Niemeyer ; 1 vol. in-8, de VII et 144 p.

K. Benrath. Geschichte der Reformation in Venedig. — Halle, Niemeyer, 1886 ; 1 vol. in-8 de XII et 127 p. ; 2 m. 40.

J. Kubicek. Promulgatio sacrosancti concilii Tridentini in Moravia. — Olmütz, Promberger, 1887 ; 1 vol. in-8, de 59 p. ; 80 pf.

Jules Delaborde. Charlotte de Bourbon, princesse d'Orange. — Paris, Fischbacher ; 1 vol. in-8, de 387 p. ; 10 fr.

Rod. Reuss. Louis XIV et l'Église protestante de Strasbourg au moment de la révocation de l'Édit de Nantes, d'après des documents inédits (1685-1686). — Paris, Fischbacher ; 1 vol. in-8, de 290 p.

A. Wrede. Die Einführung der Reformation im Lüneburgischen durch Herzog

Ernst den Bekenner. — Goettingue, Dietrich ; 1 vol. in-4, de vi et 227 p. ; 8 m.

C. P. Woelky. Urkundenbuch des Bistums Culm ; 4e partie (jusqu'à l'an 1774). — Dantzig, Bertling ; 1 vol. in-4, de vi et 809-1277 p. ; 15 m.

W. M. Taylor. The Scottish pulpit from the reformation to the present day. — New-York, Harper, 1887 ; 1 vol. in-12, de iv et 287 p. ; 1 d. 50.

E. de Barthélemy. Le cardinal de Noailles, évêque de Châlons, archevêque de Paris, d'après sa correspondance inédite (1651-1728). — Paris, Techener ; 1 vol. in-8, de 157 p.

P. Tschackert. Georg von Polentz, Bischof von Samland. Ein Charakterbild. — Leipzig, Hinrichs, 1888 ; 1 vol. in-8, de 50 p. ; 1 m. 20.

H. O. Wakeman. The church and the Puritans (1570-1660). — Londres, Longmans ; 1 vol. in-8, de 220 p. ; 2 sh. 6 d.

A. Ricard. L'abbé Maury, 1746-1796. — Paris, Plon ; 3 fr. 50.

H. Brück. Geschichte der katholischen Kirche im xix Jahrh. I. 1. Deutschland. Vom Beginne des xix J. bis zu den Concordatsverhandlungen. — Mayence, Kirchheim ; 1 vol. in-8, de xiii et 478 p. ; 6 m.

G. Trautenberger. Ein Vierteljahrhundert unter dem Gustav-Adolfs-Banner (1862-1887). 25 Jahre œsterreichischer Protestantengeschichte. — Klagenfurt, Heyn ; 1 vol. in-8, de 94 p. ; 60 pf.

C. A. Witz Das evangelische Wien. — Vienne, Hartleben ; 1 vol. in-16, de iii et 86 p. ; 1 m. 20 pf.

F. von Baader's Leben und theosophische Werke als Inbegriff christlicher Philosophie. II, Baader's theosophische Weltanschauung als System oder Physiosophie des Christentums. — Stuttgart, Steinkopf. ; 1 vol. in-8, de xxxii et 635 p. ; 8 m.

Ph. Schaff et *S. Jackson*. Encyclopedia of living divines and christian workers of all denominations in Europe and America. — New-York, Funk-Wagnalls ; 1 vol. in-8 de vi et 271 p.

J. Kolatschek. Die Evangelisation in Bosnien. — Agram, Suppan ; 1 vol. in-8, de vi et 102 p. ; 1 m. 10.

J. G. Stark. Historische Statistik der evangelischen Kirche in Bayern. — Nordlingen, Beck ; 1 vol. in-8, de vi et 177 p. ; cart., 2 m. 50.

J. M. Michler. Kirchliche Statistik der evangelisch-lutherischen Kirche der Provinz Schleswig- Holstein. — Kiel, Lipsius, 1886-1887 ; 2 vol. in-8, de xxv et 1247 p. ; 24 m.

JUDAÏSME ET ISLAMISME

Ernest Renan. Histoire du peuple d'Israel, t. I. — Paris, Calmann Lévy ; in-8, de xxix et 455 p. ; 7 fr. 50.

M. Sebök. Die syrische Uebersetzung der zwölf kleinen Propheten und ihr Verhältniss zum masoretischen Text und zu den älteren Uebersetzungen, namentlich den LXX und dem Targum. — Breslau, Preuss ; 2 m.

Anecdota Oxoniensia. Texts, documents and extracts. Semitic series. I. 4 : in-4 ; 14 sh.

M. Jastrow. Dictionary of the Targumim, 2e partie. — 5 sh.

C. F. Keil. A manual of biblical archaeology, t. I. — 10 sh. 6.

H. Derenbourg. Ousâma Mounkidh, un émir syrien au premier siècle des croisades (1095-1188). Préface du livre du Bâton. — Paris, Lanier, 1887.

A. Hebbelynck. De auctoritate historica libri Danielis necnon de interpretatione vaticinii LXX hebdomadum dissertatio. — Louvain, Vanlinthout ; 1 vol. in-8, de xxi et 384 p. ; 5 fr.

A. Stopani. Sulla cosmogonia mosaica : triplice saggio di una esegesi della storia della creazione secondo la ragione e la fede. — Milan, Cogliati ; 1 vol. in-8, de xxxiv et 476 p. ; 5 fr.

A. Revel. Letteratura ebraïca. — Milan, Hoepli ; 2 vol. in-16, de 363 p. ensemble.

J. B. Webb. Naomi, or the last days of Jerusalem. — Edimbourg, Nimmo. 1 vol. in-8, de 350 p. ; 2 sh. 6 d.

J. G. Stickel. Das Hohelied in seiner Einheit und dramatischen Gliederung mit Uebersetzung und Beigaben.— Berlin, Reuther, 1888 ; 1 vol. in-8, de iii et 187 p. ; 4 m.

J. R. Lumby. The second book of Kings, with introduction and notes. — Londres, Cambridge warehouse ; 1 vol. in-12, de 310 p. ; 3 sh. 6 d.

G. S. Robinson. The Pharaohs of the Bondage and the Exodus. — Londres, Unwin. 1 vol. in-8, de 200 p. ; 5 sh.

F. Delitzsch. Neuer Commentar ueber die Genesis. — Leipzig, Dorffling, 1 vol. in-8, de v et 554 p.

M. Sebök. Die syrische Uebersetzung der zwölf kleinen Propheten und ihr Verhältniss zu dem massoretischen Text und zu den älteren Uebersetzungen namentlich den LXX und dem Targum. — Breslau, Preuss. ; 1 vol. in-8 de 75 p.

Liber psalmorum e minore bibliorum hebraïcorum a Hahnio recensitorum ed. II seorsim expressus. — Ed. stereot. Leipzig, Bredt, 1887 ; 1 vol. in-8, de 100 p. ; 1 m.

J. Rabinowitch. Neue Documente der sudrüssischen Christentumsbewegung. Selbstbiographie und Predigten (Schriften des Institutum Judaïcum in Leipzig). — Leipzig, Dörffling ; 1 vol. in-8, de x et 54 p. ; 40 pf.

Josephi (Fl.) Opera ed. et apparatu critico instruxit B. Niesse. T. I : Antiquitatum judaïcarum, l. I-V. — Berlin, Weidmann ; 1 vol. in-8, de lxxxiv et 362 p. ; 14 m.

R. Cornely. Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros. II. 1. — Introductio specialis in historicos Vet. Test. libros. — II. 2 Introductio specialis in didacticos et propheticos Veteris Testamenti libros. — Paris, Lethielleux (Corpus Script. Sacr. par la Cie de Jésus) ; 2 vol. in-8, de 492 et 640 p.

H. C. Adams. History of the Jews from the war with Rome to the presen time. — Londres, Tract Society ; 1 vol. in-8 ; 8 sh.

J. Wellhausen. Skizzen und Vorarbeiten. 3e livraison. Reste arabischen Heidentumes. — Berlin, Reimer, 1887 ; 1 vol. in-8, de vi et 224 p. ; 8 m.

S. L. M. Mathers. Kabbala denudata : the Kabbalah unveiled, containing the following books of the Zohar ; 1. The book of concealed mystery ; 2. The greater holy assembly ; 3. The lesser holy assembly. — Translated into english from the latin version of Knorr von Rosenroth and collated with the original chaldee and hebrew text. — Londres, Redway ; 1 vol. in-8, de 360 p. ; 10 sh. 6 d.

RELIGIONS DU MONDE ANTIQUE

Walz. Abhandung ueber die Erklärung der Eckfiguren am Ostgiebel des olympischen Zeustempels und am Westgiebel des Parthenon. — Tubingue, Fues ; 1 m. 50.

K. Tümpel. Die Aithiopenländer des Andromedamythos. Studien zur rhodischen Kolonisation. — Leipzig, Teubner ; 2 m. 40 pf.

A. Fick. Hesiod's Gedichte in ihrer ursprünglichen Fassung und Sprachvorm wieder hergestellt. — Gœttingue, Vandenhoeck ; 4 m.

O. Gruppe. — Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen. T. I. Introduction. — Leipzig, Teubner ; in-8, 18 m.

O. Bie. Die Musen in der antiken Kunst. — Berlin, Weidmann ; 2 m. 80 pf.

E. Pottier et *S. Reinach*. La Nécropole de Myrina. — Paris, Thorin, 2 vol. gr. in-4, avec pl. ; 120 fr..

K. Müllenhoff. Deutsche Alterthumskunde, t. II. — Berlin, Weidmann ; 14 m.

L. von Schrœder. Griechische Götter und Heroen, 1re livr. : Aphrodite, Eros und Hephaestos. — Berlin, Weidmann, 14 m.

G. A. Geiger. Der Selbstmord im klassischen Altertum. — Augsbourg, Huttler ; 1 m. 50 pf.

F. Hommel. Geschichte Babyloniens-Assyriens (livr. 21 à 30 ; t. CXXXIII de la collection Oncken). — Berlin, Grote ; 3 m.

F. Soltau. Die Mythen-und Sagenkreise im homerischen Schifferepos genannt Odyssee, desgleichen der Ilias wie auch der Argonautensage. — Berlin, Stargardt ; 4 m.

F. Cumont. Alexandre d'Abonotichos. Un épisode de l'histoire du paganisme au IIe siècle de notre ère. — Bruxelles, Hayez, 1887.

Ch. Luthardt. Die antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung, als Einleitung in die Geschichte der christlichen Moral dargestellt. — Leipzig, Dörffling ; 1 vol. in-8, de VIII et 187 p. ; 6 m.

RELIGIONS DE L'ASIE

P. Deussen. Die Sûtra's der Vedanta oder die Çârîraka-Mîmânsâ des Bâdarâyana, nebst dem vollständigen Commentare des Çankara, aus dem Sanskrit uebersetzt. — Leipzig, Brockhaus ; 18 m.

M. Haberlandt, Der altindische Geist. In Aufsätzen und Skizzen. — Leipzig, Liebeskind; 4 m.

M. Winternitz. Apastambîya Grihyasûtra, with extracts from the commentaries of Haradatta and Sudarsanârya. — Vienne, Hölder; 5 m.

A. Weber. Ueber den Pârasîprakâça des Krishnadâsa. — Berlin, Reimer; 8 m.

Edw. Sachau. Alberuni's India, an account of the religion, philosophy, literature, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about 1030 (édition arabe). — Londres, Trübner.

Mohini M. Chatterji. The Bhagavad Gitâ, with commentary translated from the sanskrit. — Londres, 1 vol. in-8; 10 sh. 6.

Ch. de Harlez. La religion nationale des Tartares orientaux Mandchous et Mongols comparée à la religion des anciens Chinois, d'après les textes indigènes, avec le rituel tartare de l'empereur K'ien-Long traduit pour la première fois. — Paris, Maisonneuve; 1 vol. in-8, de 216 p., VII pl.; 6 fr.

H. Dubosc. The dragon, image and demon, or the three religions of China: Confucianism, Buddhism and Taoism. — Londres, Partridge; 1 vol. in-8, de 462 p.

L. Scherman. Philosophische Hymnen aus der Rig-und Atharva-Veda sanhitâ, verglichen mit den Philosophemen der älteren Upanishads. — Strasbourg, Trübner; 1 vol. in-8, de VII et 96 p.

FOLK-LORE

J. Rappold. Sagen aus Kärnten. — Augsbourg, Amthor; 3 m.

R. Heinzel. Ueber die Hervararsaga. — Vienne, Gerold's; 1 m. 60 pf.

Chillonius. Zorahayda. Aus dem Sagenkreise der Alhambra. — Munich, Callwey; 2 m.

P. Bézier. La forêt du Theil et la roche aux Fées d'Essé. — Rennes; in-12, de 48 p. (Imp. du Commerce).

Comte *Régis de l'Estourbeillon*. Légendes bretonnes du pays d'Avessac. — Redon, Bouteloup; in-8, de 27 p.; 2 fr.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SEIZIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET C[ie], RUE GARNIER.

PROBSTHAIN'S ORIENTAL CATALOGUE

No. XXVIII.

INDIAN LITERATURE

ART AND RELIGION

PROBSTHAIN & Co.,

Oriental Booksellers and Publishers,

41, GREAT RUSSELL STREET,

BRITISH MUSEUM,

LONDON, W.C.

1913.

TELEPHONE: CITY 7044.

INDEX.

PROBSTHAIN & CO., Oriental Booksellers and Publishers,
41, GREAT RUSSELL STREET, LONDON, W.C.

Twenty-eighth Catalogue of Valuable Books

OFFERED FOR SALE BY

PROBSTHAIN & CO.,

Oriental Booksellers and Publishers,

41, GREAT RUSSELL ST., BRITISH MUSEUM.

PART I.

JOURNALS AND TRANSACTIONS.

1 **Asiatic Quarterly Review,** First Series, complete in 10 vols, roy. 8vo, half calf. 1886-90 £5 5s

2 ——— The same, 1891, i, iv; 1892, i, ii, iii; 1893, iii; 1894, iv; 1895, ii, iii; 1897, iii each part, 4s

3 ——— The same, 1908 to 1912, complete in Numbers as issued £4 4s

4 **Asiatic Researches,** or Transactions of the Society for inquiring into the History, the Antiquities, the Arts and Sciences, and Literature of Asia, Vols. I. to VII., printed *verbatim* from the Calcutta Edition, 4to, *with plates*, bds. *London*, 1799-1803 £3

5 ——— The same, Vols. VIII., IX., XV., XVI., 4to, *with plates*, bds. *Calcutta and Serampore*, 1805-28 each vol. 21s

6 ——— The same, Index to Vols. I.-XVIII., 4to. *Calcutta*, 1835 21s

7 ——— Transactions of the Physical Class of the Asiatic Society of Bengal, Parts I. and II., 4to. *Calcutta*, 1829-33 32s

The two vols contain mainly articles on Geology of India, and include many plates.

8 **Bombay Geographical Society:** Proceedings and Transactions, 1838, May, August, November; 1839, February, May; 1840, May, August; Vol. VI. (Sept., 1841, to May, 1844); 1844, May to December, 1846; Vol. X. (Sept., 1850, to June, 1852); Vol. XII. (Dec., 1854, to March, 1856); Vol. XIII. (May, 1856, to March, 1857); Vol. XVIII. (Jan., 1865, to Dec., 1867), 8vo, *with many plates, plans and maps. Bombay* £3 15s

9 **Calcutta Medical Journal:** Vols. I., 3, 4, 7 to 12; II., III., IV., Nos. 1 to 6; in parts as issued, 8vo. *Calcutta*, 1906-09 18s

10 **Calcutta Review:** Vols. I. to XVII., 17 vols, 8vo, half calf. *Calcutta*, 1844-52 £6 10s

11 ——— The same, Nos. 38, 41, 43, 44, 53, 54, 56, 57, 59, 60, 65, 66, 72, 114, 116, 117, 145, 146, 148, 159, 161, 162, 232, 233, 236, 243. *Calcutta* each number, 3s

12 **Geological Survey of India.**—General Report for 1899 to 1903, Five Parts, roy. 8vo. *Calcutta* 12s 6d

13 ——— MEMOIRS OF THE GEOLOGICAL SURVEY OF INDIA, Vols. II., III., IV.; Vol. V., Part 1; Vols. VII. to X.; Vol. XIX., Part 1; XXIV., 2, 3; XXVIII., 1, 2; XXXII., 4; XXXIII., 1, 2; XXXIV., 1 to 4; XXXV., 1, 2, 3; XXXVI., 1; XXXVII., 1 to 4; XXXVIII., 1; large 8vo. *Calcutta*, 1859-1910 £15

Most parts are out of print. These parts and volumes can be sold separately.

14 **Geological Survey of India**—Records of the Geological Survey of India, Vol. II., Part 4; IV., 3; V., 3, 4; VI., 1, 2; VII., 1; VIII., 2; X., 3, 4; roy. 8vo, *with plates.* *Calcutta*, 1869-77 36s

15 ——— Palaeontologia Indica, published by the Geological Survey of India:—

Vol. I., The Fossil Cephalopoda of the Cretaceous Rocks of S. India, by H. Blandford, Part I., pp. 40, *with 25 plates.* *Calcutta*, 1861 15s

Series II., Parts 2-6, The Fossil Flora of Rajmahal, by Oldham and Morris, Parts 2-6, *with plates.* 1863-79 12s 6d

Series IV., Parts 1-3, Fossil Reptilia and Batrachia, by Lydekker, *with* 6 *plates.* 1879 6s

Series V., Parts 1-4, Gastropoda of the Cretaceous Rocks of S. India, by Stoliczka, *with* 16 *plates* 16s

Series IX., Vol. III., Jurassic Fauna of Cutch, Part 2, No. 1; Genus Trigonia, *with* 10 *plates.* 1903 15s

Series X., Vol. I., Part 3, Crania of Ruminants, by Lydekker, *with* 28 *plates.* 1878 16s

Series XIII., Vol. I., Part 1, Pisces-Cephalopoda, by Waagen, *with* 6 *plates.* 1879 8s

Series XIV., Vol. I., Part 1, Sind Fossil Corals, by M. Duncan, *with* 28 *plates.* 1880 15s

Series I., Vol. III., Part 3, Fossil Echinoidea, by Duncan, *with* 18 *plates.* 1884 12s 6d

16 **Indian Antiquary.**—A Journal of Oriental Research in Archæology, Epigraphy, Ethnology, Geography, History, Folklore, Literature, Philosophy, &c., Vol. XIV., 4to, pp. 371, *with plates*, cloth. *Bombay*, 1885 25s

17 **Indian Education**, Vol. IV., Nos. 1 to 10 and 12, large 8vo. *Bombay*, 1905-06 10s

18 **Indian Journal** of Art, Science, and Manufacture, Second Series, Vol. I., Nos. 1 to 7, large 8vo, *with many illustrations*, cloth. *Madras*, 1856-58 10s

Nos. 6 and 7 are water-stained.

19 **Indian Magazine** (The), Nos. 224, 235, 236, 239, 240, 247, 249, 250, 251, 252, 254, 257, 259, 260, 262, 267, 270, 274, 275, 276, 277, 291, 296, 298, 299, 300, 302, 303, 8vo. *London*, 1887-96 10s

20 **Indian Museum Notes**, edited by the Superintendent, Complete Series, Vols. I.-VI., No. 1, large 8vo, *with many plates.* *Calcutta*, 1889-1901 £3 15s

The work is devoted entirely to Economic Entomology.

Index and title-page to Vol. II. are missing. The first volumes are entirely out of print.

21 **Indogermanische Forschungen.**—Zeitschrift für Indogerman. Sprach- und Altertumskunde, hrsg. v. Brugmann & Streitberg, Vols. I. to XIV., 8vo, half calf. 1891-1903 £12 16s

22 **Journal of the American Oriental Society**, Vol. I., No. 1 (1843); Vols. II., III., IV., V.; Vol. VII., No. 2; VIII., No. 2; Vol. IX., 8vo. *Boston and New Haven*, 1843-1871 £7 7s

23 —— The same, Vol. IV., No. 1, containing a Translation of the Tattuva Kattalei, from the Tamil; of the Siva Gnana Potham, from the Tamil; and of the Mulamuli, or Buddhist Genesis of Eastern India, from the Shan. *New York*, 1853 10s 6d

24 —— The same, Vol 24, Part II.; Vols. XXV., XXVI., cloth. *New Haven*, 1903-1906 £2 12s 6d

25 **Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland**, Old Series, Vols. I. to XX.; New Series, Vols. I. to 41, 8vo. *London*, 1834-1909 £52 10s

The Old Series and New Series up to 1882 are bound in half calf, the rest in Numbers as issued.

26 **Journal of the Asiatic Society of Bengal**, A Complete Set, Vols. I. to LXXIII., *with all maps and plates*; Vols 1 to 52 are bound in full morocco, the rest in parts as issued. *Calcutta*, 1832-1904 £125

A complete set, with the Proceedings, of this valuable journal. Never before has such a magnificent set been offered for sale. The Journals include articles by the best European and Oriental scholars on Languages, Archæology, Antiquities, Numismatics, Natural History, Ethnology of India, Central Asia, and Tibet.

Probsthain & Co. have the largest stock of volumes, and numbers of the Journal, as well as the Proceedings, and can in most cases supply from stock. Many volumes are otherwise unobtainable.

27 **Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society**, A Complete Set, Vols. I. to XXII.; Vols. I. to XV., bound in fine half calf; Vols. XVI. to XXII., in Numbers as issued, 8vo, *with many plates*. *Bombay*, 1841-1905 £32

Complete sets are very rare. This copy is in a most beautiful state. Various other parts are also in stock.

28 **Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society**, A Set from the beginning, No. 1 to 62, *with plates and illustrations*, 8vo. *Colombo*, 1846 to 1910 £21

Nos. 16, 21, 31 are missing in the set, but endeavours are made to procure them. Many numbers are out of print, and sets such as this are very uncommon.

29 —— Nos. 1, 2, 3, 5 to 15, 17 to 20, 22, 24, 25, 27, 28, 29, 33, 34, 35, 36, 38 to 45, 47, 48, 49, 58 to 62, in parts as issued. *Colombo*, 1846 to 1910 £15

No. 13 contains Demonology and Witchcraft in Ceylon.
No. 22 contains Translation of Two Jatakas.
No. 24 contains Sinhalese Omens.
No. 38 contains The Dutch in Ceylon.
No. 49 contains Dutch Monumental Remains in Ceylon.
No. 60 contains Couto's History of Ceylon.

Messrs. Probsthain keep the largest stock of this Journal in Europe, and supply most of the Numbers—including those out of print—separately.

30 **Journal of the Bombay Natural History Society**, Vols. I. to IX complete in Numbers as issued, with all Title-pages and Indices, 8vo, *with many plates, including those in colour*. *Bombay*, 1886-95 £10 15s

The early volumes are entirely out of print.

31 —— Vol. V., Nos. 1, 3; VI., Nos. 1 to 4; VII., No. 2; IX., No. 3; X., Nos. 3, 4; XI., No. 2; XV., Nos. 1, 3; *with many plates*. *Bombay*, 1890-1904 £4 4s

Parts are sold separately.

32 **Journal of the Straits' Branch** of the Royal Asiatic Society, a complete set, from the beginning in 1878 to No. 63, in parts, 8vo, *with numerous plates. Singapore*, 1878-1912 £24

33 **Journal Asiatique**, ou Recueil de Mémoires relatifs à l'histoire, à la philosophie, aux langues et à la littérature des peuples orientaux, 1897 to 1908, in parts as issued, 8vo. *Paris* £8

34 —— The same, 1854, March to July; 1858, Dec.; 1859, July; 1860, April to June; 1861, Feb., March; 1863, Aug. to Dec.; 1864, July to Dec.; 1865 complete; 1866, Jan. to Nov.; 1868 complete; 1869 complete; 1870 complete; 1871 complete; 1872, Jan. to May; 1874, July; 1875, Oct. to Dec.; 1876 complete; 1892, March to April, July to Aug.; 1894, Sept. to Dec.; 1895, March to April, Sept. to Dec.; 1899, Nov. to Dec.; 1900 complete; 1901, Jan. to March; 1902 complete; 1903, May to Dec.; 1904 complete; 1905 complete; 1908, Jan. to Aug.; 1909, Jan. to June. *Paris*

Volumes and parts are sold separately.

35 —— 1847 to 1849, 3 vols, 8vo, half calf. *Paris* £2 10s

36 **Journal of the Burma Society**, Vol. I., Nos. 1 and 2 (all issued), 8vo. *London*, 1910 5s

37 **Journal of the East India Association**, Vols. I. to III., bound in one vol, roy. 8vo, half calf. 1867-69 21s

There are no title-pages.

38 —— The same, Vols 17, 18, 19, No. 1-4, 7; Vols 20, 21, 22; Vol 23, Nos. 1, 2, 4; Vols 24, 25, 26. 1885-94 £2 2s

39 —— The same, New Series, Nos. 2 to 20, 22 to 40. 1895-1905 30s

40 **Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia**, edited by J. R. Logan, Vols. I. to VII., 8vo, half calf. *Singapore*, 1847-53 £10 10s

41 —— The same, Vols. II., IV., V., VI., IX., cloth. *Singapore* £3 15s

Title-pages and Indices in Vols. V., VI. and IX. are missing.

Messrs. Probsthain have various odd numbers of this Journal which can be used for making up sets.

42 **Journal of the Moslem Institute**, Vol. II., No. 3, 4; Vol. III., Nos. 1-4; Vol. IV., Nos. 1-4; Vol. VI., No. 1, 8vo. *Calcutta*, 1907-1910 24s

Articles by English and Moslem Scholars.

43 **Light of Truth**, or Siddhanta Deepika, a Monthly Journal devoted to Religion, Philosophy, Literature, and Sciences, Vols. I. to III. and IV., Nos. 1 to 9, 4to. *Madras*, 1897-1900 £2 8s

No. 11 of Vol. II. is missing.

There are Indices to Vols. I. to III.

The Review contains a long Sketch of Tamil Literature, Texts and Translations, and other interesting articles.

44 **Madras Journal of Literature and Science**, published by the Madras Literary Society, edited by R. Cole and C. P. Brown, a complete set of the first two series, in 22 vols (or Nos. 1 to 51), bound in half calf. 1834-61 £30

This Journal has been rare for many years. It contains articles by the most eminent scholars, illustrated by plates on Mythology, Antiquities, Geography, Natural History, &c.

45 **Madras Journal of Literature and Science**, Nos. 3, 11, 13, 16, 21, 41, Vol for 1878, 1880, 1881. *Madras* £2 10s

No. 16 contains: Notes on the Code of the Siamese and the Progress of Buddhism—On the Language, Manners, and Rites of the Khoonds.

45* —— Vol for 1880 contains: Hindu Law in Madras in 1714, Descript. Remarks on the Seven Pagodas 10s

46 —— Vol for 1881 contains: Niliprakasika, Sanskrit Text, two Inscriptions deciphered, by Oppert 10s

46* **Notes and Queries** (Panjab): a Monthly Periodical devoted to the Collection of Notes and Scraps of Information regarding the Country and the People, edited by Capt. R. C. Temple, Vols. I. to III. in Numbers as issued, 4to. *Allahabad*, 1883-86 £1 18s

There is no title and index to Vol. III.

This valuable series deals with Religion, Folklore, Castes and Tribes, Language, History, Miscellaneous.

47 **Oriental Congress**: Transactions of the Second Session, held in London, September, 1874, edited by R. K. Douglas, roy. 8vo, pp. viii, 456, cloth. 1876 10s 6d

48 **Oriental Congress**:—

Congres internat. des Orientalistes I. Session, Paris, 1873: Vol. II., Etudes égyptiennes—d'Assyriologie — sémitiques — iraniennes—dravidiennes—sanskrites—bouddhiques, 8vo, pp. 532. *Paris*, 1876 10s

Travaux de la IIIe Session, St. Pétersbourg, 1876, Vol. I. (in Russian), 8vo, pp. 163, 606, *with map and 8 plates*. *St. P.*, 1879-80 £2 10s

This was privately printed, and is extremely rare.

Actes du VIe Congres, Leiden, 1883: Vol. I., IV. (African, Far East, Polynesian), 2 vols, 8vo. *Leiden*, 1884-85 16s

Actes du VIIIe Congres, Stockholm, 1889: Vol. I., Part I (Arabic Section), Part II. (Semitic Section); Vol. II., Part I. (Aryan); Vol. IV. (Egyptian, China, Polynesia), 4 parts, 8vo. *Leiden*, 1891-92 24s

Actes du XIV. Congres, Alger, 1905: Vol. II. (Semitic, African Languages, and Archæology); Vol. III. (Langues Musulmanes), 2 vols. *Paris*, 1907-08 16s

49 **Orientalisches Archiv**.—Illustrierte Zeitschrift für Kunst, Kulturgeschichte und Völkerkunde der Länder des Ostens, hrsg. v. H. Grothe, Vol. I., 4to, *richly illustrated*. 1910-11 30s

50 **Orientalist** (The), a Journal of Oriental Literature, Arts and Sciences, Folklore, edited by Wm. Goonetilleke, Vol. I., complete; II., Nos. 1, 2, 5, 6, 9-12; III., complete (pages 79-82 missing), 4to. *Colombo*, 1884-88 £2 10s

Includes various translations from the Tamil, Sinhalese, Pali.

51 **Revue du Monde Musulman**, 1907, Nos. 2, 5, 10, 11, 12; 1908, Nos. 1-4; 1910, Nos. 5-12, 17 parts, 8vo. *Paris*, 1907-10 38s

52 **Transactions of the Batavia Society of Arts and Sciences**, or Verhandelingen v. h. Bataav. Genootschap, Vols. I. to XV., XVII. to XXI., roy. 8vo. *Batavia*, 1781 to 1848 £6 5s

53 —— The same, Vols 22 to 28, 30, 4to. *Batavia*, 1849-63 £1 18s

This series contains long Articles on Historical, Ethnographical, Philological Subjects, Oriental Texts and Translations, and is illustrated by many plates.

54 **Zeitschrift der deutschen Morgenland. Gesellschaft,** Vols 17 to 29, 13 vols in 8vo. *Leipzig,* 1863 to 1875 £6 12s

55 —— The same, Vols 51 to 59, in parts as issued. 1897 to 1905 £5

56 —— The same, Vols 39 (1885), 55 (1901), 56 (1902), 3 vols, in parts as issued each vol 10s

PART II.

INDIAN BIBLIOGRAPHY, PHILOLOGY, HISTORY OF LITERATURE.

57 **Abreu** (G. de V.) Summario das investigaçoes em Samscritologia desde 1886-1891, 8vo, pp. 57. *Lisbon,* 1891 2s 6d

58 **Adam** (W.) Third Report on the State of Education in Bengal, 8vo, pp. 239, half calf. *Calcutta,* 1838 5s

59 **Adam's** Reports on Vernacular Education in Bengal and Behar, with Brief View of its Past and Present Condition by J. Long, 8vo, pp. 342. *Calcutta,* 1868 4s

60 **Adelung.**—Historical Sketch of Sanscrit Literature, with Copious Bibliographical Notices of Sanskrit Works and Translations, 8vo, pp. xvii, 234, cloth. *Oxford,* 1832 4s

61 **Ali-Khan** (Hamid) The Vernacular Controversy: Account and Criticism of the Equalisation of Nagri and Urdu, 8vo, pp. 123, cloth. *Lucknow,* 1900 2s 6d

62 **Alviella** (G. d') Ce que l'Inde doit à la Grèce. Des influences classiques dans la civilisation de l'Inde, 8vo, pp. vi, 200. *Paris,* 1897 4s

63 **Alwis** (Jas.) Descriptive Catalogue of Sanskrit, Pali and Singhalese Literary Works of Ceylon: Vol. I. (and all), 8vo, pp. xxx, 243, bds. *Colombo,* 1870 9s
Described are: Mahavansa — Dipavamsa — Bauddha Sataka—Rupasiddhi, and 19 other works. Rare.

64 **Amalnerkar** (T. R.) A Note on the Yadnyopavit, or the Sacred Thread of the Brahmans, 8vo, pp. 46. *Lucknow,* 1910 2s

65 **Asoka.**—Three New Edicts of Asoka, First and Second Notice, by G. Bühler, 2 parts, 16mo. *Bombay,* 1877-8 6s
Include texts and translations of the Edicts.

66 **Aufrecht** (Th.) Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of Trinity College, Cambridge, 8vo, pp. viii, 111, cloth. *Cambridge,* 1869 5s

67 —— Die Sanskrit Handschriften der Hof und Staats Bibliothek, München, roy. 8vo, pp. viii, 228. 1909 7s 6d

68 **Baly** (J.) Eur-Aryan Roots, with their English Derivatives and the Corresponding Words in the Cognate Languages, compared and systematically arranged, Vol I. (all issued), large 8vo, pp. xxvii, 781, cloth. 1897 (pub. 50s) 36s

69 **Beitrage** zur Kunde der indogerman. Sprachen, hrsg. v. Bezzenberger, Vol. XI., 8vo, pp. 346, cloth. 1886 8s
Includes: Casuslehre der indischen Grammatiken, Part II., v. Liebich—Sanskrit visamsthula, v. Zachariae—Conjectanea vedica, v. Geldner.

70 **Benfey** (Th.) Uber die indogerman. Endungen des Genitiv Singularis ians, ias, ia, 4to, pp. 61 *Göttingen,* 1874 2s

71 —— Die Quantitäts - Verschiedenheiten in den Samhita und Pada Texten der Veden, 3 parts, 4to. *Göttingen,* 1874-76 6s

72 —— Vedica und Verwandtes, 8vo, pp. 177. *Strassburg,* 1877 3s
Chapters on the Vedas, in German.

73 **Benloew** (L.) Aperçu de la science comparative des Langues, p. s. à un traité comparé des langues indo européennes, 8vo, pp. xv, 96, with Tables. *Paris,* 1858 3s

74 **Bhandarkar** (R. G.) Report on the Search for Sanskrit Manuscripts in the Bombay Presidency, during the year 1883-84, 8vo, pp. 479, viii, bds. *Bombay,* 1887 4s

75 **Black** (G. F.) A Gipsy Bibliography, Provisional Issue, 8vo, pp. 139. *Liverpool,* 1909 6s

76 **Bloomfield** (M.) The Atharva Veda, 8vo, pp. 128. 1899 6s
Encyclopædia of Indo-Ar. Research.

77 —— Contributions to the Interpretation of the Veda, Second Series, 8vo, pp. 38. *Baltimore,* 1890 3s

78 **Blumhardt** (J. F.) Catalogue of Marathi and Gujarati Printed Books in the Library of the British Museum. 4to, pp. 195, cloth. 1892 (pub. 21s) 16s

79 **Bosanquet** (S. R.) Hindu Chronology and Ante-Diluvian History, 8vo, pp. 59, cloth. 1880 2s 6d

80 **Bose** (P. N.) History of Hindu Civilisation during British Rule, 3 vols, 8vo, cloth. 1894-96 18s
Vol. I. contains Religious Condition
Vol. II. contains Socio-Religious and Industrial Condition
Vol. III. contains Intellectual Condition

81 **Boyer** (A. M.) Yaksa (Vedic Studies, in French), 8vo, pp. 85. *Paris*, 1906 3s

82 —— L'Epoque de Kaniska, 8vo, pp. 56, reprint. *Paris*, 1900 3s

83 —— Sur Quelques Inscriptions de l'Inde, 8vo, pp. 43. *Paris*, 1899 3s

84 —— Etude s. l'origine de la doctrine du Samsára, 8vo, pp. 51. *Paris*, 1902 3s

85 **Brown** (C. P.) Carnatic Chronology: the Hindu and Mohamedan Methods of Reckoning Time explained, 4to, pp. vi, 90, cloth. 1863 10s 6d

86 **Brown** (R.) Language, and Theories of its Origin, 8vo, pp. 48. 1880 2s 6d

87 **Burnell** (A. C.) A Classified Index to the Sanskrit MSS. in the Palace at Tanjore, 3 parts, 4to, bds. 1879 21s
I., Vedic and Technical Literature
II., Philosophy and Law
III., Drama: Epics-Puranas-Tantras, Indices

88 —— Elements of South-Indian Palæography, from the IVth to the XVIIth Century A.D.: being an Introduction to the Study of South-Indian Inscriptions and MSS., Second Edition, enlarged and improved, 4to, pp. xii, 147 *with map and 33 plates*, cloth. 1878 (pub. £2 12s 6d) 24s

89 —— Catalogue of a Collection of Sanskrit Manuscripts: Part 1, Vedic MSS., 12mo, pp. 65. 1870 2s

90 —— Specimens of S. Indian Dialects: being Translations of the Parable of the Sower (St. Matth. XIII, 1-35), Nos. 1, 2, 4, 5, 6, 8; together 6 parts. *Mangalore and Tranquebar*, 1873-77 36s
No. 1, In Konkani, spoken by Roman Catholics in S. Canara
No. 2, In Dialects of Malayalam, spoken by the Mappilas, and of Amindivi (Laccadive Isl.)
No. 4, Dialect of Tamil, spoken at Tanjore
No. 5, In Language spoken by the Todas of the Nilagiri Hills
No. 6, In Dialect of Canarese, spoken by the Badagas
No. 8, In Dialect of Tamil, spoken at Tanjore by Brahmans
Only 30 to 45 copies of each were ever printed.

91 —— The same: No. 1, In Konkani, First Edition. *Mangalore*, 1872 (*only 30 copies were printed*) 7s 6d

91* —— The same, No. 4, In Tamil. *Tranquebar*, 1876 6s

92 —— The same, No. 6, In Canarese. *Mangalore*, 1873 (35 *copies were printed*) 6s

92* —— The same, No. 8, In Tamil. *Tranquebar*, 1877 6s

93 **Bühler** (G.) Eleven Land-Grants of the Chaulukyas of Anhilvad: a Contribution to the History of Gujaratas, Sanskrit Texts, with Translations, 16mo, pp. 125, *with plate*. *Bombay*, 1877 5s

94 —— Biographie, von J. Jolly, 8vo, pp. 23, *with portrait*. 1899 2s 6d
Encyclopædia of Indo-A. Research.

95 **Bukhsh** (S. Khuda) Essays: Indian and Islamic, cr. 8vo, pp. 295. 1911 7s 6d

96 **Burgess** (J.) Chronology of Modern India for 400 years, from the close of the 15th century, A.D. 1494—1894, roy. 8vo, vi, 483 pp., cloth. 1913 12s 6d

97 **Cappeller** (C.) Die Ganachandas. Ein Beitrag zur indischen Metrik, 8vo, pp. 122. *Leipzig*, 1872 2s 6d

97* **Catalogue** of the Library of the Royal Asiatic Society of Great Britain, 8vo, pp. viii, 537, cloth. 1893 (pub. 10s 6d) 5s

98 **Chariar** (V. Krishnama) Select Papers, Speeches and Poems, connected with Pachaiyappa Mudaliar and his Religious and Educational Charities, 8vo, pp. 28, 163. *Madras*, 1892 4s
The work contains a number of prize essays in Sanskrit, Telugu, and Tamil.

99 **Chuckerbutty** (S. G.) Popular Lectures on Subjects of Indian Interest [mainly Education of the Natives], 8vo, pp. 203, cloth. *Calcutta*, 1870 3s 6d

100 **Classified Catalogue** of English Books in the Shri Sayaji Library of Shrimant S. K. Gaikwad, 8vo, pp. 371, cloth. *Bombay*, 1891 5s

101 **Colebrooke** (H. T.) Miscellaneous Essays, 2 vols, 8vo, bds. *London*, 1837 32s
On the Religious Ceremonies of the Hindus—On the Philosophy of the Hindus—Various Philological Essays.

102 —— Abhandlung über die heiligen Schriften der Indier, translated into German, 8vo, pp. 176. *Leipzig*, 1847 3s

103 **Cust** (R.) Las Religiones y los Idiomas de la India; version Espanola, 12mo, pp. viii, 225. *Madrid*, 1883 2s

104 **Dass** (B. R.) The Sun a Habitable Body like the Earth: a Book on Solar Physics, *illustrated*, 8vo, pp. xiv, 130, cloth. *Naldha*, 1909 2s 6d
Chapter X. deals with Zodiacal Light.

105 **Dowson** (J.) On the Geographical Limits, History and Chronology of the Chera Kingdom of Ancient India, 8vo, pp. 29, *with map*. *Reprint* 2s

106 —— Translation of Three Copperplate Inscriptions and Notices of the Chalukya and Gurjjara Dynastics, 8vo, pp. 40, *with 5 folding plates* 2s 6d

107 **Douse** (T. Le Ch.) Grimm's Law, a Study, or Explanation of the so-called Lautverschiebung, with Remarks on the Primitive Indo-European K., 8vo, pp. xvi, 231, cloth. 1876 8s

108 **Dufrené** (H.) La Flore Sanskrite, Explication des noms sanscrits des plantes de l'Inde, 8vo, pp., 65. *Paris*, 1887 3s

109 **Dussieux** (L.) Essai sur l'histoire de l'érudition orientale, 16mo, pp. 107, cloth. *Paris*, 1842 3s

110 **Dutt** (R. Chunder-) A History of Civilization in Ancient India, based on Sanskrit Literature, 3 vols, 8vo, *with maps*, cloth. *Calcutta*, 1889-90 24s
Vol. I., Vedic and Epic Ages
Vol. II., Rationalistic Age
Vol. III., Buddhist and Pauranik Ages

111 **Dutt** (Shoshee Chunder-) Works, First Series, Historical and Miscellaneous, in 6 vols, 8vo, cloth. 1884 21s
Vol. I., Half-hours with Nature—The Ancient World
Vol. II., The Modern World
Vol. III., Ruins of the Old World—Bengal—Account of the country
Vol. IV., India, Past and Present
Vol. V., The Great Wars of India
Vol. VI., Wild Tribes of India—Taxation of India, &c.

112 ——— Essays on Miscellaneous Subjects, roy. 8vo, pp. v, 316, cloth. *Calcutta*, 1854 7s 6d
Young Bengal—Vedantism of the Bruhma Subha-women in India—The Rohilla Afghan Wars in India—Hindu Caste.

113 **Eggeling** (J.) Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Library of the India Office: Part I., Vedic Manuscripts, 4to, pp. 154, cloth. 1887 10s 6d

114 **Eichhoff** (F. G.) Parallèle des langues de l'Europe et de l'Inde, 4to, pp. vii, 500, half calf. *Paris*, 1836 10s 6d

115 **Elliot** (H. M.) Supplement to the Glossary of Indian Terms, A-J, 8vo, pp. viii, 447, *with 2 coloured maps*, half calf. *Agra*, 1845 6s
Terms used in the N.-W. Provinces.

116 **Encyclopædia of Indo-Aryan Research**: a Review of the first Twelve Volumes, in French, by A. Barth, 4to, pp. 82, reprint. *Paris*, 1900 2s 6d

117 **Facsimiles** of Two Copper Shasuns or Sunnuds belonging to the Shrine near Anagoondy Hodie; together with Transcription, an English Translation from the Sanskrit and an Introduction, 4to. *Bombay*, 1840 6s
Valuable pamphlet.

118 **Frazer** (R. W.) A Literary History of India, roy. 8vo, xiii, 470, cloth. 1898 10s 6d

119 **Forbes** (D.) Oriental Penmanship: an Essay for facilitating the Reading and Writing of the Ta'lik Character, consisting of Specimens of Fine Writing, with letterpress descriptions, 4to, cloth. 1849 7s 6d

120 **Frank** (O.) Über des Bild des Weltbaumeisters Visva-Karman, in e. Felsentempel bei Ellora, 4to, pp. 80, *with plate*. *München*, 1834 3s 6d

121 **Ghosha** (Ramach) A Peep into the Vaidik Age, or a Summary of Ancient Sanskrit Literature so far as it illustrates the Dawn of Aryan Civilization in India, 12mo, pp. ix, 189, cloth. *Madras*, 1879 4s

122 **Glossary of Indian Terms** for the use of the various Departments of the Government of the East India Company, 4to, pp. 1223, half calf. 1842 10s 6d
This is one of the original copies drawn up by the Government of Madras on which the work by H. H. Wilson was based. A copy of the letter from Robert Clark, the acting Chief Secretary, is added.

123 **Goa**.—Novas Meditações em Lingoa de Goa, 24mo, pp. 32. *Nova-Goa*, 1856 2s 6d

124 **Goldstucker** (Theodore) Literary Remains, 2 vols, 8vo, cloth. 1879 24s
Contents:—The Veda — Various Articles on Indian Subjects—Religious Difficulties of India—The Inspired Writings of Hinduism—The Mahabharata—On the Etymology of Jecur, Stercus, &c.

125 ——— Essay on the Mahabharata, 8vo, pp. 46. *Calcutta*, 1868 1s

126 **Grasberger** (L.) Noctes Indicæ, sive quæstiones in Nalum Mahabharateum, 8vo, pp. ix, 272. *Würzburg*, 1868 6s

127 **Greg** (R. P.) Comparative Philology of the Old and New Worlds in relation to Archaic Speech, accompanied by copious Vocabularies, large 8vo, pp. lxxii, 354, cloth. 1893 15s

128 **Grierson** (G.) The Modern Vernacular Literature of Hindustan, roy. 8vo, pp. 30, 170, 35, *with a plate of Rama's Childhood*. *Calcutta*, 1889 15s
Including a full index of persons and works. Scarce.

129 ——— Handbook to the Kayathi Character, showing the Actual Handwriting in use in Bihar, 4to, bds. *Calcutta*, 1881 10s
The plates are in the Kayathi character, with the transliteration and translation opposite.

130 **Haas** (Dr. E.) Catalogue of Sanskrit and Pali Books in the British Museum, 4to, pp. viii, 188, cloth. 1876 36s
Out of print.

131 **Harris** (C.) An Investigation of some of Kâlidasa's Views, 8vo, pp. 58. *Evansville*, 1884 3s 6d

132 **Henry** (V.) Physique védique, 8vo, pp. 27. *Paris*, 1906 2s 6d
L'haleine, la chaleur, &c.

133 **Hillebrandt** (A.) Varuna und Mitra. Ein Beitrag zur Exegese des Veda, 8vo, pp. viii, 159. *Breslau*, 1877 3s 6d

134 —— Ritual-Litteratur. Vedische Opfer & Zauber, roy. 8vo, pp. 189. 1897 10s
Encyclopædia of Indo-Aryan Research.

135 **Hodgson** (Br. H.) Miscellaneous Essays relating to Indian Subjects, 2 vols, 8vo, cloth. 1880 (*T.O.S.*) 25s
CONTENTS:—On the Kocch, Bodo and Dhimal Tribes—On Himalayan Ethnology, with Grammars and Vocabularies—On the Aborigines of India, &c.

136 **Hoernle** (A. F. R.) The Bower Manuscript, Facsimile Leaves, Nagari Transcript, Romanised Transliteration and English Translation and Notes, 7 parts, and Index, 4to, *with 54 plates*. *Calcutta*, 1893-97 £2 2s
On the Process, Preparation and Prescription of Hindu Medicines.

137 **Holtzmann** (A.) Arjuna, e. Beitrag zur Reconstruction des Mahabharata, 8vo, pp. 69. 1879 2s

138 **Horrwitz** (E.) Short History of Indian Literature, 12mo, pp. 27, 188, cloth. 1907 2s 6d

139 —— The Indian Theatre: a brief Survey of the Sanskrit Drama, 8vo, pp. xi, 215, cloth. 1912 2s 6d

140 **Hultzsch** (E.) Prolegomena zu Vasantaraja's Cakuna, nebst Textproben, 8vo, pp. 88. *Leipzig*, 1879 2s 6d
With Romanized Sanskrit texts.

141 **Humboldt** (Baron W.) Essay on the Affinities of Oriental Languages, 4to, pp. 11. *Reprint*, 1828 1s 6d

142 **India Office.** — Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the India Office:—
Part III., Rhetoric and Law, 4to, 1891 6s
Part IV., Philosophy, 4to. 18— 6s
Part VI., Epic Literature — Pauranic Literature. 1899 6s
Part VII., Poetic Compositions—Dramatic Literature. 1904 6s

143 **Indische Bibliothek**, hrsg. von A. W. Schlegel, 2 vols, 8vo, half calf. 1820-21 7s 6d
Contains Translations from Indian Languages, Articles on Religion and Philosophy.

144 **Indraji** (Bh.) Nasik, the Pandu Lena Caves, 8vo, pp. 99. *Bombay* (*reprint from "Bombay Gazetteer"*) 2s 6d
Contains the Inscriptions, with English Translations.

145 **Jolly** (J.) Geschichte des Infinitivs im Indogermanischen, 8vo, pp., xv, 284. *Munchen*, 1873 5s

146 **Jolly** (J.) [Ind.] Recht und Sitte (einschliesslich der einheimischen Litteratur), roy. 8vo, pp. 161. 1896 8s
Encyclop. of Indo-Ar. Research.

147 —— [Indische] Medicin, roy. 8vo, pp. 140. 1901 7s
Encycloo. of Indo-Ar. Research.

148 **Jones** (Sir W.) Letters to Samuel Davis on Literature and Science of India, 4to, pp. 31, *with plate of the Hindu Zodiac*. *Reprint*, 1831 2s

149 **Keith** (A. B.) Catalogue of the Sanskrit and Prakrit MSS. in the Indian Institute at Oxford, 8vo, pp. 99. *Oxford*, 1903 3s 6d

150 **Key** (T. H.) Quaeritur: the Sanskrit Language as the basis of Linguistic Science, 8vo, pp. 48. 1863 2s 6d

151 **Kielhorn** (F.) Katyayana and Patanjali, their Relation to each other and to Panini, 8vo, pp. 64. *Bombay*, 1876 3s

152 **Lassen** (Chr.) Commentatio geograph. atque historica de Pentapotamia Indica, 4to, pp. 91. *Bonn*, 1827 2s 6d
Includes Sanskrit texts, Latin translations.

153 **Leitner** (G. W.) Words and Phrases illustrating the Dialects of the Samé and Mé, folio, pp. 10. *Lahore*, 1882 2s

154 —— A Detailed Analysis of Abdul Ghafur's Dictionary of the Terms used by the Criminal Tribes in the Panjab, folio, pp. 28. *Lahore*, 1880 2s

155 —— Sketch of the Changars and of their Dialect, folio, pp. 21. *Lahore*, 1880 3s

156 —— Linguistic Fragments relating to the Dialect of the Magadds, &c., followed by an Account of Shawl Weaving, with Specimens of Colours, folio. *Lahore*, 1881 10s 6d

157 **Lepsius** (R.) Das Allgemeine linguistische Alphabet, 8vo, pp. 64, morocco. 1855 3s 6d

158 **Levi** (S.) Anciennes Inscriptions du Népal, 8vo, pp. 51, *with 6 plates*. 1904 3s 6d

159 **Lindner** (B.) Die Diksha, oder Weihe für das Somaopfer, 8vo, pp. 47. *Leipzig*, 1878 2s 6d

160 **Linguistic Survey of India**, Vol. V., Specimens of the Bihari and Oriya Languages, by G. A. Grierson, 4to, pp. x, 439, *with 2 maps*, cloth. *Calcutta*, 1903 10s

161 —— Vol. VII., Specimens of the Marathi Language, edited by G. A. Grierson, 4to, pp. x, 391, *with map*, cloth. *Calcutta*, 1905 10s
The specimens are in the native characters, as well as transcribed, and accompanied by English translations.

162 **Liptay** (A.) Eine Gemeinsprache der Kulturvölker, 8vo, pp. xvi, 272. *Leipzig*, 1891 3s

163 **Long** (J.) Returns relating to Publications in the Bengali Language, in 1857, with a Notice on the Past Condition and Future Prospects of the Vernacular Press of Bengal, 8vo, pp. 64, 83, cloth. 1859 4s

Records of Bengal Govt. No. 32.

164 **Lord's Prayer** (The), in Three Hundred Languages, comprising the Leading Languages throughout the World, with the Places where spoken, edited by R. Rost, 4to, pp. 88, cloth. 1891 3s

165 —— In Five Hundred Languages, comprising the Languages throughout the World, with the Places where spoken, edited by R. Rost, New and Enlarged Edition, 4to, pp. 160, cloth. 1905 5s

166 **Lyall** (A. C.) Asiatic Studies, Religious and Social, 8vo, pp. xviii, 306, cloth. 1882 6s

Religion of an Indian Province—Origin of Divine Myths in India—Witchcraft and Non-christian Religions—Formation of Castes in India—The Rajput States, &c.

167 **Macdonell** (A. A.) History of Sanskrit Literature, 8vo, pp. ix, 472, cloth. 1900 5s

168 **Meister** (R.) Die griechischen Dialekte, Vol. I., Asiatisch-äolisch, Böotisch, Thessalisch, 8vo, pp. viii, 310. 1882 4s

169 **Miscellaneous Translations** from Oriental Languages, 2 vols, 8vo, bds. 1831-34 (*O.T.F.*) 18s

The 2 vols include, Extracts from the Saka Thevan Sassteram, or Book of Fate, translated from Tamil—The Vetala Panchavinsati—The Ritual of Buddhist Priesthood, translated from Pali by Clough, &c.

170 **Mitra** (Raj.) Scheme for the Rendering of European Scientific Terms into the Vernaculars of India, 8vo, pp. 27. *Calcutta*, 1877 3s

171 **Mitra** (Rajend) Notices of Sanskrit Manuscripts for the years 1877-1888, Nine Parts, 8vo. *Calcutta*, 1878-96 £2 2s

Being Nos. 13 to 21 of the whole series.

172 —— The same, Nos. 8 and 11. *Calcutta*, 1874-76 each part, 3s

173 **Monier-Williams.**—Original Papers illustrating the History of the Application of the Alphabet to the Languages of India, 8vo, pp. xix, 276, cloth. 1859 6s

174 **Mookerjee's Magazine** of Politics, Sociology, Literature, Art and Science, New Series, Vol. I., Nos. 2 to 6, with Title and Index to the volume, 8vo. *Calcutta*, 1872-73 8s

175 **Müller** (E.) Der Dialekt des Gathas des Lalitavistara, 8vo, pp. 36. *Weimar*, 1874 2s

176 **Müller** (H. D.) Der Indo-germanische Sprachbau in s. Entwickelung, Vol. I. (all), 8vo, pp. 450, half calf. 1879 6s

177 **Müller** (Max) A History of Ancient Sanskrit Literature so far as it illustrates the Primitive Religion of the Brahmans, 8vo, pp. xiv, 322, cloth. 1912 15s

A reprint of the original edition of 1859.

178 —— India, What can it teach us? a course of Lectures, pp. x, 402, cloth. 1883 12s

Other Lectures: On the Truthful Character of the Hindus—Interest of Sanskrit Literature—The Lessons of the Veda—Vedic Deities—Veda and Vedanta—and Notes.

179 —— Lectures on the Science of Language, Fourth Edition, 8vo, pp. x, 432, cloth. 1864 4s

180 —— The same, Second Series, roy. 8vo, pp. viii, 600, *with* 31 *woodcuts*, cloth. 1864 4s

181 —— Three Lectures on the Science of Language, Second Edition, 8vo, pp. 112, cloth. *Chicago*, 1895 3s

182 —— Proposals for a Missionary Alphabet, 8vo, pp. 52, with a Comparative Table. *London*, 1854 5s

Scarce.

183 —— On Sanskrit Texts discovered in Japan, 8vo, pp. 36. *London*, 1880 (*Reprint*) 3s

184 **Murdoch** (J.) Classified Catalogue of Tamil Printed Books, with introductory Notices, 12mo, pp. 101, 287, cloth. *Madras*, 1865 5s

There is a long introduction on Tamil Language and Literature.

185 [——] An Account of the Vedas, with illustrative Extracts addressed to Thoughtful Hindus, 8vo, pp. vi, 159. *Madras*, 1892 3s

Includes many translations from the Sanskrit.

186 **Natahema Heran Kabanva Nyapran**: Worcester's Primer, in Naga, by Mrs. R. M. Bronson. *Jaipur*, 1840. *Very scarce* 6s

187 **Nève** (F.) Les Portraits de Femme dans la Poésie épique de l'Inde, Fragments d'études sur le Mahabharata, 8vo, pp. ii, 124. *Brussels*, 1858 3s

188 **Oldenberg** (H.) Ueber e. Darstellung der vedischen Religion, 8vo, pp. 6. *Reprint*, 1895 1s 6d

189 **Pavgee** (H. B.) The Vedic Fathers of Geology, 8vo, pp. x, 182, cloth. *Poona*, 1912 2s 6d

Chapters on the Vedic Discoveries in Geology, &c.

190 **Peile** (J. B.) Catalogue of Native Publications in the Bombay Presidency, from 1st Jan., 1865, to 30th June, 1867, 8vo, pp. 120, bds. *Bombay*, 1869 3s

191 **Peterson** (P.) The Auchityalamkara of Kshemendra, with a Note on the Date of Patanjali, and an Inscription from Kotah, 8vo, pp. 54. *Bombay*, 1885 2s 6d

192 **Phillips** (M.) The Teachings of the Vedas, what Light does it throw on the Origin and Development of Religion? 8vo, pp. viii, 240, cloth. 1895 5s

193 **Pischel** (Dr. R.) Die Recensionen der çakuntalā, Antwort an Prof. Weber, 8vo, pp. 27. 1875 1s 6d

194 —— Bruchstücke des Sanskrit Kanons der Buddhisten aus Idijkutsari, 2 parts, 8vo, pp. 29, *with 6 plates*. 1904 3s

195 **Poor** (L. E.) Sanskrit and its Kindred Literatures: Studies in Comparative Mythology, 8vo, pp. 468, cloth. 1881 4s

196 **Prasad** (Munshi K.) The Kayastha Ethnology: being an Enquiry into the Origin of the Chitra guptavansi and Chandra senavansi Kayasthas, 8vo, pp. 9, ix, 30, and Sanskrit Text, pp. 4, cloth. *Lucknow*, 1877 5s

197 **Ramaswamiel** (C. V.) Biographical Sketches of Dekkan Poets, Memoirs of their Lives, 8vo, pp. xviii, 157, *with portrait*, bds. *Madras*, 1888 3s

198 **Rao** (Rev.) The Art of Translation: a Critical Study, with an Appendix containing the Text and the Kannada Translation of the Royal Proclamation, 8vo, pp. ix, 163. *Mysore*, 1910 2s 6d

199 **Regnaud** (P.) Recherches sur les noms des Risis védiques, 8vo, pp. 32. *Paris*, 1905 2s 6d

200 **Regnier** (A.) Etude sur l'Idiome des Védas, et les origines de la langue Sanskrite, Part I. (all issued), 4to, pp. xvi, 205. *Paris*, 1855 21s

Only 100 copies were published.

It includes Sanskrit text, transliteration and French translation of the "Hymne au ciel et à la Terre" and the "Hymne à Agni."

201 **Report of the Committee** on Organization of Oriental Studies in London, 2 vols, folio, 1909 4s

Parliamentary papers.

202 **Roebuck** (S.) Annals of the College of Fort William, from the Period of its Foundation, large 8vo, pp. liii, 590 and Appendix, 80 pp., bds. *Calcutta*, 1819 12s 6d

The appendix contains a catalogue of Oriental works published under the patronage of the College, and a list of students from 1800-1818 (about 450).

203 **Scherman** (L.) Materialien zur Geschichte der Indischen Visions-Literatur, 4to, pp. v, 161. *Leipzig*, 1892 6s

204 **Schrader** (O.) Real-Lexicon der Indogerman. Altertumskunde, Grundzüge e. Kultur-und Völkergeschichte Alt-Europas, large 8vo, pp. xl, 1048, half calf. 1901 30s

205 **Sen** (D. C.) History of Bengali Language and Literature: a series of Lectures delived as Reader to the Calcutta University, roy. 8vo, pp. 1030, 15, cloth. *Calcutta*, 1911 24s

206 **Sewell** (R.) Sketch of the Dynasties of Southern India, 4to, pp. vi, 132, bds. *Madras*, 1883 7s 6d

207 —— Indian Chronography: an Extension of the Indian Calendar, with Working Examples, 4to, pp. xii, 187, cloth. 1912 31s 6d

208 **Sievers** (E.) Grundzüge der Phonetik zur Einführung in das Studium der Lautlehre der Indogerman Sprachen, 8vo, pp. xv, 224. *Leipzig*, 1881 3s 6d

209 **Simon** (R.) Ueber die Handschriften und Recensionen des Amaruçataka, 8vo, pp. 46. *Bonn*, 1862 2s 6d

210 **Simpson** (W.) On the Identification of Nagarahara, with reference to the Travels of Hiouen Thsang, 8vo, pp. 25, *with plates*. *Reprint*, 1881 2s 6d

211 **Small** (G.) Handbook of Sanskrit Literature, with Appendices descriptive of the Mythology, Castes, and Religious Sects of the Hindus, &c., 8vo, pp. xix, 207, cloth. 1866 5s

212 **Stewart** (Ch.) Descriptive Catalogue of the Oriental Library of the late Tippoo Sultan of Mysore; to which are prefixed Memoirs of Hyder Aly Khan and his Son, Tippoo Sultan, 4to, pp. viii, 94, 364, calf. *Cambridge*, 1809 16s

The appendix contains specimens of works in Persian, with English translations.

Some pages are slightly water-stained.

213 **Stocqueler** (J. H.) The Oriental Interpreter and Treasury of East India Knowledge, 8vo, pp. 334, cloth. N.D. 4s

A dictionary of Indian and Oriental terms, phrases, places, and persons.

214 **Stonner** (H.) Zentralasiatische Sanskrittexte in Brahmischrift aus Idikutsahri, 2 parts, 8vo, pp. 9, *with 2 plates*. 1904 2s

215 **Studi Italiani** di Filologia Indo-Iranica, edited by Fr. L. Pullé, anni I. e II., 8vo. *Firenze*, 1897/8 £1 16s

216 **Thomas** (E.) On the Identity of Xandrames and Krananda, 8vo, pp. 41. *Reprint* 2s 6d

217 **Thomas** (E.) Ancient Indian Weights, 8vo, pp. 38. 1864 2s 6d

218 **Taylor** (R. W.) A Catalogue Raisonée of Oriental Manuscripts in the Library of the (late) College, Fort St. George, Vol. I., large 8vo, pp. xxii, 678. *Madras*, 1857 6s
Sanskrit and Dravidian Languages.

219 **Temple** (R. C.) Dissertation on the Proper Names of Panjâbês, with special reference to the Proper Names of Villagers in the Eastern Punjâb, 8vo, pp. viii, 228, cloth. *Bombay*, 1883 3s 6d

220 **Theobald** (W.) Notes on some of the Symbols found on the Punch-marked coins of Hindustan, and their relationship to Symbolism of other Races, 8vo, pp. 90, *with 3 plates* (189 *symbols*). *Reprint*, 1890 3s 6d

221 **Thibaut** (G.) [Ind.] Astronomie, Astrologie und Mathematik, roy. 8vo, pp. 82. 1899 4s
Encyclop. of Indo-Aryan Research.

222 **Thonissen** (J. J.) Etudes sur l'histoire du Droit Criminel des Peuples Anciens (Inde Brahmanique, Egypte, Judée), 2 vols, 8vo. *London*, 1869 9s

223 **Tokiwai** (a Japanese Scholar) Studien zum Sumagadhavadana, together with English Translations from Chinese Editions, 8vo, pp. 63. *Darmstadt*, 1898 3s 6d

224 **Transactions** of the Royal Asiatic Society of Great Britain, Vol. I., Part 2, 4to, pp. 155-382, *with plates* 1826 10s
Includes Wilson's Account of the Pancha Tantra, with translations—Inscriptions on Rocks in S. Bihar—Account of Greek, Parthian and Hindu Metals, &c.

225 —— The same, Vol. III., Part 2, *with plates*. 1833 10s
Includes D'Oyley—Constitution of the Kandyan Kingdom—Ceremonial of Ordination of Buddhist Priests—On the Jaines of Gujerat.

226 **Transactions** of the Bengal Social Science Association, Vol. I., No. 1, half calf. *Calcutta*, 1867 3s 6d
Progress of Education in Bengal — Domestic Economy of the Hindus, &c.

227 **Transactions** of the Literary Society of Bombay, Vol. III., 4to, pp. x, 556, *with engravings*, half calf. 1823 15s
Includes a Long Article on the Caves of Ellora, by Capt. Sykes—On the Remains of the Buddhists in India, by W. Erskine, &c.

228 **Transactions** of the Literary Society of Madras, Part I., 4to, pp. 120, *with engravings*. 1827 4s
Contents :—On the Law Books of the Hindus—On the Alphabetical Notation of the Hindus—Origin of the Hindu Zodiac, &c.

229 **Trevelyan** (J. Prinsep), and others. The Application of the Roman Alphabet to all the Oriental Languages, 8vo, pp. 162, cloth. *Serampore*, 1834 3s

230 **Vinson** (J.) Les bijoux indiens du pays Tamoul (Pondichéry), 8vo, pp. 15. *Paris*, 1904 2s

231 **Watson** (J. Forbes) Index to the Native and Scientific Names of Indian and other Eastern Economic Plants and Products, large 8vo, pp. viii, 637. 1868 10s 6d

232 **Weber** (A.) History of Indian Literature, translated from the German by J. Mann and Th. Zachariae, 8vo, pp. xxiii, 360, cloth. 1878 10s 6d

233 —— On the Ramayana, translated from the German by D. C. Boyd, 16mo, pp. 130. *Bombay*, 1873 3s 6d
A learned treatise on the Ramayana.

234 —— Indische Skizzen, Vier Vorträge und Abhandlungen, 8vo, pp. 150, half calf. 1857 4s
Contains Neuere Forschungen über des alte Indien—Buddhismus—Verbindung Indiens mit dem Westen.

235 —— Indische Streifen, Vol. I., 8vo, pp. 386. *Berlin*, 1868 4s
Contain Four Legends from the Catapatha Brahmana, translated—Dhammapada, translated—On the Dasa Kumara Charitam, &c. (all in German).

236 —— Die Rama Tapaniya Upanishad (with Sanskrit Texts and German Translations), 4to, pp. 122. *Berlin*, 1864 5s

237 —— Vedische Beitraege, Nos. 1 to 9, roy. 8vo. *Berlin*, 1884-1900 9s
Contributions towards Vedic studies.

238 **Whitney** (D. W.) Oriental and Linguistic Studies, Two Series, 8vo. *New York*, 1873/4 21s
Vol. I.—The Veda—The Avesta—The Science of Language.
Vol. II.—The East and West—Religion, Mythology — Orthography and Phonology — Hindu Astronomy.

239 —— Max Müller and the Science of Language: a Criticism, 8vo, pp. 79. *New York*, 1892 4s

240 **Whitworth** (G. C.) An Anglo-Indian Dictionary: a Glossary of Indian Terms used in English, and of such English or other Non-Indian terms as have obtained special meanings in India, roy. 8vo, pp. xv, 350, cloth. 1885 7s 6d

241 **Wilmshurst** (W. L.) The Chief Scripture of India (The Bhagavan Gita) and its Relation to Present Events, 8vo. 1906 1s

242 **Wilson** (H. H.) Present State of the Cultivation of Oriental Literature, 8vo, pp. 25. 1852 1s 6d

243 —— Essays: Analytical, Critical and Philological, on Subjects connected with Sanskrit Literature, Vol. I., 8vo, pp. 392, cloth. 1864 7s 6d
Contains Analysis of the Puranas—Hindu Fiction—Extract from the Mahabharata.

244 **Wilson** (H. H.) Glossary of Judicial and Revenue Terms, and of Useful Words occurring in Official Documents relating to British India, from the Arabic, Persian, Hindustani, Sanskrit, Hindi, Bengali, and other Languages, 4to, pp. 28, 728, cloth. 1855 12s 6d

245 —— Mackenzie Collection: a Descriptive Catalogue of the Oriental MSS. and other Articles illustrative of the Literature, History, Statistics and Antiquities of the South of India, collected by Lt.-Col. Mackenzie, 8vo, 2 vols, half calf. *Calcutta*, 1128 12s
Contains an Introduction of 154 pages—Sanskrit Works—Tamul—Telugu—Kanara—Malayalam—Persian and other Oriental Books.

246 —— Another copy, reprinted in one vol, 8vo, pp. xviii, 636, cloth. *Madras*, 1882 10s

247 **Windisch** (E.) Ueber das Nyaya bhashya, 4to, pp. 41. *Leipzig*, 1888 2s

248 **Winkler** (H.) Zur Sprachgeschichte, Nomen, Verb und Satz, Antikritik, 8vo, pp. xi, 306. *Berlin*, 1887 4s

249 **Winning** (Rev. W. B.) Manual of comparative Philology, in which the affinity of the Indo-European Languages is illustrated, 8vo, pp. xi, 291, half calf. 1838 4s

250 **Winternitz** (N.) Das Altindische Hochzeits—Rituel nach dem Apastambiya—Grihya Sutra, 4to, pp. 114. *Vienna*, 1892 3s 6d
The work contains a number of Sanskrit Texts and German Translations.

251 **Zachariae** (Th.) Die Indischen Wörterbücher (Kosa), roy. 8vo, pp. 42. 1897 2s 6d
Encyclop. of Indo-Ar. Research.

PART III.

ANCIENT INDIA.

252 **Aiyer** (V. G.) The Chronology of Ancient India, First Series, 8vo, pp. vi, 157, cloth. *Madras*, 1901 2s 6d
Beginning of the Kali Yuga—The date of the Mahabharata War—The Four Yugas.

253 **Alberuni's** India: an Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India, about 1030 A.D., translated from the Arabic, with Notes and Indices, 2 vols, 8vo, cloth. 1910 25s
An accurate description of all Categories of Hindu thought.

254 **Ancient History** (The) of India, Political, Social, Moral, and Religious, from the Earliest Period, by a Cupia, Vol. I. (all issued), 8vo, pp. vii, 456, cloth. *Madras*, 1883 15s
Aria Original Home—Bugola Geography—Civilization and Manners—The Sacrificial System—Cosmos, &c.

255 **Bretschneider** (E.) Mediæval Researches from Eastern Asiatic Sources: Fragments towards the Knowledge of the Geography and History of Central and Western Asia, from the 13th to the 17th Centuries, 2 vols, 8vo, *with a reproduction of a Chinese mediæval map*, cloth. 1910 21s

256 **Carre** (L.) L'ancien Orient. Etudes historiques, religieuses et philosophiques sur l'Egypte, la Chine, l'Inde, la Perse et la Palestine, depuis les temps les plus reculés, 2 vols, 8vo, half morocco. *Paris*, 1874 10s 6d
The chapter on India comprises p. 1-297 of Vol. II.—On China, p. 277-516 of Vol.

257 **Cunningham** (A.) The Ancient Geography of India, Vol. I. (all published); the Buddhist Period, including the Campaigns of Alexandra, and the Travels of Hwen-Thsang, 8vo, pp. xx, 589, *with* 13 *maps*, half calf. 1871 £2 5s
Very scarce.

258 **Curtius** (E.) Histoire grecque. Traduit de l'allemand par A. Bouché-Leclercq, 5 vols, roy. 8vo, half calf. *Paris*, 1883 21s
A cheap copy in fine state of this learned work.

259 **Dey** (N. L.) Geographical Dictionary of Ancient and Mediæval India, with Appendix on Modern Names of Ancient Indian Geography, roy. 8vo, pp. 110, 85, *with a large map*, cloth. *Calcutta*, 1899 12s 6d

260 **Dutt** (R. C.) A Brief History of Ancient and Modern India, 8vo, pp. vii, 251, 6, *with* 3 *maps*, cloth. *Calcutta*, 1895 3s 6d

261 —— A History of Civilisation in Ancient India, based on Sanskrit Literature, Revised Edition, 2 vols, 8vo, *with* 2 *maps*, cloth. 1893 (*T.O.S.*) 21s
Vedic Period—Epic Period—Rationalistic Period—Buddhist Period—Puranic Period—With chapters on Religion, Hindu Architecture, Astronomy, Medicine, Fiction, &c.

262 **Hewitt** (J. F.) Notes on Early History of Northern India, Part IV. and V., 8vo. *Reprints* 1887
Part IV., On the Pre-Vedic History of India, founded on a Study of the Brahmanas 4s
Part V., Succession of Hindu Priesthood 3s

263 **Kunte** (M. M.) The Vicissitudes of Aryan Civilization in India: an Essay which treats of the History of the Vedic and Buddhistic Polities, explaining their Origin, Prosperity and Decline, 8vo, pp. xxv, 600, cloth. *Bombay*, 1880 28s
I., Antecedents of the Ancient Indian Aryas
II., Invasion of India and the Period of Occupation
III., Brahmavadins
IV., The Acharya Period
V., Buddhism.

264 **Manning** (Mrs.) Ancient and Mediæval India, 2 vols, roy. 8vo, *illustrated*, cloth. 1869 25s
A standard work, dealing with the Religion, Philosophy, Law, Literature, Medicine and Arts of the Hindus, based on Sanskrit works.

265 **McCrindle** (J. W.) Ancient India as described by Megasthenes and Arrian, with Introduction and Notes, 8vo, pp. xi, 223, *with map of Ancient India*, cloth. *Bombay*, 1877 £2 2s

266 **Mitra** (Raj.) Indo Aryans: Contributions towards the Elucidation of their Ancient and Mediæval History, 2 vols, roy. 8vo, cloth. 1881 30s
Chapters: Origin of Indian Architecture—Principles of Indian Temple Architecture — Indian Sculpture—Dress and Ornament in Ancient India—Furniture, Arms, Musical Instruments in Ancient India—Origin of the Hindi Language—Early Life of Asoka, and other valuable chapters.

267 **Morris** (H.) The History of India, Fifth Edition, 8vo, pp. xix, 312, cloth. *Madras*, 1864 3s 6d
From the earliest times 1844, A.D.

268 **Nobin Chandra Das.**—A Note on the Ancient Geography of Asia, compiled from the Valmiki Ramayana, 8vo, pp. viii, 77, *with large map*. *Calcutta*, 1896 3s 6d

269 **Pomponius Mela.**—De Situ Orbis, ll. III., cum notis criticis et exegeticis, edited C. H. Tzschucke, 7 vols, 8vo, half calf. *Leipzig*, 1806 24s

270 **Rawlinson** (Prof. H. G.) Bactria: the History of a Forgotten Empire, cr. 8vo, pp. xxiii, 168, *with 2 maps and 5 plates*, cloth. 1912 7s 6d
This is the only work dealing with the interesting period of Greek Rule in India.

271 **Robertson** (W.) An Historical Disquisition concerning the Knowledge which the Ancients had of India, and the Progress of Trade with that Country, with an Appendix, 8vo, pp. iii, 294, cloth. *Calcutta*, 1904 4s

272 **Smith** (V. A.) The Early History of India, from 600 B.C. to the Mohammedan Conquest, including the Invasion of Alexander the Great, 8vo, *with maps, plans and other illustrations*, cloth. *Oxford* 14s

273 **Spier** (Mrs.) Life in Ancient India, 8vo, pp. xvii, 464, *with map and illustrations*, 8vo, cloth. 1856 9s

274 **Wheeler** (J. T.) The Geography of Herodotus developed, explained and illustrated from Modern Researches and Discoveries, 8vo, pp. lxxi, 607, *with maps and plans*, cloth. 1854 18s
Part I. deals with Europe, including Scythia
Part II. deals with Asia, including Bactria, Gandara, Northern India, S. India
Part III. deals with Africa, including Egypt

275 —— The History of India, from the Earliest Ages: Vol. I., The Vedic Period and the Mahá Bhárata, large 8vo, pp. 125, 576, *with map* and a good Index, cloth. 1867 21s

276 —— The History of India, from the Earliest Ages: Vol. II., The Ramayana and the Brahmanic Period, 8vo, pp. 87, 680, *with map* and Index to the vol, cloth. 1869 21s

277 **Wilson** (H. H.) Notes on the Indica of Ctesias, 8vo, pp. 80. *Oxford*, 1836 3s 6d

278 **Wilson** (J.) India Three Thousand Years Ago, or the Social State of the Aryas on the Banks of the Indus, in the Times of the Vedas, 8vo, pp. 87, cloth. *Bombay*, 1858 4s

279 **Wright** (C.) and **Brainerd** (J. A.) Historic Incidents and Life in India, Revised Edition, roy. 8vo, pp. 272, *with numerous illustrations*, cloth. *Chicago*, 1862 7s 6d
The work deals with Life and Religion, Festivals, Customs of the Hindus, with a chapter on the Thugs, and the final chapter with the Mutiny.

PART IV.

INDIAN BIOGRAPHY.

280 **Aswini Kumar Dutt**: a Vindication of his Life and Conduct, by Indicus, 8vo, pp. xv, 68. *Calcutta*, 1909 1s

281 **Mookerjee.** — Memoir of the late Justice O. Ch. Nookerjee, 8vo, pp. 77. *Serampore*, 1873 2s

282 **Bradley-Birt** (F. B.) Twelve Men of Bengal in the Nineteenth Century, 8vo, pp. vi, 249, *with 12 portraits*, cloth. *Calcutta*, 1910 3s 6d
Lives of twelve prominent Hindus.

283 **Pillai** (G. P.) Representative Indians: Sketches of Eminent Men of India, 8vo, pp. xxi, 319, *with portraits*, cloth. 1897 4s

284 **Premchund Roychund** (the Great Indian Banker and Philanthropist): his Early Life and Career, by D. E. Wacha, 12mo, pp. 234, *with portraits*, cloth. *Bombay*, 1913 3s

285 **Raja Radhakanta Deva** (Editor of the Sabda Kalpadruma): his Life, with some Notices of his Ancestors and Testimonials of his Character and Learning, 8vo, pp. 33, lvi, cloth. *Calcutta*, 1859 4s

286 **Rama Varma** (Sir, *late Maharaja of Travancore*): his Life, by P. S. Pillai, with Reprints on Travancore Inscriptions, 8vo, cloth. *Madras*, 1896-97 2s 6d

287 **Ramabai.**—The Widow's Friend, her Life and Work, edited by her Daughter, 8vo, pp. 194, *illustrated*, cloth. *Melbourne*, 1903 4s

288 **Sastri** (Sir A. Sashiah, *an Indian Statesman*): a Biographical Sketch, by B. V. K. Aiyar, 8vo, pp. xix, 408, cloth. *Madras*, 1902 5s

289 **Tagore.**—Maharshi Dev. (the Great Religious Teacher): his Autobiography, translated from the Original Bengali by Sat. Tagore and T. Devi, roy. 8vo, pp. xxiv, 195, *with portraits*, cloth. *Calcutta*, 1909 5s

290 **Tagore Family** (The), a Memoir by J. W. Furrell, 12mo, pp. 187, cloth. *Calcutta*, 1892 4s

Privately printed.

PART V.

THE HINDUS: MANNERS AND CUSTOMS.

291 **Baroda** (The Maharain) The Position of Women in Indian Life, 8vo, pp. 40, 358, cloth. 1911 5s

292 **Bhattacharya** (J. N.) Hindu Castes and Sects, 8vo, pp. xvii, 623, cloth. *Calcutta*, 1896 21s

An exposition of the origin of the Hindu Caste System and the Bearing of the Sects towards each other, and other religious systems.
Chapters on the Brahmans, the Military, writer, mercantile, and other Castes, &c.

293 **Bose** (S. Ch.) The Hindoos as they are: a Description of the Manners, Customs, and Inner Life of Hindu Society in Bengal, roy. 8vo, pp. vii, 305, cloth. *Calcutta*, 1881 7s 6d

294 **Dass** (J.) Domestic Manners and Customs of the Hindoos of Northern India, Second Edition, 8vo, pp. xi, 280, cloth. *Benares*, 1866 4s

295 **Disputation** respecting Caste, by a Buddhist, communicated by B. H. Hodgson, 4to, pp. 11. 1831 1s 6d

296 **Dubois** (A.) Description des Castes Indiennes en général, et en particulier de celle des Brahmes du Sud, de la presqu'île de l'Inde en deça du Krishna, de leurs manières et de leurs usages tant civils que religieux, de leur éducation, de leurs sciences, &c., a manuscript of 1019 pages, bound in calf £10 10s

This is probably the original copy of the Abbé Dubois, from which the English translation was made. The copy is in good state of preservation, only a few pages at the beginning are worm-eaten.

297 **Dubois** (A.) Description of the Character, Manners and Customs of the People of India, and of their Institutions, Religious and Civil, translated from the French MS., 4to, pp. xxvii, 565, full calf. 1817 18s

298 **Essays** relative to the Habits, Character, and Moral Improvement of the Hindoos, 8vo, pp. 351, cloth. 1823 5s

299 **Fuller** (Sir B.) Studies of Indian Life and Sentiment, 8vo, pp. xiii, 360, *with map*, cloth. 1910 6s

Chapters on the Land and the People—History up to 1000 A.D.—Religions—Hindu Institutions—Domestic Life.

300 **Ghose** (J. Ch.) Principles of Hindu Law, 8vo, pp. 63, 794, cloth. *Calcutta*, 1903 15s

The work contains all the Sanskrit Texts of the Rishis on the subject, with English Translations and Commentaries, it is also valuable for the light it throws on old Hindu Institutions and Customs.

301 **Havell** (E. B.) Benares, the Sacred City: Sketches of Hindu Life and Religion, 8vo, pp. xiii, 226, *illustrated*, cloth. 1905 7s 6d

302 **Kothare** (B. S.) Hindu Holidays, 8vo, pp. 100. *Bombay*, 1904 3s

On Hindu Festivals.

303 **Mackenzie** (Col. C.) Account of the Marriage Ceremonies of the Hindus and Mahommedans, 4to, pp. 16. *Reprint*, 1831 1s 6d

304 [**Murdoch** (J.)] Kasi, or Benares, the Holy City of the Hindus, large 8vo, pp. 39, *illustrated*. *Madras*, 1894 1s

305 **Morris** (J. B.) Essay towards the Conversion of Learned and Philosophical Hindus, 8vo, pp. 402, cloth. 1843 5s

306 **Mullik** (B.) Home Life in Bengal: Account of the Every-day Life of a Hindu Home at the Present Day, 8vo, pp. 186. *Calcutta*, 1885 3s

307 **Padfield** (J. E.) The Hindu at Home: being Sketches of Hindu Daily Life, 8vo, pp. x, 330, cloth. *Madras*, 1896 5s

Corrected throughout in red ink. It includes Chapters on Hindu Sacred Marks—Hindu Marriages—Hindu Festivals—Funerals—Omens—Ornaments.

308 **Patterson** (A. J.) Caste considered under its Moral, Social, and Religious Aspects, 8vo, pp. xii, 122, cloth. 1861 3s 6d

309 **Peter the Pearker.**—Caste in India, How to keep an Empire, 8vo, pp. 24. 1858 1s 6d

310 **Reports** on the Swinging Festival and the Ceremony of walking through Fire, 8vo, pp. 38. *Madras*, 1854 (*Madras Govt. Records*) 3s

311 **Sherring** (M. A.) The Sacred City of the Hindus: an Account of Benares in Ancient and Modern Times, roy. 8vo, pp. xxxvi, 388, *illustrated*, cloth. 1868 28s

Deals with the connection of Benares with Ancient Buddhist Architectural Remains—Her Famous Temples—The Legends concerning them—Customs at the Temples—Modes of Worship—Religious Festivals, &c. Scarce.

312 **Sellon** (E.) Annotations on the Sacred Writings of the Hindus: being an Epitome on the Remarkable Tenets in the Faith of that People, illustrating Phallic Principles, 8vo, pp. 59. 1902 10s 6d

Privately printed.

313 **Sketches** chiefly relating to the History, Religion, Learning, and Manners of the Hindoos, with an Account of the Present State of the Native Powers of Hindostan, 8vo, pp. vii 422, *with plate*, cloth, 1790 5s

Includes Chapters on the Religion—Mythology—Worship—Philosophy of the Brahmans, &c.

314 **Steele** (A.) Law and Custom of Hindu Castes within the Dekhun (Deccan) Provinces subject to the Presidency of Bombay chiefly affecting Civil Suits, New Edition, roy. 8vo, pp. xix, 460, cloth. 1868 16s

315 **Toru Dutt** (célèbre Hindoue, morte en 1877) Le Journal de Mlle. d'Arvers, nouvelle écrite en français, précédé d'un étude sur la vie et les œuvres de Toru Dutt, 8vo, pp. 32, 259. *Paris*, 1879 6s

316 **Ward** (W.) A View of the History, Literature, and Mythology of the Hindoos, including a Minute Description of their Manners, Customs, and Translations from their Principal Works, New Edition, 3 vols, bds. 1822 25s

317 **Wise** (T. A.) Commentary on the Hindu System of Medicine, 8vo, pp. xx, 431, cloth. *Calcutta*, 1845 10s 6d

PART VI.

THE JAINS.

318 **Barodiar** (U. D.) History and Literature of Jainism, 12mo, pp. 138, bds. *Bombay*, 1909 2s 6d

319 **Bühler** (G.) Ueber das Leben des Jaina Mönches Hemachandra, des Schülers des Devachandra aus der Vajrasakha, 4to, pp. 90. *Vienna*, 1889 3s 6d

320 **Guérinot** (A.) Répertoire d'Epigraphie Jaina, précédé d'une esquisse de l'histoire du Jainisme d'apres les Inscriptions, large 8vo, pp. vii, 313. *Paris*, 1908 16s

321 —— Essai de Bibliographie Jaina, Repertoire Analytique et méthodique des Travaux relatifs au Jainisme, imp. 8vo, pp. xxxvii, 568, *with plates*. *Paris*, 1906 20s

322 **Gandhi** (V. R.) The Jain Philosophy, collected and edited by B. F. Karbhari, 8vo, pp. xiv, 247, 26, cloth. *Bombay*, 1911 3s 6d

323 **Jain Itihas Series**, No. I., a Lecture on Jainism, delivered before the Dharma Maha-Mohatsava at Muttra, by Lala B. Dass, 8vo, pp. 87, cloth. *Agra*, 1902 2s 6d

324 **Kalpa Sutra** (The), and **Nava Tatva** Two Works illustrative of the Jain Religion and Philosophy, translated from the Magadhi, with appendix containing Remarks on the Language of the Original by J. Stephenson, 8vo, pp. 27, 144, cloth. 1848 10s 6d

325 **Miles** (Col. W.) The Jainas of Gujerat and Marwar, 4to, pp. 37. *Reprint*, 1833 3s 6d

326 **Manak Chand Jaini.**—Life of Mahavira (according to Jain Tradition the last of the 24 Tirthankaras), 8vo, pp. xix, 91. *Allahabad*, 1908 2s

327 **Stevenson** (Mrs. S.) Notes on Modern Jainism, with Special Reference to the S'vetambara, Digambara and Sthanakavasi Sects, 12mo, pp. 125. *Surat*, 1910 2s

328 **Thomas** (E.) Jainism, or the Early Faith of Asoka, with Illustrations of the Ancient Religions of the East, from the Santheon of the Indo-Scythians, prefixed by a Notice on Bactrian Coins and Indian Dates, 8vo, pp. viii, 82, *with 2 plates*, cloth. 1877 10s 6d

---

PART VII.

THE PARSIS: THEIR RELIGION AND LITERATURE, INCLUDING TEXTS AND TRANSLATIONS.

329 **Aogemadæca.**—Ein Parsi Tractat im Pazend, altbaktrisch und Sanskrit, Text, German Translation, Notes and Glossary by W. Geiger, 8vo, pp. vi, 160. 1878 5s

330 **Avesta**: the Religious Books of the Parsees, from Prof. Spiegel's German Translation of the Original MS., from the original Zend by A. H. Bleeck, 3 vols in one, half calf. *Hertford*, 1864 15s

331 —— The Religious Books of the Parsees, translated by Prof. Spiegel and A. H. Bleeck, Vol. III., Khordah-Avesta, cloth. *Hertford*, 1864 7s 6d

332 —— die heiligen Schriften der Parsen, translated from the Original into German by F. Spiegel, Vol. I., Der Vendidad, 8vo, pp. 295, *with 1 plate*, cloth. 1852 5s

333 —— Livre sacré des Sectateurs de Zoroastre. Traduit du texte, avec notes par C. de Harlez, 3 vols, large 8vo. *Liège*, 1875-77 15s

334 **Bartholomae** (C.) Der Gada Dialekt, 4to, pp. 24. 1879 2s 6d

335 **Bengalee** (S. Sh.) Parsee Marriage and Divorce Act, 1865; Parsee Chattels Real Act, Parsee Succession Act and the Indian Succession Act, 1865, with Appendix and Guzerrattee Translation, roy. 8vo, cloth. *Bombay*, 1868 6s

336 **Bharucha.**—Brief Sketch of the Zoroastrian Religion and Customs, roy. 8vo, pp. 98, xv. *Bombay*, 1903 3s

337 **Blau** (O.) De numis Achaemenidarum Aramaeo-Persicis, 4to, pp. 18, *with 2 plates*. 1855 2s 6d

338 **Briggs** (H. G.) The Parsis, or Modern Zerdusthians, a Sketch, 8vo, pp. vii, 146, cloth. *Bombay*, 1852 5s

339 **Brown** (R.) The Religion of Zoroaster considered in connection with Archaic Monotheism, 8vo, pp. 68. 1879 2s 6d

340 **Burnouf** (E.) Commentaire sur le Yaçna, contenant le texte Zend expliqué pour la première fois, les variantes et la version sanscrite inédite de Nériosengh, &c., Vol. I. (all issued), 4to, pp. 153, 592, 196, bound in 2 vols, half morocco. 1833 £2 2s

341 **Cama** (The K. R.) Memorial Volume: Essays on Iranian Subjects, written by Various Scholars in honour of Mr. Kh. Rust. Cama, edited by J. J. Modi, roy. 8vo, pp. 76, 323, *with 3 plates*, cloth. *Bombay*, 1900 14s

342 **Casartelli** (L. C.) The Philosophy of the Mazdayasnian Religion under the Sassanids, translated from the French, with Prefatory Remarks, Notes, &c., by F. J. D. Jamasp Asa, 8vo, pp. xvi, vii, 341, cloth. *Bombay*, 1889 15s

343 —— La Philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides, 8vo, pp. viii, 192. *Paris*, 1884 [illegible]

344 **Dastoor** (Rast. E.) Zarathushtra and Zarathustrianism in the Avesta, 8vo, pp. 277, cloth. *Bombay*, 1906 8s

345 **Decem Sendavestæ excerpta**, Texts, with Latin Translation and Notes by C. Kossowicz, 8vo, pp. xiii, 280. *Paris*, 1865 8s

346 **Dhunjeebhoy** (J. Medhora) The Zoroastrian and some other Ancient Systems, 8vo, pp. 48, 308, cloth. *Bombay*, 1886 8s 6d

347 **Dinkard** (The), Original Péhlwi Text, the same Transliteration in Zend Character, Translation in Gujrati and English Languages, Commentary and Glossary, by Pesh. Dust. Behr. SUNJANA, Vols I. to IV., roy. 8vo, cloth. *Bombay*, 1874-84 £2

348 **Ervad** (R. J., *Dustoor Neherjirana*) The Genealogy of the Navsari Parsi Priests, 4to, pp. 212, cloth. 1907 25s

349 **Framjee** (Dosabhoy) The Parsees: their History, Manners, Customs and Religion, 8vo, pp. xv, 286, full morocco, gilt edges. 1858 12s
Scarce.

350 **Gathas of Zaratushtra** (Zoroaster) (The), in Metre and Rhyme, translated from the Zend by L. H. Mills, 8vo, pp. xx, 196, cloth. 1900 10s 6d

351 **Gathas** (Fünf), oder Sammlung von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, Text in Roman Characters, with German Translation and Notes by M. Haug, Part I. (containing the First Collection), 8vo, pp. xvi, 246. 1858 4s

352 **Geiger** (W.) Civilization of the Eastern Iranians in Ancient Times, with an Introduction on the Avesta Religion, translated from the German, with Notes, by Darab D. P. Sanjana, 2 vols, 8vo, cloth. 1885 36s
Vol. I., Ethnography and Social Life
Vol. II., The Old Iranian Polity and the Age of the Avesta

353* —— Uber eine Parsenschrift (Aogemadaeca), with Romanized Text, 8vo, pp. 37. *Erlangen*, 1878 2s 6d

354 —— Die Pehlevi-Version des I. Capitels der Vendidâd, Part I., Text, German Translation and Notes, 8vo, pp. 32. 1877 2s 6d

355 **Harlez** (C. de) Fragment du commentaire de Darmesteter sur le Vendidad, 8vo, pp. 16. *Louvain*, 1881 2s

356 —— Etudes avestiques, Note sur le sens des mots Avesta-Zend, 8vo, pp. 72. *Reprint*, 1877 2s 6d

357 —— Les observations de J. Darmesteter sur le Vendiad, 8vo, pp. 21. *Louvain*, 1883 1s 6d

358 **Haug** (M.) Essays on the Sacred Language, Writings, and Religion of the Parsees, 8vo, pp. 268, cloth. *Bombay*, 1862 7s 6d
Includes a grammar of the Zend Language, a chapter on the Zend Avesta, &c.

359 —— The same, Second Edition, edited by E. W. West, 8vo, pp. xvi, 427, cloth. 1878 (*T.O.S.*) 12s
Title-page repaired.

360 **Hovelacque** (A.) L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme: Part I., Introduction, Découverte et interprétation de l'Avesta, 8vo, pp. 114. *Paris*, 1878 3s 6d

361 **Jackson** (A. V. W.) Avesta Reader, First Series, Easier Texts, Notes and Vocabulary, 8vo, pp. vii, 112, cloth. 1893 8s

362 **Mistri** (R. H.) Zoroaster and Zoroastrianism, 8vo, pp. 218, cloth. *Bombay*, 1906 5s

363 **Mills** (L. H.) Dictionary of the Gathic Language of the Zend Avesta, First Issue, 8vo, pp. xvi, 199, cloth. 1902 12s 6d

364 **Modi** (J. J.) Asiatic Papers: Papers read before the Bombay Branch of the R. Asiatic Society, 8vo, pp. ix, 290, cloth. *Bombay*, 1905 12s 6d
Includes: The Game of Ball-Bat among the Ancient Persians—The Bas Relief of Beharâm Gour—Firdusi on the Indian Origin of the Game of Chess—The Antiquity of the Avesta—References to China in the Ancient Books of the Parsees, &c.

365 —— Marriage Customs among the Parsees, 8vo, pp. 47, bds. *Bombay*, 1900 3s 6d

365* —— The Naojote Ceremony of the Parsees, 8vo, pp. 22, bds. *Bombay*, 1909 3s

366 —— The Religious System of the Parsees, 8vo, pp. 56, iv, bds. *Bombay*, 1903 3s

366* —— Symbolism in the Marriage Ceremonies of different Nations, 8vo, pp. 32, bds. *Bombay*, 1909 3s

367 —— The Religious System of the Parsis, 8vo, pp. 31. *Bombay*, 1885 2s

367* **Naoroji** (D.) The Parsee Religion, 8vo, pp. 32. 1864 2s 6d

368 **Pahlavi Texts**, translated by E. W. West, Vol. I., 8vo, cloth. *Oxford*, 1880 10s 6d
Sacred Books of the East, Vol 5.
Contains Bundahis—Selections of Zad-Sparam—Bahman Yast—Shayast La Shayast.

369 **Rahbaredini Zartashti**: a Guide to Zoroastrian Religion in Gujarati, 8vo, pp. 232, cloth. *Bombay* 4s

370 **Reichelt** (H.) Der Frahang i Oim, Part 1, German Introduction and Pahlavi Text, 8vo, pp. 37. *Vienna*, 1900 3s

371 **Rindtorff** (E.) Die Religion des Zarathustra, 4to, pp. 24. 1897 2s

372 **Roth** (R.) Meber Yaçna 31, 4to, pp. 31. 1876 3s
Includes 22 songs of the Avesta, with German translations.

373 **Shikand-Gumanik Vijar**, the Pazand-Sanskrit Text, with a Fragment of the Pahlavi, edited, with a Vocabulary of the three Versions, and Introduction, by Hoshang Dastur Jamaspjii and E. W. West, roy. 8vo, pp. 38, 276. *Bombay*, 1887 12s 6d

374 **Spiegel Memorial Volume.**—Papers on Iranian Subjects, written by various Scholars in honour of the late Dr. Fred. Spiegel, edited by J. J. Modi, 4to, pp. 65, 307, *with portrait*, cloth. *Bombay*, 1908 18s

375 **Spiegel and Geiger.**—The Age of the Avesta and Zoroaster, 8vo, pp. 149. 1886 3s 6d

376 **Stein** (M. A.) Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins, 4to, pp. 12, *illustrated.* 1887, *reprint* 2s 6d

377 **Tiele** (C. P.) The Religion of the Iranian Peoples, Part I., 8vo, pp. 218, bds. *Bombay,* 1912 7s 6d

Part II. is in preparation.

378 **Wadia** (A. S. N.) The Message of Zoroaster, 12mo, pp. 226, calf. 1912 5s

On the philosophy and ethics of Zoroaster.

379 **Wilson** (J.) The Parsi Religion as contained in the Land Avesta, 8vo, pp. 610, half calf. *Bombay,* 1843 16s

Pages 1 to 6 of the preface are missing.

PART VIII.

INDIAN TRIBES AND CASTES.

ETHNOGRAPHY.

380 **Baden Powell** (B. H.) The Indian Village Community, examined with reference to the Physical, Ethnographic and Historical Conditions of the Provinces, 8vo, pp. 16, 456, cloth. 1896 10s

381 **Bartholomeusz** (O.) Minicoy (one of the Laccadive Islands) and its People, 8vo, pp. 32. 1885 3s

382 **Bellew** (H. W.) The Races of Afghanistan: being a Brief Account of the Principal Nations inhabiting that Country. Roy. 8vo, pp. 124, cloth. *Calcutta,* 1880 6s

383 **Benett** (W. C.) Report on the Family History of the Chief Clans of the Roy Bareilly District, 8vo, pp. 69, vi. *Lucknow,* 1870 3s 6d

384 **Bhandarker** (R. G.) Early History of the Dekkan down to the Mohamedan Conquest, 8vo, pp. 117, iv. *Bombay,* 1884 5s

385 **Birje** (W. L.) Who are the Marathas? with Introductory Preface, by Prof. M. H. Dvivedi, 8vo, pp. xviii, 111, cloth. *Bombay,* 1896 4s

386 **Bombay Gazetteer,** Vols. I., III., X.-XII., XV. to XXV., XXVI., Part 1, half calf. *Bombay*

Some vols. of the above are out of print.

387 [**Campbell** (G.)] Report of the Ethnological Committee on Aboriginal Tribes brought to the Jubbulpore Exhibition, 8vo, cloth. *Nagpore,* 1868 10s 6d

Comparative table of indigenous tribes, and Aboriginal languages.

388 **Carnegy** (P.) Kachahri Technicalities, or a Glossary of Terms in use in the Courts of Law of Hindustan, and in Illustration of Customs, Arts and Manufactures, 8vo, pp. 361, cloth. *Allahabad,* 1877 7s 6d

389 **Clarke** (G. C.) The Outcasts: being a Brief Account of the Waghaya Doms (Criminal Tribe of India), 8vo, pp. 47. *Calcutta,* 1903 2s

390 **Clayton** (A. C.) The Paraiyan, and the Legend of Nandan, 8vo, pp. 53, *with 4 plates. Madras,* 1906 1s

Bulletin Madras Museum.

391 **Coorg.**—Richter (G.) Manual of Coorg, a Gazetteer of the Natural Features of the Country and the Social and Political Condition of its Inhabitants, *with map and plates,* 8vo, pp. xi, 474, bds. *Mangalore,* 1870 7s 6d

Includes a description of the different tribes—Social Life—Popular Festivals—Religious Observances—Archæological Remains—The Coorg Language and Literature—History of Coorg, &c.

392 **Dobson** (G. E.) On the Andamans and Andamese, 8vo, pp. 10, *with 3 plates. Reprint* 2s 6d

393 **Duff** (J. G.) History of the Mahrattas, Vol. III., 8vo, pp. xvi, 388, cloth. *Bombay,* 1863 15s

This volume deals with the History from 1784 to 1819.

394 **Dutt** (R. C.) The Peasantry of Bengal: a View of their Condition under the Hindu, the Mohomedan and the English Rule, 8vo, pp. xi, 237, cloth. *Calcutta,* 1874 5s

395 **Elliot** (Sir H. M.) Memoirs on the History, Folk-lore and Distribution of the Races of the North Western Provinces of India: being an amplified Edition of the Supplemental Glossary of Indian Terms, edited by J. Beames, 2 vols, roy. 8vo, nearly 800 pp., *second vol contains 3 coloured maps and 1 plate,* cloth. 1869 36s

396 **Ellwood** (J. P.) A Few Notes on the Central Provinces of India (2 parts), 8vo, pp., 37, 24. *Lucknow,* 1888 2s 6d

Non-Aryan Tribes—Kabir Panthis—Ancient Tribes of India.

397 **Elwin** (E. F.) India and the Indians, roy. 8vo, pp. x, 352, *illustrated*, cloth. 1913 10s 6d

Indian Life and Character described, with chapter on Indian Philosophy—Music—Religion, &c.

398 **Endle** (S.) The Kacharis, 8vo, pp. xix, 128, *with map and plates*, cloth. 1911 8s 6d

Origin—Social Life—Laws and Customs—Religion — Folklore, Traditions — Outline Grammar—Specimens of the Bodo Language, &c.

399 **Ethnographic Survey** of the Central India Agency, published by Capt. C. E. Luard, 4to. *Lucknow*, 1909 21s

I., The Modhs of Malwa, pp. 11.
II., The Jungle Tribes of Malwa, with specimens of Songs and English translation, and 25 plates.
III., Bundelkhand Castes, pp. 18.
IV., Miscellaneous Castes, pp. 24.

400 **Fawcett** (F.) On the Saoras: an Aboriginal Hill People of the Eastern Ghats of the Madras Presidency, 8vo, pp. 70. *No date* 2s

401 **Forbes** (A. K.) Râs Mâlâ, or Hindoo Annals of the Province of Goozerat, New Edition, 8vo, pp., xxi, 715, *with map*, cloth. 1878 18s

An important work, dealing with the history of the Mahrattas, the rulers and the people, their customs and manners, and containing a great collection of legends.

402 **Gunthorpe** (Major E. J.) Notes on Criminal Tribes, residing in or frequenting the Bombay Presidency Berar and the Central Provinces, 8vo, pp. ii-111, cloth. *Bombay*, 1882 5s

403 **Gulpte** (B. A.) A Prabhu Marriage, Customary and Religious Ceremonies at the Marriage of the Kāyasth Prabhus, 8vo, pp. 76. *Calcutta*, 1911 1s 6d

404 **Har Bilas Sarda**, Hindu Superiority: an Attempt to determine the Position of the Hindu Race in the Scale of Nations, roy. 8vo, pp. xxxii, 454, *illustrated*, cloth. *Ajmer*, 1906 10s 6d

405 **Hodgson** (B. H.) On the Aborigines of India: First Essay on the Kocch, Bodo and Dhimal Tribes, 8vo, pp. 201, *with 2 plates*, cloth. *Calcutta*, 1847 10s 6d

Vocabulary—Grammar—Creed—Customs—Condition, &c., of the people.

406 **Hodgson** (J.) Description of the Agricultural and Revenue Economy of the Village of Pudu Vayal, 4to, pp. 13. *Reprint*, 1828 1s 6d

407 **Hodson** (T. C.) The Meitheis, with Introduction by Sir Ch. Lyall, 8vo, pp. xvii, 227, *with coloured and other plates*, cloth. 1908 10s 6d

Origin—Social Life—Laws and Customs—Religion—Superstitions and Folk-tales—Language and Meithei Grammar.

408 **Khond Agency** (The) and the *Calcutta Review*: being a Reply to the Distortions of Facts contained in the *Calcutta Review*, 8vo, pp. 157, ix, *with map*. *Madras*, 1849 4s

409 **Kitts** (E.) A Compendium of the Castes and Tribes found in India, folio, pp. xi, 90, bds. *Bombay*, 1885 5s

410 **Latham** (R. G.) Ethnology of India, pp. viii, 375, cloth. 1859 8s

The work deals with the Tribes of the Tibetan Group—The Hill Tribes of Assam—The Burmese—The Siamese—The Afghans—The Hindi—Tamil and Singhalese Natives—The Mahrattes, &c.

411 **Le Fanu** (H.) Manual of the Salem District in the Presidency of Madras, Vol. II., The Taluks, roy. 8vo, pp. xi, 435, *with map*, cloth, *Madras*, 1883 6s

The appendix (pages 347-end) contains Monography, by T. Ffoulkes, regarding certain Shasanams (Tamil romanized texts and English translations).

412 **Leitner** (G. W.) The Hunza and Nagyr Handbook: being an Introduction to a Knowledge of the Language, Race and Countries of Hunza, Nagyr, and a Part of Yasin, Part I. (all issued), 4to, pp. xiv, 247, cloth. 1889 14s

Contains Vocabulary, Dialogues, Songs, Proverbs, Fables, Legends (Texts and Translations) and Grammars.

413 —— The Languages and Races of Dardistan, 3 parts, 4to. *Lahore*, 1873 20s

414 —— The same, Part II., Vocabulary (Linguistic, Geographical and Ethnographical), and Dialogues in the Astori, Ghilghiti, and Chirlasi Dialects, 4to, pp. vii, 51. *Lahore* 3s 6d

415 —— The same, Part III., Legends, Riddles, Proverbs, Fables, Customs, Songs, Religion of the Shina Race, and History of the Encroachments of Kashmir on Dardistan, 4to, pp. iii, 109. *Lahore*, 1873 9s

416 **Mackenzie** (G.) Manual of the Kistna District (Madras Presidency), roy. 8vo, pp. vi; 445, xxi, *with plan*, half calf. *Madras*, 1883 10s 6d

Periods, Hindu—Muhammedan, &c.—Annals of of Masulipatam—Religious—Genealogies of the Chief Families—Description of the District.

417 **Macpherson** (Capt. S. C.) Account of the Religion of the Khonds in Orissa, 8vo, pp. 68, *with map*. 1852 3s

418 **Menon** (C. A.) The Cochin State Manual, roy. 8vo, pp. 419, *with map and illustrations*, half calf. *Ernakulam*, 1911 7s 6d

Contains chapters on History—The People—Occupation and Trade—Education—A Gazetteer, &c.

419 **Maharajahs.**—History of the Sect of Maharajas, or Vallabhan Charyas in Western India, roy. 8vo, pp. xvi, 182, 183, *with plate*, cloth. 1865 36s
CONTENTS: Religious Sects of the Hindus—Origin of the Sect of Maharajas—Religious Doctrines of the Sect—Worship—Profligacy of the Sect, &c. Scarce.

420 —— The same, Appendix only, containing Specimens of the Evidence in the Maharaj Libel Case, with Comments, 8vo, cloth. 1863 12s

421 **Malabari** (B. M.) Gujarat and the Gujaratis: Pictures of Men and Manners taken in India, 8vo, pp. xii, 296, cloth. 1882 5s

422 **Minchin** (Capt. C.) Memorandum on the Beloch Tribes in the Dera Ghazi Khan District, 8vo, pp. 79. *Lahore*, 1869 2s 6d

423 **Nasrulla Khan.**—The Ruling Chiefs of Western India and the Raj-Kumar College, 8vo, pp. vii, 200, *illustrated*, cloth. *Bombay*, 1898 4s
Includes sketches on the social aspects of life at native courts.

424 **Oppert** (G.) On the Original Inhabitants of Bharatavarsa or India, 8vo, pp. xv, 711, cloth. *Madras*, 1893 20s
The object of the work is to prove that the original inhabitants of India belong to one and the same race—The Dravidians, the Gaudians, Indian Theogony, the Bharatas.

424* **Orissa.**—History of the Rise and Progress of the Operations for the Suppression of Human Sacrifice in the Hill Tracts of Orissa, 8vo, pp. 146. *Calcutta* (*Govt. Records*), 1854 4s

425 **Page** (J. C.) The People of Sikkim as we saw them, 8vo, pp. 48, with 16 pages of Native Text. 1874 3s

426 **Peschel** (O.) Völkerkunde, Sixth Edition. 8vo, pp. viii, 596, half calf. *Leipzig*, 1885 7s 6d
CONTENTS:—Körper-merkmale der Menschenrassen—Sprachmerkmale—Entwickelungs-stufen (Civil and Regious)—Menschenrassen—Index.

427 **Ram** (G.) A Great Indian Problem and a suggested Solution, 8vo, pp. 73. 1911 2s

428 **Ranade** (M. G.) Rise of the Maratha Power, 8vo, pp. iv, 324, cloth. *Bombay*, 1900 5s
Being Vol. I. of Maratha History.

429 **Rice** (Lewis) Mysore and Coorg: a Gazetteer compiled for the Government of India, 3 vols, roy. 8vo, *with maps*, bds. *Bangalore*, 1877/78 25s
Vol. I., Mysore in General
Vol. II., Coorg
Vol. III., Mysore by Districts.
The work deals with the Physical Geography—Flora—Fauna—History—Inhabitants—Religion, Language, and Literature—Art and Industry, &c.

430 **Ramakrishna** (T.) Podmini: an Indian Romance, 12mo, pp. viii, 214, cloth. 1903 4s
A Romance of bygone Indian Days.

431 —— Life in an Indian Village, 8vo, pp. 188. 1911 2s 6d
Chapters on Hindu Caste—Festivals—Trades, &c.

432 **Rivers** (W. H. R.) The Todas, 8vo, pp. xviii, 755, *with illustrations, map, and tables*, cloth. 1906 (pub. 20s) 12s
A Record of the customs and beliefs of the Todas.

433 **Seligmann** (C. G. and B. Z.) The Veddas, with an Appendix by A. Mendis Gunasekara, 8vo, pp. xix-463, *illustrated*, cloth. *Cambridge*, 1911 15s
Deals with the Life, Religion, Magic, Ceremonial Dances, Invocation, Arts and Crafts, Music, Songs, Language, &c. of the Veddhas.

434 **Shakespear** (Lt.-Col. J.) The Lushei Kuki Clans, 8vo, pp. xxi, 250, *with map and illustrations, and coloured plates*, cloth. 1912 10s
Chapters on Domestic Life—Laws and Customs—Religion—Folklore—Language.

435 **Siddiqui** (Muh. P.) The Carnatic and Kurnool: their Last Muhn or Rulers, 8vo, pp. ii, 93, bds. *Madras*, 1905 3s

436 **Sleeman** (W. H.) Ramaseeana, or a Vocabulary of the peculiar Language used by the Thugs, with an Introduction and Appendix descriptive of the System pursued by that Fraternity, and of the Measures adopted for its suppression, 8vo, pp. v, 270, 515, cloth. *Calcutta*, 1836 £2 2s

437 **Smeaton** (D. M.) The Loyal Karens of Burma, 8vo, pp. 264, cloth, 1887 4s
Origin—Language of the Karens—Folklore—Some of their Stories—Historical Tradition—Their Religion.

438 **Stokes** (S. E.) Arjun, the Life-Story of an Indian Boy, 12mo, pp. 115, *illustrated*, cloth. 1910 1s 6d

439 **Thurston** (E.) Anthropology: Vision of the Uralis and Shalagas; more Marriage Customs in Southern India, 8vo, pp. 51, *with 9 plates*. *Madras*, 1903 2s
Bulletin Madras Museum.

440 —— Anthropology of the Todas and Kotas of the Nilgiri Hills, 8vo, pp. 96, *with plates*. *Madras*, 1896 3s 6d
Bulletin Madras Museum.

441 —— Anthropology of the Kadirs of the Anaimalais, 8vo, pp. 68, *with 7 plates*. *Madras*, 1899 2s

442 —— Anthropology of the Eurasians of Madras and Malabar, Note on Tattooing, 8vo, pp. 62, *illustrated*. *Madras*, 1898 2s
Bulletin Madras Museum.

443 —— Anthropology: the Dravidian Headyanadis of Nellore, 8vo, pp. 50, *with 7 plates*. *Madras*, 1901 2s
Bulletin Madras Museum.

444 **Tod** (Lieut.-Col. James) Annals and Antiquities of Rajasthan of India, Vol. I., Second Edition, 4to, pp. xxiii-639, *with plates*, half calf. *Calcutta*, 1877 25s

This volume contains History of the Rajput Tribes—Sketch of a Feudal System in Rajasthan—Annals of Mewar—Religious Festivals and Customs of Mewar—Journey to Marwar.

445 —— Annals of Rajasthan: the Annals of Mewar, 8vo, pp. xv, 216, *illustrated*. 1912 3s 6d

446 **Tribes** inhabiting the Neilgherry Hills: their Social Customs and Religious Rites, from the Notes of a German Missionary, 16mo, pp. 124, cloth. *Madras*, 1856 4s

447 **Watson** (J. F.) and **Kaye** (J. W.) The People of India: a Series of Photographic Illustrations of the Races and Tribes of Hindustan, *containing many portraits or groups*, with letterpress descriptions, Vols. III. to VIII., imp. 4to, cloth, 1868-75 £10

The work contains portraits including natives of all the districts of India, Assam, Bhotan, Sikkhim, Nepal, Tibet, Afghanistan, Burma, and is of great ethnographical value.

448 **Wright** (D.) History of Nepal, with an Introductory Sketch of the Country and People, 8vo, pp. xv, 324, *with plates*, cloth. *Cambridge*, 1877 12s

Translated from the Parbatuja by Munshi S. Singh and Pandit Gunanand.

PART IX.

FOLKLORE.

See also Various Sections of Texts and Translations.

449 [**Arbuthnot** (F.)] Early Ideas: a Group of Hindoo Stories, collected by an Aryan, 8vo, pp. 168, cloth. 1881 5s

Translations from the Sanskrit, with an introduction.

450 **Banerji** (K.) Popular Tales of Bengal, 8vo, pp. ii, 224, cloth. *Calcutta*, 1905 4s

A collection of humorous tales.

451 **Banerjea** (S. B.) Tales of Bengal, 8vo, pp. xxxi, 187, cloth. 1910 3s

The 17 tales were originally written for Hindus, but have now been revised by F. H. Skrine.

452 **Bayley** (H.) The Lost Language of Symbolism: an Inquiry into the Origin of certain Letters, Words, Names, Fairy Tales, Folklore and Mythology, 2 vols, 8vo, cloth. 1912 25s

With over 1400 reproductions of symbols.

453 **Charlu** (P. A.) Virtue's Triumph, or the Mahâ Bhârata, 8vo, pp. vii, 347, bds. *Madras*, 1894 4s

A narrative of the main story of the Mahabharata.

453* **Crooke** (W.) The Popular Religion and Folklore of Northern India, roy. 8vo, New Edition, revised, 2 vols, *with plates*, Bibliography and full Index, cloth. 1896 21s

Vol. II. includes chapters on the Evil Eye, Tree and Serpent Worship, Totemism, Animal Worship.

454 **Day** (Lal Behari) Folk Tales of Bengal, 8vo, pp. x, 284, cloth. 1911 4s 6d

A collection of stories by old Bengali women.

455 —— The same, *with 32 illustrations in colour by W. Goble*, roy. 4to, pp. xiv, 274, cloth. 1912 13s 6d

456 **Dutt** (M. N.) Tales of Ind: Gleanings from Indian Classics, 8vo, pp. v, 176, cloth. *Calcutta*, 1895 3s 6d

457 **Dracott** (A. E.) Simla Village Tales, or Folk Tales from the Himalayas, 12mo, pp. xiv, 237, *illustrated*, cloth. 1906 5s

458 **Frere** (M.) Old Deccan Days, or Hindoo Fairy Legends current in Southern India, collected from oral tradition, 12mo, pp. xxxv, 331, *illustrated*, cloth. 1868 10s

Best edition.

459 **Gould** (F. J.) The Divine Archer, founded on the Ramayana, with two Stories from the Mahabharata, 12mo, pp. 104, cloth. 1911 1s 6d

460 **Gover** (Ch. E.) The Folk-Songs of Southern India, 8vo, pp. xxviii, 299, cloth. *Madras*, 1871 10s 6d

Translations from the Canarese—Badaga—Coorg—Tamil — Malayalam — Telugu, with Introductions.

461 **Jacob** (Joseph) Indian Fairy Tales, 8vo, pp. xiii, 255, *illustrated*, cloth. 1892 5s

462 **Kingscote** (Mrs. H.) and **Sastri** (N.) Tales of the Sun, or Folklore of Southern India, 8vo, pp. xii, 308, cloth. 1890 6s

Collected from Native Sources.

463 **Long** (Rev. J.) Eastern Proverbs and Emblems, illustrating Old Truths, 8vo, pp. xv, 280, bds. 1881 7s 6d

Interesting to Orientalists and Lovers of Folklore.

464 **Mandoo.**—The Legend of Maandoo, 8vo, pp. 187, *with 15 plates*, cloth. 1893 7s 6d

Founded on a local tradition of Mandoo, the ruined Moslem capital of Malwa, with notes.

465 **Neogi** (D. N.) Tales, Sacred and Secular, 8vo, pp. iv, 361, cloth. *Calcutta*, 1912 5s

Folklore, dealing with the Ceremonial performed by Women of Bengal.

466 **Oman** (J. C.) The Great Indian Epics: the Stories of the Ramayana and the Mahabharata, 12mo, pp. 231, *illustrated*, cloth. 1894 5s

467 **Pai** (N. W.) The Angel of Misfortune, a Fairy Tale: Poem of Ten Books in Blank Verse, 8vo, pp. 159, cloth. *Bombay*, 1903 3s 6d

Based on two popular Indian legends.

468 **Pandian** (T. B.) Indian Village Folk: their Works and Ways, 8vo, pp. viii, 212, *with portrait and illustrations*, cloth. 1897 3s

Chapters on the Trades, Public Life and Games of the Hindus.

469 **Parker** (H.) Village Folk Tales of Ceylon, collected and translated from the Singhalese, Vol. I. (all issued), 8vo, pp. vii, 396, cloth. 1910 12s

470 **Rau** (K.) Chandrahása, or the Lord of the Fair Forger: a Hindu Drama, 8vo, pp. 88, cloth. *Mangalore*, 1897 2s 6d

Based on the Kanarese version of the Jaimini Bharata.

471 **Shedlock** (M. L.) A Collection of Eastern Stories and Legends, selected from the Jatakas, 12mo, pp. 141, cloth. 1910 2s

472 **Tagore**.—Táráratí, a Tale, translated into English by the Author's Son, 8vo, pp. 74, cloth. *Calcutta*, 1881 4s

472* **Swynnerton** (Rev. C.) The Adventures of the Panjáb Hero, Rájá Rasálu, and other Folk Tales of the Panjab, 8vo, pp. xix, 250, *illustrated*, cloth. *Calcutta*, 1884 7s 6d

Collected and compiled from original sources.

473 **Toru Dutt**. — Ancient Ballads and Legends of Hindustan, 16mo, pp. xxvii, 139, cloth. 1888 5s

474 **Upreti** (G. T.) Proverbs and Folklore of Kumaun and Garhwal, 8vo, pp. viii, 413, cloth. *Lodiana*, 1894 10s

The work contains the text of the dialects, in Sanskrit and Roman characters, with English translation and copious notes.

PART X.

INDIAN PHILOSOPHY AND RELIGION.

475 **Actes du I Congrès** international d'Histoire des Religions: Second Part, Séances des Sections, in 3 vols, roy. 8vo. *Paris*, 1902 7s 6d

The first, less important part, contains Séances générales, 5s.

476 **Aiyangar** (P.) The Rationale of Holy Image Worship, 8vo, pp. 42. *Mysore*, 1903 1s 6d

477 **Avery** (Prof. J.) The Religion of the Aboriginal Tribes of India, 8vo, pp. 28 (*Author's copy*). ca. 1879 2s 6d

478 **Bastian** (A.) Kosmogonien und Theogonien Indischer Religions—Philosophien, vornehmlich der Jainistischen, 4to, pp. 232, *with 4 plates*. *Berlin*, 1892 10s

479 **Bhisma**: his Life and Teachings, based on the Original Mahabharata, edited by J. N. Bose, Vol. I., roy. 8vo, pp. viii, 398, cloth. *Calcutta*, 1909 10s 6d

Vol. I. (all issued) deals with the Life from the Birth of the Patriarch of Ancient India to the Rajshurja Sacrifice.

480 **Bishop** (A. S.) The World's Altar Stairs: Introductory Studies in the Religions of the World, 8vo, pp. 287, cloth. 1910 3s 6d

With chapters on Vedic Religion—Hinduism, Buddhism, &c.

481 [**Berg** (E. P.)] Transformed Hinduism: the Monotheistic Religion of Beauty, 2 vols, 12mo, cloth. 1908 5s

482 **Bourquin** (A.) Le Panthéisme dans les Védas, exposition et critique du Panthéisme védique et du panthéisme en général, large 8vo, pp. 258. *Paris*, 1885 7s 6d

483 **Bradke** (P.) Ahura Mazda und die Azuras. Beitrag zur alt-indogerman. Religions-geschichte, 8vo, pp. 45. *Giessen*, 1884 2s 6d

484 **Brahmo Somaj**.—Bose (Ananda M.): his Life, by H. C. Sarkar, *with a portrait*, cloth, 8vo, pp. xii, 208, lxxix. *Calcutta*, 1910 4s

Bose was a member of the Brahmo Somaj, and one of the leading men of Bengal.

485 —— Keshub Chunder Sen in England, 2 vols in one, 8vo, cloth. *Calcutta*, 1886 5s

Being lectures by this religious reformer of India.

486 —— Collet (S. D.) The Life and Letters of Raja Rammohun, roy. 8vo, pp. viii, 162, bds. 1900 3s 6d

Privately printed.

487 —— Gidumal (D.) History of a Humble Soul: (being Life and Letters of Hiranand Shaukiram), 8vo, pp. 366, cloth. *Karachi*, 1903 3s 6d

488 **Brahmo Somaj.**—Mozoomdar (P. C.) The Life and Teachings of Keshub Chunder Sen, 8vo, pp. xv, 532, cloth. *Calcutta*, 1887 9s

489 ——— ——— The Faith and Progress of the Brahmo Somaj, 16mo, pp. xvi, 313, cloth. *Calcutta*, 1882 6s

490 ——— Sastri (Siv.) History of the Brahmo Somaj, Vol. I., 8vo, pp. xix, 306, and Appendix, pp. 76, 16, cloth. *Calcutta*, 1911 7s 6d

491 ——— Sen (Keshub Chunder): his Life and Teachings, by P. C. Mozoomdar, Second Edition, 8vo, pp. xvi, 314, cloth. *Calcutta*, 1891 6s

492 ——— (The Theistic Church of India). —Sen (K. C.) The Brahmo Somaj: Lectures and Tracts, 8vo, pp. vii, 288, cloth. 1870 4s

493 **Carpenter** (M.) The Last Days in England of the Rajah Rammohun Roy, 8vo, pp. xiv, 178, *with portrait*, cloth. 1875 3s
Roy is considered the first Hindu Reformer.

494 **Carwithen** (I. B. S.) A View of the Brahminical Religion in its Confirmation of the Truth of the Sacred History, 8vo, pp. iii, 325, calf. 1810 4s

495 **Chatterji** (M. M.) Indian Spirituality, or the Travels and Teachings of Sivanarayan, roy. 8vo, pp. 146, with Glossary of Terms, cloth. 1907 3s

496 **Colebrooke** (H. T.) Essais sur la Philosophie des Hindous, traduits de l'Anglais et augmentés de textes Sanskrits et de notes nombreuses, par G. Pauthier, 8vo, pp. vii, 322, cloth. *Paris*, 1834 7s 6d

497 **Collins** (R.) Krishna and Solar Myths, 8vo, pp. 40. *London*, N.D. 3s

498 **Cust** (R. N.) Clouds on the Horizon, an Essay on the Various Forms of Belief by the Educated Natives of Asia, &c., 8vo, pp. x, 98, cloth. 1904 2s 6d

499 **Demon Worship** and other Superstitions in Ceylon, 8vo, pp. 28. 1891 2s

500 **Deussen** (P.) Outlines of Indian Philosophy, with an Appendix on the Vedanta, 8vo, pp. vii, 70, cloth. 1907 2s 6d

501 **Dutt** (M. N.) Gleanings from Indian Classics: Prophets of Ind., 8vo, pp. xxv, 192, cloth. *Calcutta*, 1899 3s 6d
Sri Krishna and Buddha.

502 **Fausboll** (V.) Indian Mythology according to the Mahabharata, roy. 8vo, pp. xxxii, 206, cloth. 1903 8s

503 **Fayrer** (Sir J.) On Serpent Worship, and on the Venomous Snakes of India, 8vo, pp. 122. 1892 3s

504 **Garbe** (R.) Samkhya und Yoga, roy. 8vo, pp. 54. 1896 3s
Encycl. of Indo-Aryan Research.

505 **Ghose** (Sh. K.) Lord Gauranga, or Salvation for All, Vol. I., 8vo, pp. 55, 276, cloth. *Calcutta*, 1897 6s
With autograph of Wm. Digby.

506 **Ghosh** (M. N.) Sketch of the Religious Beliefs of the Assamese People, 8vo, pp. ii, 62, cloth. *Calcutta*, 1896 2s

507 **Gillot** (A.) Etudes histor. et critiques sur les Religions et Institutions comparées, 2 vols, 12mo. *Nancy*, 1881 5s

508 **Gopalacharu** (S. E.) Sandhyâvandana, or the Daily Prayers of Brahmins, 8vo, pp. 95. *Bombay*, 1902 1s 6d

509 **Gorham** (Ch. T.) Ethics of the Great Religions, 8vo, pp. 100 1898 1s

510 **Griswold** (H. D.) Brahman: a Study in the History of Indian Philosophy, roy. 8vo, pp. 89. *New York*, 1900 4s
Includes chapters on the Doctrine of the Upanishads, of Sankaracharya.

511 **Hardy** (E.) Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des Alten Indiens, nach den Quellen dargestellt, 8vo, pp. viii, 250. *Münster*, 1893 4s

512 **Hate** (G. S.) Regeneration of India, with Appendix on the Theist's Articles of Faith, 8vo, pp. 79, cloth. *Bombay*, 1883 2s

513 **Joshi** (J.) Oriental Astrology, Degeneration, and Darwinism, 8vo, pp. iii, 294; iv, cloth. *Allahabad*, 1906 5s
With a chapter on Indian Superstitions.

514 **Kabad** (R. R. P.) The Aryan Discipline and Conduct, comprising Rules and Precepts, 8vo, pp. xviii, 92. *Mangalore*, 1899 2s 6d

515 **Kittel** (F.) Uber den Ursprung des Lingakultus in Indien, 8vo, pp. 48. *Mangalore*, 1876 3s

516 **Krishna** (Sri): a Lecture by Ramakrishnananda, 8vo. *Madras*, 1900 1s

517 **Leonard** (W.) Hindu Thought, and other Essays, 8vo, pp. viii, 109, cloth. *Glasgow*, 1875 2s 6d
Account of the religious books of India.

518 **Lévi** (S.) La Science des religions et les religions de l'Inde, 8vo, pp. 28. *Paris*, 1892 2s

519 **Majumdar** (J.) The Eagle and the Captive Sun, a Study in Comparative Mythology, 8vo, pp. xii, 231. *Calcutta*, 1909 6s
Chapter IV. contains Evidence of Greek Mythology.
Chapter V., that of Iranian Mythology.
Chapter VI., the Evidence of the Brahmanas.

520 **Mullens** (J.) Vedantism, Brahmism and Christianity examined and compared, 12mo, pp. 253, cloth. *Calcutta*, 1852 4s

521 **Masnavi** (The), by Jalalu-d-Din Rumi, Book I., translated from the Persian into English Verse by J. W. Redhouse, 8vo, pp. 135, 290, cloth, 1881. *Tr. Or. Series* 24s

This volume is entirely out of print.

522 **Masnavi** (The), by Jalalu 'd-Din Rumi, Book II. translated for the first time into English Prose by Prof. C. E. Wilson, 2 vols: Vol. I., Translation from the Persian; Vol. II., Commentary; 8vo, cloth. 1910 24s

The work—consisting of a number of tales—is the chief exposition of Sufi Thought and Religion. Prof. Wilson has rendered the understanding easy by a comprehensive commentary. It is one of the most scholarly Oriental works ever issued.

523 **Milloué** (L. de) Aperçu sommaire de l'histoire des religions des anciens peuples civilisés, 8vo, pp. 160. *Paris*, 1891 2s 6d

524 **Munshi** (M. M.) Useful Instruction in Matters Religious, Moral and other: being Selections made and systematically arranged, 8vo, cloth. *Bombay*, 1904 16s

A collection of Sayings from European and Indian Sources.

525 **Notes** on the Spirit Basis of Belief and Custom, Rough Draft, folio, pp. xi, 510, *with folding diagram*, half calf. *Bombay* £2 2s

The work contains Spirit Worship—Classes of Spirits—Spirit Possession—Stone Worship—Tree and Plant Worship—Animal Worship—Classes of Gods, and Chapters on Customs.

526 **Nyayaratna** (M. C.) Brief Notes on the Modern Nyáya System of Philosophy and its Technical Terms, 4to, pp. 23. *Calcutta*, 1891 2s

527 **Oman** (J. C.) The Brahmans, Theists and Muslims of India, roy. 8vo, pp. xv, 342, *illustrated*, cloth. 1907 14s

Studies of Goddess-worship, Caste, Brahmaism, with Sketches of Festivals, Ceremonies and Faquirs.

528 **Parkinson** (J. Y.) Essays on Islamic Philosophy, 8vo, pp. 54, cloth. *Rangoon*, 1909 2s 6d

529 **Pillay** (C. T. T.) The Solution of Religions, the Logical and Scientific Analysis of the Chief Sacred Doctrines of Buddhism, Hinduism, Mahommedanism and Christianity, roy. 8vo, *with portrait*, cloth. *Ceylon, ca.* 1905 10s

530 **Pincott** (Fr.) Sikhism in relation to Muhammadanism, 16mo, pp. 56. 1885 2s 6d

531 **Plange** (Th. J.) Christus ein Inder? Versuch e. Entstehungsgeschichte des Christentums unter Benutzung der Indischen Studien L. Jacolliots, roy. 8vo, pp. xvi, 251. *Stuttgart* 4s

532 **Plato.**—The Parmenides: a Dialogue on the Gods, translated from the Greek, with Notes and an Explanatory Introduction by T. Taylor, 8vo, pp. xii, 127, cloth. *Bombay*, 1885 2s

533 **Qanoon-e-Islam**, or the Customs of the Mussulmans of India: comprising a Full and Exact Account of their various Rites and Ceremonies, from the moment of Birth to the hour of Death, translated from the Duk'hunee Language by G. A. Herklots, 8vo, pp. xxiii, 436, 128, *with plates*, half calf. 1832 28s

534 **Ramakrishna** (Sri): his Sayings, Second Edition, enlarged, 8vo, pp. 144. *Madras*, 1905 2s

535 —— Prophet of Dakshineswar (The) Two Papers, revised (from the Brahmavadin), 8vo, pp. 30, *with portrait*. *Madras*, 1906 1s 6d

536 **Ramanujacharya** (Sri): his Life and Teachings, by Sr. Aiyengar, 8vo, pp. vii, 318, cloth. *Madras*, 1908 5s

537 **Review of Religions**, edited by Muh. Ali, Vols. III., IV., V., in numbers as issued, roy. 8vo. *Lahore*, 1904-06 36s

No. 11 of Vol. V. is missing.

538 **Robinson** (W. H.) Primitive Indian Philosophy, 8vo, pp. 21. *Reprint* 2s

539 **Row** (P. S.) and **Olcott** (H.) The Hindu Dwaita Philosophy of Sri Madhwachariar, 12mo, pp. 36. *Madras*, 1888 1s 6d

540 **Row** (T. S.) A Collection of Esoteric Writings, 8vo, pp. iv, 356, bds. *Bombay*, 1895 5s

The Twelve Signs of the Zodiac—Adwaita Philosophy—Age of Buddha's Death—Notes on Hata Yoga—Occultism of S. India, &c.

541 **Roy** (R.) Second Defence of the Monotheistical System of the Veds, 8vo, pp. 58. *Calcutta*, 1817 2s 6d

542 **Rückert** (Fr.) The Brahman's Wisdom, translated from the German by E. Martin, 12mo, pp. 45, cloth. 1911 1s 6d

Poems on the Philosophy of Life.

543 **Sabhapati.**—A Catechism of the Shaiva (Shiva) Religion, translated from the Tamil, 8vo, pp. 82. *Madras*, 1863 2s 6d

544 **Sarkar** (K. L.) The Hindu System of Religious Science and Art, 8vo, pp. iv, 159, cloth. *Calcutta*, 1898 3s 6d

545 **Saussaye** (Ch. de) Manual of the Science of Religion, 8vo, pp. vii, 672, cloth. 1891 12s

Includes chapters on the Hindus, Vedic Times, Jainism, Buddhism.

546 **Schoebel** (C.) Recherches sur la Religion première de la Race Indo-Iranienne, Second Edition, 8vo, pp. 152. *Paris*, 1872 5s

547 **Schomerus** (H. W.) Der Caiva-Siddhanta, eine Mystik Indiens, nach den tamul, Quellen bearbeitet, 8vo, pp. xi, 444, cloth. 1912 13s 6d

548 **Schulzky** (O.) The Soul of India: an Eastern Romance, 8vo, pp. xii, 128. 1812 2s 6d

549 **Schuré** (E.) Rama and Moses: the Aryan Cycle and the Mission of Israel, 8vo, pp. 147, cloth. 1910 3s 6d

550 **Sinnet** (Mrs. A.) The Purpose of Theosophy, 8vo, pp. 55, bds. *Bombay*, 1887 1s 6d

551 **Smart** (Lt.-Col.) The System of Kant, translation from the French of M. Desdonits, with an Explanatory Diagram by Prof. E. Drew, reprinted from the Brahmavadin, 8vo, pp. 200. *Madras*, 1901 2s 6d

552 **Sugiura** (S.) Hindu Logic as preserved in China and Japan, roy. 8vo, pp. 114. *Philadelphia*, 1900 5s

553 **Transactions** of the Second Congress of the Theosophical Society, London, roy. 8vo, pp. xvi, 461, cloth. 1907 10s 6d

554 **Transactions** of the Third Congress of the Theosophical Society, Paris, roy. 8vo, pp. xi, 378, cloth. 1907 10s 6d

555 **Transactions** of the First Congress of the Federation of European Sections of the Theosophical Society held in Amsterdam, edited by J. Van Manen, large 8vo, pp. xvi, 422, cloth. *Amsterdam*, 1906 10s 6d

556 **Urquhart** (D.) The Sraddha: the Keystone of the Brahminical, Buddhistic, and Arian Religions, 8vo, pp. 44. 1857 3s

557 **Vaughan** (Rev. I.) The Trident, the Crescent, and the Cross: a View of the Religious History of India during the Hindu, Buddhist, Mohammedan, and Christian Periods, roy. 8vo, pp. xix, 344, cloth. 1876 12s

Hinduism—The Mohammedan Era—The Christian Era. A scholarly work.

558 **Vidyabhusana** (S. Ch.) History of the Mediæval School of Indian Logic, 8vo, pp. xxi, 188, cloth. *Calcutta*, 1909 12s 6d

The Jaina Logic—Era of Tradition, Historical Period—The Buddhist Logic—Old Buddhist references to Logic, and Systematic Writers on Logic.

559 **Wilson** (J.) Second Exposure of the Hindu Religion, in reply to Narayana Rao of Satara, including Strictures on the Vedanta, roy. 8vo, pp. 179, bds. *Bombay*, 1834 3s 6d

---

PART XI.

YOGA AND VEDANTA.

560 **Abhedananda** (S.) El Espiritualismo y la Vedanta trad. des Inglés, 16mo, pp. 40. *Cuba*, 1908 2s

561 ——— Vedanta Philosophy: How to be a Yogi, 8vo, pp. 188, cloth. *New York*, 1902 5s

562 **Bharati** (Pr.) Sri Krishna, the Lord of Love, 8vo, pp. 309, 226, cloth. *New York*, 1904 6s

563 **Carpenter** (E.) A Visit to Gnani, or Wise Man of the East, 8vo, pp. viii, 67, *with 2 portraits*. 1911 1s 6d

564 **Chatterji** (J. C.) The Hindu Realism: being an Introduction to Metaphysics, Nyâya-Vaisheshika System of Philosophy, 8vo, pp. 19, 181, cloth. *Allahabad*, 1912 4s

565 **Dharm Anant**.—Plato and the True Enlightener of Soul, 12mo, pp. vii, 303, cloth. 1912 6s

566 **Flagg** (W. J.) Yoga or Transformation: a Comparative Statement of the various Religious Dogmas concerning the Soul and its Destiny, and of Akkadian, Hindu, Taoist, Egyptian, Hebrew, Greek, Christian, Mahommedan, Japanese, and other Magic, roy. 8vo, pp. 376, cloth. *New York*, 1898 (pub. 15s) 12s

567 **Kennedy** (Col. V.) The Vedanta System, 4to, pp. 26. *Reprint*, 1833 2s 6d

568 **Khedkar** (R. V.) Handbook of the Vedant Philosophy and Religion, 8vo, pp. xiv, 90, 193. *Kolhapur*, 1911 4s

569 **Murdoch** (J.) Swami Vivekanand on Hinduism, an Examination of his Address, 8vo, pp. 82. *Madras*, 1895 1s 6d

570 **Pal** (D. N.) Srikrishna: his Life and Teachings, 8vo, pp. viii, xliii, 190, 239, cloth. *Calcutta*, 1904 7s 6d

571 **Paramahamsa** (the Mahatma) Sri Brahma Dhara, Shower from the Highest, 8vo, pp. vii, 87, cloth. 1905 3s 6d

572 **Paul** (N. C.) Treatise on the Yoga Philosophy, 8vo, pp. ii, 56, bds. *Bombay*, 1899 2s 6d

573 **Puradanasa.**—Los poderes ocultos y metodos de desarrollo, First Series, 8vo, pp. 44. *Cuba*, 1908 2s

574 **Rama Krishna.**—The Gospel of Sri Rama Krishna, or the Ideal Man for India and for the World, Vol. I., roy. 8vo, pp. viii, 384, *with portraits*, cloth. *Madras*, 1912 6s

A series of Conversations of the Master on Universal Religion and Philosophy of Vedanta, translated into English.

575 **Rivington** (C. S.) Studies in Hinduism, 8vo, pp. 50. *Bombay*, 1899 1s 6d

576 **Sabhapaty** (Swami) The Philosophy and Science of Vedanta and Raja Yoga, pp. x, 61, *with plate*. *Lahore*, 1883 2s

577 **S'ankaracharya**, his Life and Teachings, with a translation of Atma-Bodha, by S. Datta, 12mo, pp. 82. *Calcutta*, 1905 1s 6d

578 **Smart** (A. W.) Account of the Vedanta Philosophy, translated from Deussen, 8vo, pp. 28. *Madras*, 1897 6d

579 **Theosophy** (The) of the Upanishads, Part I., Self and Not Self, 8vo, pp. 201, cloth. 1896 3s 6d

580 **Vedanta.**—The Philosophy of Science, by an Advaitananda, 12mo, pp. 164, xviii. *Madras*, 1903 2s

581 **Vivekananda.**—Addresses on Vedanta Philosophy, Vol. III.: The Ideal of Universal Religion—The Cosmos, 8vo, pp. 33, 40, cloth. 1896 2s

582 —— Addresses delivered in London, Nos. 1-10 and 12, 8vo. 1896-97 5s

583 —— Addresses on Râja Yoga (psychological yoga): being a running Commentary on the Yoga Patanjali, 8vo, pp. 121. *London* 3s

584 —— Eight Lectures on Karma Yoga (the Secret of Work), roy. 8vo, pp. 54, *with portrait*, cloth. *New York*, 1896 (pub. 5s) 3s 6d

585 —— From Colombo to Almora: being a Record of his return to India, after his Mission to the West, 8vo, pp. 333, and a Glossary. *Madras*, 1904 3s 6d

Includes Reports of his Lectures.

586 —— On Hinduism, 8vo, pp. 62. *Madras*, 1897 2s

587 —— Bhakti-Yoga, Second Edition (Brahmavadin Series, No. 3), 8vo, pp. 75. *Madras*, 1899 2s 6d

588 —— Karma-Yoga, 8vo, pp. 107, *with portrait*, cloth. *Madras*, 1904 2s 6d

589 —— Raja Yoga, 8vo, pp. xi, 234, cloth. 1912 3s 6d

590 —— The Real and the Apparent Man, 8vo, pp. 28. *Madras*, 1900 1s 6d

591 —— The Vedânta Philosophy, 8vo, pp. 44. *Madras*, 1906 1s 6d

---

PART XII.

HINDUISM.

593 **Esoteric Hinduism**, 2 vols, roy. 8vo, cloth. *Madras*, 1901, 1904 12s 6d

CONTENTS:—Vol. I., Popular Hinduism—Vol. II., Philosophic Hinduism.

594 **Ghosha** (Pratap) Durga Puja, with Notes *and illustrations*, 8vo, pp. 22, 83, 70, bds. *Calcutta*, 1871 5s

An account of the rites and ceremonies connected with the Durga Puja, the chief festival of the Hindus of Bengal.

595 **Hindoo Mythology** popularly treated, by H. H. the Gaekwar of Baroda, 4to, pp. 42, cloth. *Madras*, 1875 4s

596 **Howells** (G.) The Soul of India, Introduction to the Study of Hinduism in its Historical Setting and Development, and in its relation to Christianity, 8vo, pp. 622, *with map*, cloth. 1913 5s

597 **Ketkar** (S. V.) An Essay on Hinduism, its Formation and Future, 8vo, pp. 39, 177, cloth. 1911 5s

597* **Macdonell** (A. A.) Vedic Mythology, 8vo, pp. 189. 1897 10s 6d

Includes chapters on the Vedic Gods—Mythical Priests and Heroes—Animals and inanimate objects—Demons and Fiends—Eschatology.

598 **Mansbach** (F.) Description of the Temple of Jaggannatha, and of the Rath-Jatra, or Car Festival, 4to, pp. 10. *Reprint*, 1832 1s 6d

599 **Mitchell** (J. M.) Hinduism, Past and Present, with an Account of recent Hindu Reformers, 8vo, pp. 299, cloth. 1885 4s

600 **Moor** (E.) The Hindu Pantheon, New Edition, *with additional plates*, condensed and annotated by W. O. Simpson, large 8vo, pp. xv, 401, *with 60 plates*, cloth. *Madras*, 1864 £1 10s

Scarce.

601 **Nath** (L. B.) Hinduism, Ancient and Modern, roy. 8vo, pp. viii, 130. *Meerut*, 1899 3s

602 —— Hinduism, Ancient and Modern, as taught in Original Sources and illustrated in Practical Life, New Edition, enlarged, roy. 8vo, pp. xx, 340, iv, cloth. *Meerut*, 1905 6s

603 **Prasad** (R.) True Hinduism: Part I., First Steps in the Yoga of Action, 8vo, pp. 259. *Madras*, 1909 3s

604 **Rivett-Carnac** (J. H.) A Lesser Hindu Pantheon, folio, pp. 21, *with* 12 *plates* (*Journal of Indian Art*, No. 72). 1900 3s

605 **Rodriguez** (E. A.) The Religion of Vishnoo, the History of the Avatars, or Incarnations of Vishnoo, the Preserving Power of India, with Commentaries, Reflections, &c., 3 parts in 1, *with* 12 *coloured plates*, half calf. *Madras*, 1849 28s

606 **Sen** (Guru Pr.) Introduction to the Study of Hinduism, 8vo, pp. 236. *Calcutta*, 1893 4s

607 **Taylor** (W. M.) Handbook of Hindu Mythology and Philosophy, with some Biographical Notices, 8vo, pp. xiv, 162, bds. 1870 4s

608 **Vedantasara.**—A Manual of Hindu Pantheism, translated from the Sanskrit, with Copious Notes, by Col. G. A. Jacob, 8vo, cloth. 1881 7s 6d

Trübner's O. S.

609 **Wilkins** (W. J.) Hindu Mythology, Vedic and Puranic, 8vo, pp. xvi, 411, *illustrated*, cloth. *Calcutta*, 1882 16s

610 —— Modern Hinduism: being an Account of the Religion and Life of the Hindus in Northern India, 8vo, pp. xi, 494, cloth. 1887 (pub. 16s) 12s 6d

Hindu Sects—Caste—Worship, &c.

611 **Williams** (M.) Non-Christian Religious Systems, Hinduism, 8vo, pp. 238, *with a map*, cloth. 1877 and 1882 2s 6d

612 **Wilson** (H. H.) Hindu Religions, or an Account of the various Religious Sects of India, 8vo, pp. ii, 234, cloth. *Calcutta*, 1899 4s

613 **Ziegenbalg** (B.) Genealogy of the South Indian Gods, a Manual of the Mythology and Religion of the People of Southern India, freely translated into English by Rev. G. J. Metzger, with a complete Index, 8vo, pp. xix, 208, xxiii, cloth. *Madras*, 1869 12s

---

PART XIII.

BUDDHISM.

See also PALI.

614 **Buddhism.**—An Illustrated Review, Vol. I. (4 Parts), Vol. II., Parts 1 and 2 (all published). *Rangoon*, 1904/5 24s

Articles by C. Duroiselle, Sᵗ Chandra Das, Rhys Davids, and others.

615 **Buddhist** (The), the English Organ of the Southern Buddhist Church, edited by A. E. Buultjens, Vol. II., with Title and Index, large 8vo. *Colombo*, 1889-90 7s 6d

Nos. 22, 23, and 50 are missing.

616 —— *The same*, Vol. IV., edited by Wijesinha and Buultjens, with Title and Index. *Colombo*, 1892 10s

617 —— *The same*, Vol. V., with Title and Index. *Colombo*, 1893 10s

No. 11 is missing.

618 —— edited by A. E. Buultjens, Vol. VI., with Title and Index, large 8vo. *Colombo*, 1894 10s

No. 1 is missing.

619 —— *The same*, Vol. VII., complete, with Title and Index. *Colombo*, 1895 10s

620 —— *The same*, Vol. VIII. *Colombo*, 1896 7s 6d

Nos. 9, 40, 44, 49, 50, 51, and title and index are missing.

621 —— New Series, edited by D. B. Jayatilaka, Vol. X. *Colombo*, 1898 10s

Without title and index, probably never published.

622 —— (Supplement to the Sandaresa), folio, Vol. I., Nos. 2 to 8, 10 to 25, 28 to 30, 32 to 35, 40 to 43, 45, 48 to 52. *Colombo*, 1897/98 12s 6d

623 **Buddhist Text Society** (Journal of the) of India, edited by Sarat Chandra Das, Vol. I., 2, 4; II., 1, 2, 3; III., 1, 2; IV., 1; V., 1, 2, 3, 4; VII., 2, 4; 8vo, *with plates*. *Calcutta*, 1893-1906 30s

624 **Light of Dharma.** — A Magazine devoted to the Teachings of Buddha, Vol. II., 5, 6; III., 2, 3, 4; IV., 2, 3; V., 1, 4, 5, 6; VI., 1, 2, 3. *San Francisco*, 1902/7 5s

625 **Journal of the Mahabhodhi Society**, edited by H. Dharmapala, Vols. I. to XIV., 4to and 8vo. *Colombo*, 1892-1906 £3 12s

In this set are missing Vol. III., No. 3; Vol. VIII., Nos. 1, 2, 3; Vol. IX., No. 7; Vol. XI., No. 7. There are no title-pages nor indices, which probably were never issued.

626 —— *The same*, Vol. XVII., Nos. 1, 11, 12; XVIII., Nos. 1 to 6, 8 to 12; XIX., 1 to 5; 8vo. *Colombo*, 1909/11 10s

---

627 **Ananda Metteyya.**—The Empire of Righteousness to Western Lands, 8vo, pp. 16. *Mandalay*, 1909 6d

628 —— The Maha Mangala and Vasala Suttas, 8vo, pp. 20. *Colombo*, 1909 6d

629 **Arnold** (E.) The Light of Asia, or the Great Renunciation: being the Life and Teaching of Gautama as told in verse by an Indian Buddhist, 16mo, pp. 252, cloth. 1900 (*Chiswick Press*) 5s

630 —— The Light of Asia, translated into Russian by A. Armenskoi, with an Introduction, 8vo, pp. 103, 239. *St. P.*, 1890 4s

631 **Atkinson** (E. T.) Notes on the History of Religion in the Himalaya, large 8vo, pp. 236. *Calcutta*, 1883 10s 6d

An analysis of the forms worshipped in one thousand temples, and an account of the historic process from their earliest types.

632 **Beal** (S.) The Romantic Legend of Sakya Buddha, translated from the Chinese-Sanscrit, 8vo, pp. xii, 395, cloth. 1875 25s

This is a translation of the Chinese version of the Abhinish Kramana Sutra.

633 **Beames** (J.) A Plain Account of Buddhism, 8vo, pp. 17, 15. *Woking*, 1897 (*reprint*) 2s 6d

634 **Bigandet** (P.) The Life or Legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese, Fourth Edition, 2 vols, 8vo, pp. 288, 334, cloth. 1912 21s

635 **Boake** (B.) Account of the Origin and Nature of the connection between the British Government and the Idolatrous Systems of Religion prevalent in Ceylon, 16mo, pp. 144. *Colombo*, 1854 7s 6d

636 **Buckle** (H.) The Beggar or the Soldier: Gautama or Mahomet, 8vo, pp. viii, 84. *Clifton* 1s

637 **Bunyiu Nanjio.**—A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, the Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan, 4to, pp. xxxvi, 479. *Oxford*, 1883 £2 10s

Out of print and rare.

638 **Buddha's Tooth**, worshipped by the Buddhists of Ceylon in the Pagoda called Dalada Maligawa at Kandy, 12mo, pp. 82. *Mangalore*, 1898 3s 6d

639 **Carus** (P.) The Gospel of Buddha, according to old Records, 8vo, pp. xiv, 275, cloth. 1890 4s

640 **Chan Toon.**—The Principles of Buddhist Law, also containing a Translation of Portions of the Manu Thara Shive myin, with Notes, 8vo, pp. xi, 166, cloth. 1894 6s

641 **Clair-Tisdall** (W. St.) The Noble Eightfold Path: being the James Long Lectures on Buddhism for 1900-1902 A.D., 8vo, pp. xxiv, 215, *with map*, cloth. *London*, 1903 6s

CONTENTS:—Life and Work of the Buddha—The Chief Doctrines of Buddhism—Buddha's Moral Teaching—Buddhism and Christianity.

642 **Claughton** (Bishop) On Buddhism, 8vo, pp. 36. 1874 2s

643 **Collins** (Rev. R.) Buddhism and the Light of Asia, 8vo, pp. 37. *London*, N.D., 1884. Author's copy 3s 6d

644 —— Buddhism in relation to Christianity, 8vo, pp. 36. *London*, N.D. 2s 6d

645 **Cowell** (Prof. E. B.) and **Eggeling** (J.) Catalogue of Buddhist Sanskrit MSS. in the Royal Asiatic Society, 8vo, pp. 56, *with 2 plates*. 1877 4s

646 **Dahlke** (P.) Buddhism and Science, translated from the German by Bhikkhu Silacara, 8vo, pp. xii, 256, cloth. 1913 7s 6d

647 —— Buddhist Stories, translated from the German by Bhikkhu Silacara, 16mo, pp. 330, cloth. 1913 3s 6d

648 **Dods** (M.) Mohammed, Buddha, and Christ: Four Lectures on Natural and Revealed Religion, 8vo, pp. vii, 240, cloth. 1896 5s

649 **Deschamps** (A.) De la Discipline Bouddhique, ses Développements et ses Légendes, 8vo, pp. 39. *Paris*, 1862 3s

650 —— Le Bouddhisme et l'Apologétique Chrétienne, 8vo, pp. 39. *Paris*, 1860 3s

651 —— Les Origines du Bouddhisme, 8vo, pp. 32. *Paris*, 1861 2s

Dialogues of the Buddha — *see under* PALI: DIGHA NIKAYA — MAJJHIMA NIKAYA—SUTTA NIPATA.

652 **Edmunds** (A. J.) Buddhist and Christian Gospels, now first compared from the Originals, edited, with Parallels and Notes from the Chinese Buddhist Tripitaka, by M. Anesaki, Third Edition, large 8vo, pp. xix, 230. *Tokyo*, 1905 9s

653 **Egoroff** (S.) Buddha Cakya Mouni, sa vie et ses prédications, 12mo, pp. x, 177. *Paris*, 1907 3s

654 **Extracts** from the Works of Eminent Orientalists, compiled by Bunyo Nanjo and G. Kato, 2 parts, 8vo. *Tokyo*, 1903 4s

655 **Fergusson** (Jas.) Tree and Serpent Worship, or Illustrations of Mythology and Art in India in the First and Fourth Centuries after Christ, from the Sculptures of the Buddhist Topes at Sanchi and Amravati, Second Edition, revised, corrected, and in great part re-written, 4to, pp. xvi, 274, *with plates and engravings*, half morocco, gilt top. 1873 £12 12s

656 **Francklin** (Lieut.-Col. W.) Researches on the Tenets and Doctrines of the Jeynes and Buddhists conjectured to be the Brahmans of Ancient India, with a Chapter on Serpent Worship, 4to, pp. xviii, 213, *with plates*, bds. 1827 32s

657 **Full Account** of the Buddhist Controversy held at Pantura in August, 1873, 8vo, pp. 73, cloth. *Colombo*, 1873 15s

Very scarce. One copy has at the end a detailed Index of M. Foucaux of 11 pages.

658 **Franz** (A.) Libri qui poenitentiae adhortationes, &c., 8vo, pp. 74. *Vienna*, 1895 3s 6d

Being a Review of B. Nanjio's Catalogue of the Buddhist Tripitaka.

659 **Foucaux** (E.) Parobole de l'Enfant égaré (formant chapitre IV. du Lotus de la Bonne Loi), Sanskrit and Tibetan Text, with French translation, 8vo, pp. 55, iv. *Paris*, 1854 7s 6d

660 **Fa Hian.**—Travels of Fa Hian and Sung Yun, Buddhist Pilgrims from China to India (400 A.D. and 518 A.D.), translated from the Chinese by S. Beal, 12mo, pp. 75, 208, cloth. 1869 25s

Very scarce.

661 **Gogerly** (D. J.) The Kristiyani Pragnapti: Part I., Buddhism, originally written in Sinhalese, afterwards translated by the Author, 8vo, pp. 105. *Colombo*, 1885 3s

662 —— Ceylon Buddhism, edited by A. S. Bishop, Vol. I., 4to, pp. xii, 210, *with portrait*, bds. *Colombo*, 1908 12s

Contains Outline of Buddhism—The Books of Discipline—The Laws of the Priesthood—The Patimokkha. Translations from the Sinhalese.

663 **Grimm** (E.) Lehre über Buddha und Dogma von Christus, 8vo, pp. 32. *Berlin*, 1877 2s

664 **Grunwedel** (A.) Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, large 8vo, pp. xxxv, 244, *with 188 illustrations*. *Leipzig*, 1900 8s

665 —— Buddhistische Kunst in Indien, 8vo, pp. 177, *illustrated*. 1893 2s

666 **Hackmann** (H.) Buddhism as a Religion: its Historical Development and its Present Conditions, 8vo, pp. xiii, 315, cloth. 1910 6s

The only work dealing with Buddhism in all its countries.

667 **Hall** (H. Fielding) The Inward Light, roy. 8vo, pp. 262, cloth. 1908 10s

The Author of the Soul of a People and A People at School tries here to expound the conception of the world and of man which finds its expression in Buddhism.

668 **Harischandra** (B. W.) The Sacred City of Anuradhapura, 8vo, pp. 132, *with 48 archæological plates*, cloth. *Colombo*, 1908 7s 6d

669 **Harlez** (C. de) Vocabulaire Bouddhique Sanskrit-Chinois. Han-Fan Tsih yao, Précis de Doctrine Bouddhique, Reprint, 8vo, pp. 66. *Leiden*, 1897 4s

670 **Hiouen Thsang Si-Yu-Ki.**—Buddhist Records of the Western World, Si Yu Ki, translated from the Chinese by S. Beal, 2 vols, New Edition, 8vo, *with a map*, cloth. 1906 24s

671 **Hiuen Tsiang**: his Life, by the Shaman Hwui Li, with an Introduction containing an Account of the Works of Hiuen Tsiang, translated from the Chinese by S. Beal, 8vo, pp. 47, 218, cloth. 1911 10s 6d

672 **Hodgson** (B. H.) Illustrations of the Literature and Religion of the Buddhists, 8vo, pp. iv, 220, cloth. *Serampore*, 1841 15s

673 **Holmboe** (C. A.) Traces de Buddhisme en Norvège avant l'introduction du Christianisme, 8vo, pp. 74, *with 15 illustrations on two plates*, half morocco. *Paris*, 1857 7s 6d

674 **I Tsing.**—Mémoire composé à l'époque de la Dynastie Táng sur les Religieuse éminents (Bouddhistes) qui allaient chercher la loi dans les pays d'Occident Traduit du chinois par E. Chavannes, roy. 8vo, pp. xxi, 218. *Paris*, 1894 10s

675 **Jardine** (J.) Notes on Buddhist Law, Parts 1, 3 to 8, roy. 8vo. *Rangoon*, 1883-83 12s

Mostly Translations from the Burmese.

Jatakas—*see under* Section : Pali.

675* **Karma Cataka.** — Traduit du Tibétain par L. Feer, 8vo, pp. 191, with Index. *Paris*, 1901 5s

676 **Kern** (H.) Der Buddhismus und s. Geschichte in Indien. Eine Darstellung der Lehren und Geschichte der buddhistischen Kirche, 3 parts in 2 vols. *Berlin*, 1882/4 15s

676* **Kern** (H.) Manual of Indian Buddhism, roy. 8vo, pp. 149. 1896 8s 6d

Life of Buddha—The Law of Buddha—The Congregation—Ecclesiastical History—Index.

677 **Kobayashi.** — The Doctrines of Nichiren (Founder of the Sect of Japanese Buddhism), with Sketch of his Life, 8vo, pp. iii, 29, *with portrait and a facsimile. Tokyo*, 1893 10s

677* **Koeppen** (C. Fr.) Die Religion des Budda und ihre Entstehung, 2 vols, 8vo, fine red half morocco. *Berlin*, 1857-59 £2 10s

Fine copy of the Rare Original.

678 **Laessoe** (Capt. de and Talbot) Discovery of (Buddhist) Caves on the Murghal, 8vo, pp. 11, *with 2 plates. London*, 1887 2s

678* **Lafont** (G. de) Le Buddhisme, précédé d'un essay sur le Védisme et le Brahmanisme, 8vo, pp. 36, 273. *Paris*, 1895 3s 6d

679 **Lalita Vistara.**—Bgya Tch'er Rol Pa, ou développement des Jeux, contenant l'histoire du Bouddha Cakya-Mouni ed. par Ph. Ed. Foucaux, Tibetan text and French translation, 2 vols, 4to. *Paris*, 1847-48 £2 5s

679* **Lamairesse.** — L'Empire chinois. Le Bouddhisme en Chine et au Thibet, 8vo, pp. 440. *Paris*, 1883 4s

680 ——— L'Inde après le Bouddha, 8vo, pp. 464. *Paris*, 1892 4s

Depuis le Bouddha jusqu à Asoka—Açoka—Kanishka—Développement du Bouddhisme—Pèlerinage de Fa Hian—Hiouen Thsang, &c.

680* **Latter** (Th.) A Note on Boodhism and the Cave Temples of India, 8vo, pp. 21. *Calcutta*, 1844 3s

681 **Legends and Miracles** of Buddha Sakhya Sinha, Part I., all translated from the Avadan Kalpalata of Bodhi Sattvas of the Sanskrit Poet Kshemendra, by N. Ch. Das, 8vo, pp. xvi, 59. *Calcutta*, 1895 3s 6d

681* **Lillie** (A.) Buddhism in Christendom, or Jesus the Essene, 8vo, pp. xii, 410, *with numerous illustrations*, cloth. 1887 12s

682 ——— India in Primitive Christianity, 8vo, pp. xii, 299, *illustrated*, cloth. 1909 (pub. 15s) 10s 6d

Contents:—Siva — Buddha—King Asoka — The Mahayana—Avalokitesvara—The Cave Temple and its Mysteries — Architecture — Rites, Buddhist and Christian—Ceylon.

682* **Lutter** (H. M.) Manual of Buddhist Law: being Sparks' Code of Burmese Law, with Notes of all the Rulings on Points of Buddhist Law, Second Edition, 8vo, pp. xvi, 76, xvi. *Mandalay*, 1894 6s

683 **Mahakat jajana** und König Tshanda Pradjota; ein Cyklus Buddhist. Erzählungen, translated from the Tibetan into German by A. Schiefner, 4to, pp. 67. *St. P.*, 1875 3s

683* **Minayeff** (I. P.) Recherches sur le Bouddhisme, 8vo, pp. xiv, 314. *Paris*, 1894 9s

684 **Monier-Williams** (Sir) Buddhism in its connexion with Brahmanism and Hinduism, and in its contrast with Christianity, 8vo, pp. xxx, 563, *illustrated.* 1889 21s

684* ——— Mystical Buddhism, and the Contrast between Buddhism and Christianity, 8vo, pp. 27. 1888 2s 6d

685 ——— Mystical Buddhism in connection with the Yoga Philosophy of the Hindus, 8vo, pp. 18. *Reprint*, 1888 2s

685* **Muller** (Max) Buddhism and Buddhist Pilgrims, a Review of Julien's Voyages des Pelerins Bouddhistes, 8vo, pp. 54. 1857 7s 6d

686 **Neve** (F.) Le Bouddhisme, son fondateur et ses écritures, 8vo, pp. 55. *Paris*, 1854 3s

687 **Oldenberg** (H.) Buddha, his Life, his Doctrine, his Order, translated from the German by W. Hoey, roy. 8vo, pp. viii, 454, cloth. 1882 £2 2s

Very rare.

688 **Oldham** (C. F.) The Sun and the Serpent, a Contribution to the History of Serpent Worship, 8vo, pp. 207, cloth. 1905 10s

689 **Oltramare** (P.) La formule bouddhique des douze causes; son sens originel et son interprétation, 8vo, pp. 53. *Genève*, 1909 3s

690 **Oung** (E. H.) Buddhist Sermons, and other Lectures on Buddhist Subjects, 8vo, pp. 35. *Rangoon*, 1897 1s

691 **Ozeray** (M. J. F.) Recherches sur Buddou ou Bouddou, instituteur religieux de l'Asie orientale, 8vo, pp. 35, 137, calf. *Paris*, 1817 5s

692 **Peebles** (J. M.) Buddhism and Christianity in Discussion Face to Face, or an Oval Debate between Rev. Migetuwatte and Rev. D. Silva, 8vo, pp. 107. *Battle Creek* 3s 6d

693 **Pope** (G. U.) The History of Manikka-Vaçagar, the Foe of the Buddhists, 8vo, pp. 63. *Reprint* 3s

694 **Pococke** (E.) India in Greece, or Truth in Mythology, containing the Sources of the Hellenic Race, the Wars of the Grand Llama, and the Bud'histic Propaganda in Greece, 8vo, pp. xii, 403, *with 2 maps*, half morocco. 1852 7s 6d

695 **Poussin** (L. de la Vallée) Dogmatique Bouddhique, La Négation de l'Ame et la Doctrine de l'Acte, 8vo, pp. 74. *Paris*, 1902 3s

696 **Rhys Davids** (T. W.) Buddhism: Sketch of the Life and Teachings of Gautama, the Buddha, 12mo, pp. viii, 252, *with map. London*, 1892 2s 6d

697 —— Lectures on the Origin and Growth of Religion, as Illustrated in the History of Indian Buddhism, 8vo, pp. xi, 262, cloth. 1891 (pub. 10s 6d) 6s

—— Dialogues of Buddha, &c.—*see under* PALI: DIGHA NIKAYO, AND OTHER WORKS.

698 **Rockhill** (W. W.) The Life of the Buddha, and the early History of the Order, translated from Tibetan Works in the Bkah Hgyur and Bstan-Hgyur, 8vo, pp. xii, 273, cloth. 1907 (*T. O. S.*) 10s 6d

Sacred Books of the Buddhists—*see* Section PALI.

699 **Sarat Chandra Das.**—Brief Summary of Do Ka Zang, the Sutra of the glorious Age, roy. 8vo, pp. 28, 18. *Darjeeling*, 1895 3s 6d

The second part contains a list of the names of a thousand and five Buddhas, in Tibetan (native and Roman characters).

700 —— Indian Pandits in the Land of Snow, 8vo, pp. viii, 92, 28. *Calcutta*, 1893 3s

Student's Life in Tibet—Monastic University of Tashi Lhunpo—Introduction of Buddhism into China—Translation of Buddhist Works into Chinese—Buddhism and the written language of Tibet, &c.

701 **Sastri** (Haraprasad) Discovery of Living Buddhism in Bengal, 4to, pp. 31. *Calcutta*, 1897 2s 6d

702 **Schiefner** (A.) Über das Bonpo Sutra: das weisse Naga-Hunderttausend, 4to, pp. 86. *St. P.*, 1880 3s 6d

703 **Schlagintweit** (E.) Le Bouddhisme au Tibet, avec résumé des systèmes bouddhique dans l'Inde. Traduit de l'anglais, 4to, pp. 38, 289, *with plates. Paris*, 1881 16s

704 **Scott** (A.) Buddhism and Christianity, a Parallel and a Contrast, 8vo, pp. xiv, 391, cloth. *Edinburgh*, 1890 6s

Comparison of Buddhism and Christianity—Historical Antecedents of Buddhism and Christianity—The Buddha of the Pitakas—The Dharma of Buddha—The Gospel of Christ—Buddhist Sangha, &c.

705 **Schultze** (Th.) A German Buddhist: a Biographical Sketch by A. Pfungst, 8vo, pp. 79, cloth. 1902 2s 6d

706 **Senart** (E.) Essai sur la Légende du Buddha, son Charactère et son Origine, Second Edition, revised, with an Index, roy. 8vo, pp. xxxiv, 496. *Paris*, 1882 (pub. 15 fr.) 7s 6d

707 **Seydel** (R.) Das Evangelium von Jesu in s. Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre, roy. 8vo, pp. viii, 361, half morocco. *Leipzig*, 1882 8s

708 —— Die Buddha Legende und das Leben Jesu, nach den Evangelien, 8vo, pp. 83. *Leipzig*, 1884 3s 6d

709 **Silacara.**—The First Fifty Discourses, from the Collection of the Medium Length Discourses of Gotamo the Buddha, translated from the Pali, 2 vols, 8vo, cloth. 1912-13 15s

710 **Sinha** (J. Wettha) The Singularity of Buddhism, 8vo, pp. x, 154. *Colombo*, 1910 5s

711 **Subhadra** (Bhikshu) Buddhist Catechism, an Introduction to the Teachings of Buddha, 8vo, pp. 75. 1908 1s

712 **Summer** (M.) Histoire du Bouddha Sakya Mouni depuis sa naissance jusqu'à sa mort, 12mo, pp. xiv, 208. *Paris*, 1874 4s

With an Introduction and Index by E. Foucaux.

713 **Suzuki** (D. T.) Outlines of Mahayana Buddhism, 8vo, pp. xii, 420, cloth. 1908 8s 6d

Characteristics of Buddhism—Mahayanism—Dharmakaya—Doctrine of Trikaya—The Bodhisattva—Nirvana.

714 **Temple** (Sir R.) The Thirty-seven Nats, a Phase of Spirit-Worship prevailing in Burma, folio, pp. vii, 71, v, *with plates in colour and black and white, and other illustrations*, cloth. 1906 £3 3s

CONTENTS:—Animism in Burma—Brahmanic and Buddhist Influence—Animism in Ceremonies, &c.

715 **Thomas** (L'abbe) Le Bouddhisme dans ses rapports avec le Christianisme, 2 parts, 8vo. *Paris*, 1898 5s

716 **Turnour** (Hon. G.) Buddhistical Miscellanies, Reprints collected by P. E. FOUCAUX, *with title-page in his own neat handwriting*—Buddhist Chronology—Pali Buddhistical Annals, 5 parts—Account of the Tooth Relic in Ceylon—Further Notes on the Inscriptions at Delhi, &c., 8vo, pp. 186, cloth 25s

717 —— An Examination of the Pali Buddhistical Annals, No. 2, 8vo, pp. 25. *Colombo*, 1837 2s 6d

718 **Udanavarga.**—A Collection of Verses from the Buddhist Canon, compiled by Dharmalrita: being the Northern Buddhist Version of Dhammapada, translated from the Tibetan of the Bhak-hgyur, by W. W. Rockhill, 8vo, pp. xvi, 224, cloth. 1883 15s

719 **Upham** (Edw.) History and Doctrine of Budhism, with Notices of Kappooism, or Demon Worship, and of the Bali, or Planetary Incantations of Ceylon, folio, pp. 136, *with 43 lithograph prints from original Singalese designs*, cloth. 1829 £4 10s

720 **Vasu** (Nagendra N.) The Modern Buddhism and its Followers in Orissa, 12mo, pp. viii, 28, 181, xii, cloth. *Calcutta*, 1911 6s

721 **Vissuddha** (Bhikkhu) Way to Piety, 8vo, pp. 7. *Colombo*, 1909 6d

722 **Watters** (T.) The Eighteen Lohan of Chinese Buddhist Temples, 8vo, pp. 19. *Reprint*, 1898 2s

723 —— Kapilavastu in the Buddhist Books, 8vo, pp. 39. *London*, 1898 2s 6d
Kapilavastu: the birthplace of Buddha.

724 **Wimpffen** (Max von) Kritische Worte über den Buddhismus, 8vo, pp. 64. *Wien*, 1891 1s 6d

725 **Wright** (D.) Manual of Buddhism, 8vo, pp. 87, cloth. 1912 2s 6d

726 **Wuttke** (A.) De Buddhaistarum Disciplina, 8vo, pp. 42. *Vratislaviae*, 1848 4s

727 **Wilson** (H. H.) On Buddha and Buddhism, Reprint, 8vo, pp. 37. 1854 2s 6d

728 **Zoysa** (L. de) Notes on certain Jatakas relative to the Sculptures recently discovered in Northern India, 8vo, pp. 44. *Colombo* (*Reprint*), 1887 2s

PART XIV.
INDIAN MUSIC.

729 **Bahoolina Tatwa**, or a Treatise on Violin, by K. Mukhopadhya, Bengali Text, with Music, 8vo, pp. 190. *Calcutta* (1875) 4s

730 **Clements** (E.) Introduction to the Study of Indian Music, 8vo, pp. xv, 104, cloth. 1913 6s

731 **Danes** (F.) Six Essays on the Ancients, their Music and Instruments: I., Chinese, Japanese, Hindoos, 4to, pp. 20. *Oxford*, 1893 2s 6d

732 **Gharpure** (P. G.) Studies in Indian Music, No. 1, 8vo, pp. iv, 14, and Sanskrit Text, pp. 16. *Poona*, 1888 2s 6d

733 **Hindustani Choral Book**, or Swar Sangrah: containing the Tunes to those Hymns in the G'it Sangrah, in Native Metres, compiled by J. Parsons, 4to, pp. v, 103, with Music, cloth. *Benares*, 1875 5s

734 **Hindustani Tune Book**: a Collection of Bhajans and Ghazals; containing the Principal Native Airs, sung in the Missions of N. India, harmonized by Mrs. E. M. Scott, roy. 8vo, pp. x, 176, cloth. *Lucknow*, 1889 7s 6d

735 **Manharkunverba**, Princess of Bhavnagar: Half-Hours at my Sitar, 2 vols, oblong 4to, *with plates of musical instruments*, cloth. *Bhavnagar* 8s
The text is in Sanskrit characters, but the words to the melodies are romanized.

736 **Tagore** (S. M.) Six Principal Ragas, with a Brief View of Hindu Music, Second Edition, 4to, *with 6 plates and samples of Hindu music*, bds. *Calcutta*, 1877 24s

737 **Tagore** (S. M.) The Ten Principal Avantaras of the Hindus, with a short History of each Incarnation and Directions for the Representation of the Mūrttis as Tableaux Vivants, 4to, pp. iv, 157, *with 11 lithographic plates*. *Calcutta*, 1880 21s
With samples of music throughout.

738 —— Hindu Music from Various Authors, Second Edition, 8vo, pp. ix, 423, *with various samples of music and plates*. *Calcutta*, 1882 12s
Includes a catalogue of Indian Musical Instruments—Music of Ceylon—Music and Dancing, &c.

739 —— Victoria Samrajyan, or Sanskrit Stanzas, with a translation of the various Dependencies of the British Crown, each composed and set to the respective National Music, 8vo, pp. vi, 155. *Calcutta*, 1876 5s

740 —— Victoria Gitika, or Sanskrit Verses on Queen Victoria and her Predecessors, composed and set to music, text in Sanskrit, with English translation, 8vo, pp. vi, 349. *Calcutta*, 1875 6s

741 —— The Musical Scales of the Hindus, with Remarks on the Applicability of Harmony to Hindu Music, 8vo, pp. 118. *Calcutta*, 1884 7s 6d

742 **Wilson** (A. C.) A Short Account of the Hindu System of Music, with a glossary, 4to, pp. 48. *Lahore*, 1904 3s 6d

PART XV.
INDIAN NUMISMATICS.

743 **Marsden's** Numismata Orientalia, New Edition, Part I., Ancient Indian Weights, by E. Thomas, 4to, *with map and plate.* 1874 6s

II. Coins of the Urtaki Turkumans, by S. Lane Poole, *with plates.* 1876 6s

III. Coinage of Lydia and Persia, by V. B. Head, *with plates.* 1877 7s 6d

IV. Coins of the Tuluni Dynasty, by E. T. Rogers, *with plate.* 1877 4s

V. The Parthian Coinage, by P. Gardner, *with 8 plates.* 1877 10s 6d

VI. Ancient Coins and Measures of Ceylon, by Rhys Davids, *with plate.* 1877 7s 6d

Coins of Arakan, of Pegu and of Burma, by Sir A. P. Phayre, *with 5 plates.* 1882 10s 6d

Coins of Southern India, by Sir W. Elliot, *with map and 4 plates.* 1886 (pub. 25s) 12s 6d

744 **Rapson** (E. J.) Indian Coins, roy. 8vo, pp. 56, *with 5 plates.* 1898 6s
Encylop. of Indo-Ar. Research.

745 **Rodgers** (Ch. J.) Coin Collecting in Northern India, roy. 8vo, pp. vi, 135, iii, iv, *with 6 plates,* cloth. *Allahabad,* 1894 12s 6d

746 **Rodgers** (Ch. J.) Catalogue of the Coins of the Indian Museum, 4 parts, roy. 8vo. *Calcutta,* 1894/6 30s
Part I. The Sultans of Delhi and their Contemporaries, pp. iv, 172, with 3 plates.
II. The Mogul Emperors of India, the East India Company, the Native States, the Indian Empire, pp. 251, with 8 plates
III. Ancient coins of India—Mediæval coins—Miscellaneous coins, pp. 152, with 4 plates.
IV. Graeco Bactrian and Indo-Scythian, Greek, Parthian, Sassanian, and other coins, pp. 288 with 6 plates.

747 **Thomas** (Edw.) The Epoch of the Sah Kings of Surashtra, illustrated by their Coins, 8vo, pp. 77, *with 7 plates,* cloth. 1848 5s

748 —— The Earliest Indian Coinage, 8vo, pp. 26, *with plate.* 1864 2s 6d

749 —— The Initial Coinage of Bengal, under the Early Muhammadan Conquerors, Part II., 8vo, pp. 40, *illustrated. London,* 1873 2s 6d

750 **Tuffnell** (R. H. C.) Hints for Coin Collectors, Coins of Southern India, 4to, pp. 52, *illustrated. New York,* 1890 4s

PART XVI.
INDIAN ART AND ARCHÆOLOGY.

751 **Anderson** (J.) Catalogue and Handbook of the Archæological Collections in the Indian Museum, 2 vols, roy. 8vo, cloth. *Calcutta,* 1883 12s
Vol. I., Asoka and Indo-Scythian Galleries
Vol. II., Gupta and Inscription Galleries

752 **Andrews** (F. H.) Indian Carpets and Rugs, folio, pp. 10, *with 85 plates, mostly coloured,* extracted from the Journal of Indian Art, in portfolio. 1905/6 21s

753 **Archæological Survey of India.**—Reports, by Major-General A. Cunningham, J. D. Beglar and A. C. L. Carlleyle, Complete Series in 24 vols, including a General Index, 8vo, *with several hundred maps, plans, and plates of ancient Indian architectural remains, sculpture, inscriptions and coins,* cloth. *Simla and Calcutta,* 1871-87 £20
Complete sets are very rare.

Archæological Survey of India:—

754 Cole (H. H.) Illustrations of Ancient Buildings in Kashmir, 4to, *with 58 photo. and other plates,* half morocco. 1869 £3 10s
Scarce.

755 Cole (H. H.) Illustrations of Buildings near Muttra and Agra, showing the mixed Hindu-Mahomedan Style of Upper India, 4to, *with 42 photographs and a plan,* half morocco. 1873 £3 10s
Scarce.

756 Burgess (J.) Report on the Antiquities of Kathiawai and Kachh, 4to, *with 74 plates and photographs of temples, caves, and inscriptions,* half morocco. 1876 £4 4s
All the inscriptions are accompanied by English translations. Scarce.

757 —— Report on the Antiquities in the Bidar and Aurangabad Districts in Hyderabad, 4to, *with 66 photographic and lithographic plates of caves and temples, inscriptions, &c.,* half morocco. 1878 £2 10s
Scarce.

758 —— Report on the Buddhist Cave Temples and their Inscriptions, 4to, *with 60 lithographic plates,* half morocco. 1883 £5 5s
All inscriptions have been transliterated and translated. Very rare.

761 Burgess (J.) Notes on the Bauddha Rock Temples of Ajanta, their Paintings and Sculptures, and on the Paintings of the Bagh Caves, Modern Bauddha Mythology, &c., 4to, *with 21 lithographic plates.* *Bombay*, 1879 25s

Scarce.

762 —— Report on the Elura Cave Temples and the Brahmanical and Jaina Caves in Western India, 4to, *with 51 lithographical plates*, half morocco. 1883 £5 5s

All inscriptions are transliterated and translated. Very rare.

763 —— Notes on the Amaravati Stupa, 4to, *with 17 lithographic plates.* *Madras*, 1882 20s

764 —— On the Muhammadan Architecture of Bharoch, Cambay, Dholka, Champanir and Mahmudabad in Gujarat, 4to, *with 77 plates*, cloth. 1896 18s

Some pages are slightly stained.

765 —— The Muhammadan Architecture of Ahmadabad, Part I., A.D. 1412 to 1520, 4to, *with 112 photographic and lithographic plates*, cloth. 1900 30s

766 Fuhrer (A.) The Monumental Antiquities and Inscriptions in the N.W. Provinces and Oudh, described and arranged, 4to, pp. iv, 425, half morocco. *Allahabad*, 1891 14s

767 Sewell (Rob.) Lists of the Antiquarian Remains in the Madras Presidency, Vol. I., 4to, pp. 325, 62, cloth. *Madras*, 1882 7s 6d

768 —— The same, 2 vols, 4to, cloth. *Madras*, 1882-84 15s

768* Rea (Al.) Monumental Remains of the Dutch East India Company in Madras Presidency, 4to, *with 63 plates.* *Madras*, 1897 17s

769 Hultzsch (E.) South Indian Inscriptions, III., 2: Inscriptions of Virarajendra, and others, 4to, *with plate*, bds. *Madras*, 1903 2s

769* **Archæological Survey of India.**—Annual Report for 1904-05, 4to, pp. v, 169, *with 40 plates*, cloth. *Calcutta*, 1908 30s

770 —— The same, Annual Report for 1906-07, 4to, pp. x, 267, *with 74 plates*, cloth. *Calcutta*, 1909 35s

770* —— Annual Report for 1907-08, 4to, pp. x, 304, *with 86 plates*, cloth. *Calcutta*, 1911 35s

771 **Beglaroff** (J.) Archæological Survey of Bengal, Report, 1887, 8vo, pp. 85, 15, *with plate.* *Calcutta*, 1888 3s

772 **Barnett** (L. D.) Antiquities of India: an Account of the History and Culture of Ancient India, 8vo, *illustrated with map, coloured front., and numerous plates*, cloth. 1913 12s 6d

773 **Baden-Powell** (B. H.) Indian Arms and Armour, folio, *with 21 plates.* 1896 4s

Jnl. of Indian Art, No. 53.

774 **Beylié** (le Général de) Prome et Samara. Voyage archéologique en Birmanie et en Mésopotamie, large 8vo, pp. 146, *with many illustrations.* *Paris*, 1907 10s

Part I., Contains the Journal of the Voyage; II., Exploration in Burma; III., Architecture of the Abbassides.

775 **Bidie** (G.) The Art Industries of Madras (Fine Arts, Musical Instruments, Jewellery, Art Manufacture in Metal), folio, *with 12 plates.* 1890 7s 6d

Jnl. of Indian Art, No. 29. There are 4 plates of Indian Musical Instruments.

776 **Birdwood** (G. C. M.) The Industrial Arts of India, New Edition, Part I., *with maps and woodcuts*, 12mo, cloth. 1884 10s

The first part deals with the Hindu Pantheon.

777 **Birdwood** (H. M.) Indian Timbers: the Hill Forests of Western India, folio, *with 59 coloured plates*, extracted from *Journal of Indian Art*, portfolio. 1910 18s

778 **Burgess** (J.) The Rock Temples of Elura or Verul, 8vo, pp. 77. *Bombay*, 1877 3s

779 —— The Ancient Monuments, Temples, and Sculptures of India, with Descriptive Notes and References: Vol. I., The Earliest Monuments, 4to, pp. 20, *with 170 plates.* 1897 £14

This volume is entirely out of print.

780 —— The same, Vol. II., *with 170 fine plates of famous Hindu monuments.* 1911 £10

This work deals with the Earliest Indian Monuments, the second vol contains 170 high-class photo collotype plates of Famous Hindu Monuments, Temples and Sculptures, illustrating Indian Art, History and Mythology; beginning with Bodh-Gaya and Amaravati, it completes the series of Cave Tempes at Bhaja, Udayagiri, Kanhari, Elura, Elephanta, Badami, Dhamnar, and Ajanta, Gupta and other Monolithic Pillars, the Kashmir Temples, the peculiar early Temples in Manbhum, Singhbum, &c.

They form together a record of the development of the various styles of Indian Architecture, and are indispensable to Artists, Architects, Orientalists, Universities, Schools and Museums.

781 —— The Gandhara Sculptures, folio, *with 25 plates and 38 illustrations.* 1898-1900 7s 6d

From the Journal of Indian Art.

782 **Brown** (P.) Picturesque Nepal, 8vo, pp. xvi, 205, *illustrations*, cloth. 1912 7s 6d

The Author, who is the Principal of the Calcutta School of Art, is one of the best authorities on Indian Art. He deals in this book mostly with the Art and Architecture of Nepal, and gives a good selection of photographs taken on the spot.

783 **Burrows** (S. M.) The Buried Cities of Ceylon: a Guide Book to Anuradhapura and Polonaruwa, 8vo, pp. 115, *illustrated. Colombo*, 1899 4s

784 **Cole** (H. H.) Catalogue of the Objects of Indian Art exhibited in the South Kensington Museum, 8vo, pp. x, 352, *with map and illustrations*, cloth. 1874 21s

785 **Coomaraswamy** (A. K.) The Indian Craftsman, 8vo, pp. xv, 130, cloth. 1909 3s 6d

CONTENTS:—The Village Craftsman—The Craft Guilds—Feudal Craftsman, &c.

786 **Coorg Inscriptions.**—The Canarese Text, in Canarese and Roman Characters, with English Translation by L. Rice, 4to, pp. 15, 28, v, *and the plates*, bds. *Bangalore*, 1886 5s

787 **Corpus Inscriptionum Indicarum**: Vol. I., Inscriptions of Asoka, prepared by A. Cunningham, 4to, *with* 31 *plates*, cloth. *Calcutta*, 1879 36s

The letterpress contains an account of the inscriptions, the Romanized texts, and English translations.

788 —— Vol. III., Fleet (J. F.) Inscriptions of the Early Gupta Kings and their Successors, 4to, pp. 194, cloth. *Calcutta*, 1888 18s

Account of the inscriptions, texts, and translations. This is the edition without plates; Vol. II. is not published.

789 **Cunha** (J. G. da) Notes on the History and Antiquities of Chaul and Bassein, *illustrated with* 17 *photographs*, 9 *lithographic plates and a map*, 8vo, pp. xvi, 262, cloth. *Bombay*, 1876 £2 10s

790 **Cunningham** (A.) Archæological Survey of India: Vol. I., Four Reports made during the years 1862-63-64-65, roy. 8vo, pp. xliii, 359, xlix, *with* 23 *maps and plates*, cloth. *Simla*, 1871 20s

791 **Dutt** (G. C.) Monograph on Ivory-Carving in Bengal, folio, pp. 11, *with* 4 *fine plates. Calcutta*, 1901 3s

792 **Egerton** (W.) Illustrated Handbook of Indian Arms: being a Classified and Descriptive Catalogue of the Arms exhibiting at the India Museum, large 8vo, pp. vii, 162, *with map, illustrations and plates, black and in colour*, cloth. 1880 30s

793 **Eleven Plates of Indian Sculpture,** chiefly in English Collections, reproduced by collotype, 4to, with descriptive letterpress, bds. 1912 5s

India Society Publication.

794 **Epigraphia Indica,** and Records of the Archæological Survey of India, edited by Jas. Burgess: Vol. I., Nos. 1, 2, 3, 5, 6, 8 (Nos. 4 and 7 missing); Vol. II., Nos. 2 to 8 (No. 1 missing), folio, *with many plates. Calcutta*, 1888-1894 £2 2s

Fergusson (Jas.) Tree and Serpent Worship—*see* Section BUDDHISM, No. 655.

795 **Fergusson** (J.) Illustrations of the Rock-cut Temples of India, text to accompany the folio volume of plates, 8vo, pp. xv, 63, *with* 10 *plates*, cloth. 1845 7s 6d

796 —— History of Indian and Eastern Architecture, revised and edited with additions, 2 vols, 8vo, pp. 474 and 540, *illustrated*, cloth. 1910 42s

797 **Foucher** (A.) L'Art Gréco-Bouddhique du Gandhâra. Etude sur les Origines de l'Influence classique dans l'Art Bouddhique, Vol. I., roy. 8vo, pp. 638, *illustrated. Paris*, 1905 15s

Vol. II. is expected shortly; orders for this new volume are requested.

798 —— The Beginnings of Buddhist Art, and other Essays on Indian and Central Asian Archæology, translated by F. W. Thomas, imp. 8vo, *with* 50 *plates and coloured front. representing the Buddhist Madonna from Chinese Turkestan, now in the Museum of Völkerkunde, Berlin*, cloth. 1913 21s

This important volume is to be issued shortly. Any orders which will be forwarded to us, will receive attention the day of publication.

799 —— Les Bas-Reliefs du Stupa de Sikri (Gandhâra), 8vo, pp. 146, *with plates. Paris*, 1903 (*Reprint*) 5s

800 **Gill** (Major) and **Fergusson** (J.) One Hundred Illustrations of Architecture and Natural History in Western India, photographed and described, 8vo, pp. xii, 100, *photographic reproductions with letterpress*, cloth. 1864 30s

801 **Growse** (F. S.) Mathura, a District Memoir, Second Edition, revised and enlarged, 4to, pp. v, 520, iv, *with numerous plates and maps*, bds. *Mathura*, 1880 £2 2s

A most valuable work, containing an Account of the Jains and their Temples, other Sects and their Temples, Inscriptions, &c.

802 **Grunwedel (A.)** Buddhistische Studien, folio, pp. 136, *illustrated.* *Berlin*, 1897 25s

CONTENTS:—Glasuren von Pagan—Das Supparadschataka in Padmasaum-Chava's Legendenbuch—Pasten and Skulpturen aus Pagan.

803 **Hamilton (F. B.)** Description of the Ruins of Buddha Gaya, 4to, pp. 13. *Reprint*, 1828 1s 6d

804 **Havell (E. B.)** Indian Sculpture and Painting, illustrated by Typical Masterpieces, with an explanation of their Motives and Ideas, large 8vo, pp. xx, 278, *with numerous fine coloured and other plates.* *London*, 1908 £3 3s

CONTAINS:—Divine Ideal in Indian Art (mostly Buddhist)—The Sculptures of Bharhut, Sanchi and Amarâvati—Borobudur—Part II., Painting, Religious Schools—Mogul Secular Art—Indian Miniature Painting, &c.

805 —— The Ideals of Indian Art, roy. 8vo, pp. 208, *with* 33 *illustrations*, cloth. 1911 15s

806 —— Indian Architecture: its Psychology, Structure and History, from the First Muhammadan Invasion to the Present Day, 4to, pp. xx, 260, *with* 129 *plates and* 49 *text-illustrations*, cloth. 1913 30s

807 —— Essays on Indian Art, Industry and Education, 8vo, pp. 196. *Madras* 2s 6d

808 **Hendley (T. H.)** Indian Jewellery, folio, pp. 189, 167 *plates* (*many coloured*), *extracted from Journal of Indian Art*, in portfolio. 1909 £2 5s

809 **Indraji** (Pandit Bh.) Antiquarian Remains at Sopara and Padana: being an Account of the Buddhist Stupa and Asoka Edict, and of other Antiquities in the Neighbourhood, 8vo, pp. 56, *with front. and* 21 *plates.* *Bombay*, 1882 5s

810 **Jeypore Portfolio** of Architectural Details, prepared by Col. Sir S. Jacob: Part VII., String and Band Patterns, folio, 64 *plates*, with Descriptive Notes, in portfolio. 1894 £3

810* —— The same, Part VIII., Wall and Surface Decoration, folio, 61 *plates*, with Descriptive Notes, in portfolio. 1896 £3

811 —— The same, Part XI., Chatris and Domed Roofs, folio, 56 *plates*, with Descriptive Notes, in portfolio. 1912 £3

All the above volumes are out of print and difficult to obtain. They should be of great value to the Architects of the New Imperial City of Delhi.

811* **Journal of Indian Art**—Nos. 25, 27, 28, 30 and 34, folio, *with plates* each No. 2s 6d

No. 27 contains an article on the Industries of Madras by E. B. Havell, with 14 plates.

812 **Journal of Indian Art,** No. 117, Progress in Architecture, by T. H. Hendley, &c., folio, *with* 16 *plates.* 1912 2s

813 —— No. 119, Industrial Art in the Punjab and Art Industries in Burma, &c., folio, *with* 14 *plates.* 1912 2s

814 **Kiash** (K. D.) Ancient Persian Sculptures, or the Monuments, Buildings, Bas-Reliefs, Rock Inscriptions, &c., belonging to the Kings of the Achæmenian and Sassanian Dynasties of Persia, with Descriptive and Historical Matter, and Notes, Text in English, Gujerati and Persian, large 8vo, pp. 234, *with* 100 *plates*, cloth. *Bombay*, 1889 £2 2s

815 **Lévi** (S.) Anciennes Inscriptions du Népal, Second Series, 8vo, pp. 70, *with* 6 *plates.* *Paris*, 1907 3s

The inscriptions are also romanized and translated.

816 **Ludovici** (L.) Lapidarium Zeylanicum: being a Collection of Monumental Inscriptions of the Dutch Churches and Churchyards of Ceylon, 4to, pp. 19, *with* 97 *plates.* *Colombo*, 1877 £3 3s

817 **Maindron** (M.) L'Art Indien, 8vo, pp. ix, 311, *with illustrations in the text*, cloth. *Paris*, 1898 5s

818 **Mukharji** (T. N., *of the Indian Museum*) Art Manufactures of India, 8vo, pp. 451, *with map, one fine plate*, and a large Index of 50 pp., cloth. *Calcutta*, 1888 8s

Fine Arts—Decorative Art—Jewellery—Metal, &c.

819 **Müller** (Ed.) Ancient Inscriptions in Ceylon, collected and published, 2 vols, cloth. 1883 £2 8s

Vol. I., Description of the Inscriptions—Romanized Texts and English Translations—Alphabetical List of Words, 8vo, pp. 219.
Vol. II., The Plates, oblong 4to.

820 **Preservation of National Monuments.**—First Report of the Curator of Ancient Monuments in India, roy. 8vo. *Simla*, 1882 4s

820* —— The same, First and Second Reports, *with plates.* *Simla*, 1882/83 7s 6d

821 **Rice** (Lewis) Mysore Inscriptions, translated, *with one plate and a map*, large 8vo, pp. vii, 91, 336, xxx, bds. *Bangalore*, 1879 25s

I., Sila Sasanas, or Inscriptions on Stone Slabs.
II., Tamra Sasanas, or Inscriptions on Copper-plates.
III., Various Inscriptions from Original Sources.

822 —— Mysore and Coorg from the Inscriptions, large 8vo, pp. xx, 238, *with map and* 15 *plates*, cloth. 1909 10s 6d

A record of the past annals of these countries.

823 **Ram Raz.**—Essay on the Architecture of the Hindus, 4to, pp. 64, *with 48 plates*, cloth. 1834 24s

824 **Roberts** (Emma) Hindostan: its Landscapes, Palaces, Temples, Tombs; the Shores of the Red Sea, and the Sublime and Romantic Scenery of the Himalaya Mountains, *illustrated in a series of engravings by Turner, Stanfield, Prout, Cattermole, &c.*, 4to, 2 vols, half calf, gilt edges. [1838] 15s

825 **Sastri** (S. M. N.) Topographical and Archæological Notes on Kanchi, 8vo, pp. 22. *Madras*, 1886 2s

826 **Sewell** (R.) Some Points in the Archæology of Southern India, 8vo, pp. 18. 1897 1s 6d

827 **Simpson** (W.) Oriental Art and Archæology, 8vo, pp. 22. *Woking*, 1894 2s 6d

828 **Smith** (Vincent A.) A History of Fine Art in India and Ceylon, from Earliest Times to the Present Day, *illustrations*, 4to, pp. 336, cloth. 1911 £3 3s

829 **Spiegel** (F.) Iranian Art, 8vo, pp. 59. 1886 2s 6d

830 **Thomas** (E.) The Chronicles of the Pathán Kings of Delhi, illustrated by Coins, Inscriptions, and other Antiquarian Remains, roy. 8vo, pp. xxiv, 467, *with map, illustrations and 6 plates*, cloth. 1871 32s

831 —— Records of the Gupta Dynasty, illustrated by Inscriptions, Written History, Local Tradition and Coins, with a Chapter on the Arabs in Sind, 4to, pp. 64, *with a plate*, cloth. 1879 15s

832 **Vogel** (J. P.) Tile Mosaics of the Lahore Fort, *with 76 plates, plain and coloured, extracted from Journal of Indian Art*, in portfolio. 1911 21s

833 **Watt** (Sir George) Indian Art at Delhi, 1903, large 8vo, pp. xi, 546, *with 111 plates*, cloth. 1903 10s 6d

The illustrative part is by P. Brown. The work gives a full account of the art industries of India: Metal Work — Woodwork — Ivory — Lacquer—Embroidery—Carpets—Fine Arts.

834 **Wilson** (J.) Lecture on the Religious Excavations of Western India: Buddhist, Brahmanical, and Jaina, with Descriptive and Historical Remarks, 8vo, pp. v, 74. *Bombay*, 1875 5s

PART XVII.
GRAMMARS AND DICTIONARIES.

(a) COMPARATIVE WORKS.

835 **Beames** (John) A Comparative Grammar of the Modern Aryan Languages of India, 3 vols, roy. 8vo, cloth. 1872-79 £2 8s

Vol. I., On Sounds.
Vol. II., Noun and Pronoun (The)
Vol. III., The Verb.

A most useful book, includes the Hindi, Panjabi, Sindhi, Gujarati, Marathi, Oriya, and Bengali Languages.

836 **Caldwell** (R.) Comparative Grammar of the Dravidian, or South Indian Family of Languages, Second Edition, revised and enlarged, 8vo, pp. 42, 154, 608, half calf. 1875 24s

837 **Campbell** (G.) Specimens of Languages of India, including those of the Aboriginal Tribes of Bengal, the Central Provinces and the Eastern Frontier, folio, pp. 303, bds. *Calcutta*, 1874 (pub. 36s) 14s

838 **Clark** (Th.) Students' Handbook of Comparative Grammar, applied to Sanskrit, Zend, Greek, Latin and English Languages, 12mo, pp. 335, cloth. 1862 4s

839 **Cust** (R. N.) Sketch of the Modern Languages of the East Indies, 8vo, pp. xii, 192, cloth. 1878 (*Trübner's Oriental Series*) 12s 6d

840 **Faulkner** (A.) The Orientalist's Grammatical Vade-mecum (Grammar, Hindustani, Persia, and Gujarati), 8vo, cloth. 1853 3s 6d

841 **Hunter** (W. W.) A Comparative Dictionary of the Languages of India and High Asia, with a Dissertation, based on Hodgson's Lists, Official Records, and MSS., folio, pp. vi, 218, and Appendix, cloth. 1868 (pub. £2 2s) 25s

842 **Schleicher** (A.) Compendium der vergleich. Grammatik der indogerman. Sprachen, Second Edition, revised, roy. 8vo, pp. 46, 856, half calf. 1866 5s

(b) SANSKRIT GRAMMARS AND DICTIONARIES.

843 **Apte** (V. S.) Practical Sanskrit-English Dictionary, 4to, pp. viii, 1196, cloth. 1890 30s

844 —— Students' English-Sanskrit Dictionary, roy. 8vo, cloth. 1893 12s

845 —— The Crown Sanskrit-English Dictionary, 8vo, cloth. 1912 3s 6d

846 **Benfey** (Th.) Practical Grammar of the Sanskrit Language, 8vo, pp. 17, 223, cloth. *Berlin*, 1863 2s 6d

847 —— The same, Second Edition, carefully revised, 8vo, pp. 295, cloth. 1868 5s

848 **Bohtlingk** (O.) Sanskrit Chrestomathie (Readings in Sanskrit, with Notes in German), 8vo, pp. 451. *St. P.*, 1845 6s

849 **Bohtlingk** (Otto) and **Roth** (R.) Sanskrit Wörterbuch, hrsg. von der Kais. Akademie der Wissenschaften, Large Edition, 7 vols, roy. 4to, cloth. *St. Petersburg*, 1855-75 £10 10s

This Dictionary, now out of print and scarce, will never be replaced. It is the most complete Dictionary on which all others are based.

850 **Burritt** (E.) Sanskrit Handbook for the Fireside, Grammar, Reading, Exercises, Vocabulary, roy. 8vo, pp. 96, cloth. 1875 5s

The Sanskrit in Devanagari and Roman characters.

851 **Cappeller** (C.) Sanskrit-English Dictionary, roy. 8vo, pp. viii, 672, cloth. 1891 (pub. 21s) 15s

As new.

852 **Hall's** Compendious Vocabulary of Sanskrit, in Divanagari and Roman characters, compiled from the best Authorities, preceded by a full transliteration of the entire Alphabet, 4to, pp. 407, cloth. *London*, 1885 10s 6d

Bishop Caldwell wrote, "This very valuable Vocabulary."

853 **Haughton** (G. C.) Dictionary, Bengali and Sanskrit, explained in English, for Students of either Language, with an Index serving as a reversed Dictionary, 4to, pp. 2851, cloth. 1833 18s

854 **Henry** (V.) Eléments de Sanskrit Classique, roy. 8vo, pp. xv, 234. *Paris*, 1902 8s

855 **Lanman** (Ch.) Sanskrit Reader, with Vocabulary and Notes, large 8vo, pp. xx, 405, cloth. *Boston*, 1906 10s

856 **Leupol** (L.) Méthode pour étudier la langue Sanskrite, 8vo, pp. 233. *Paris*, 1859 3s 6d

857 **Macdonell** (A. A.) Vedic Grammar, large 8vo, pp. iv, 456, cloth. 1910 30s

858 **Monier Williams.**—Sanskrit Manual (Grammar, Exercises, Vocabulary), 12mo, pp. 297, calf. 1868 5s

859 **Müller** (Max) Sanskrit Grammar for Beginners, in Devanagari and Roman characters throughout, roy. 8vo, pp. 24, 307, cloth. 1866 6s

860 —— Handbook for the Study of Sanskrit: First Book of the Hitopadesa, containing Sanskrit Text, with Transliteration, Analysis, and English Translation, roy. 8vo, pp. xi, 95, cloth. 1864 6s

860* —— The same, Books I. to IV., Text only. 1865-68 5s

861 **Nyayalankara.** — Laghumanjari, or Elements of Sanskrit Grammar, in English, 8vo, pp. 200. *Calcutta*, 1887 2s

862 **Prinsep** (E. A.) Vocabulary, English-Sanskrit, roy. 8vo, pp. 104, interleaved, half calf. 1847 4s

863 **Pullé** (F. L.) Crestomazia sanscrita e vedica, 8vo, pp. 160. *Padua*, 1878 3s 6d

864 **Stenzler** (A. F.) Elementarbuch der Sanskrit Sprache Grammatik, Text, Wörterbuch, 8vo, bds. 1875 4s

865 **Uhlenbeck** (C.) Manual of Sanskrit Phonetics, 8vo, pp. xii, 115, cloth. 1898 6s

866 **Whitney** (W. D.) A Sanskrit Grammar, including both the Classical Language and the other Dialects of Veda and Brahmana, 8vo. *Reprint*, 1913 12s

867 —— The Roots, Verb Forms, and Primary Derivatives of the Sanskrit Language, 8vo, pp. viii, 250. 1885 7s

868 **Yates** (Wm.) A Grammar of the Sanscrit Language on a new plan, large 8vo, pp. 427, bds. *Calcutta*, 1820 3s

869 —— Dictionary Sanskrit-English, 8vo, pp. 928, calf. *Calcutta*, 1846 10s

PART XVIII.

SANSKRIT TEXTS AND TRANSLATIONS.

870 **Achyutarabhyudayam** of Sri Rajanatha, Sanskrit Text, with Commentary by Krishnamachariar, Part I. (all issued), 12mo, pp. iv, 157. *Srirangam*, 1907 2s

871 **Advaitadipika**, by K. Amma, Sanskrit Text, with English Translation, 8vo. *Kumbakonam*, 1910 1s 6d

872 **Adhvara Mimamsa.** — Kutuhala Vritti of Vasudeva Dikshita, edited by Sastrigal, in 3 parts, Sanskrit Text, 4to, pp. 146, iv. *Srirangam*, 1907 7s 6d

873 **Adhyatma Ramayana**, or Portion of the Bhagavat Purana, in 7 Kandas, with Ramavarman's Commentary, in Sanskrit, oblong 4to. *Bombay* 10s

874 **Advaita Siddhi Siddhanta Sara**: an Abstract of Advaita Sidhi, by Pandit S. Vyasa, in Sanskrit, 3 parts. *Benares*, 1903 7s 6d
Chowkhamba S.S.

875 **Aitariya Aranyaka** of the Rig Veda, with the Commentary of Sayana Acharya, Sanskrit Text, roy. 8vo, pp. 296, bds. *Poona*, 1898 6s
Anandasarama S.S., No. 38.

876 **Aitareya-Brahmanæ Specimen**, Sanskrit Text, in Roman characters, with Latin Translation, and Latin Introduction, by E. Schoenborn, 8vo, pp. 47. *Berlin* 2s

877 **Aitareya Brahmanam** (The), containing the Earliest Speculations of the Brahmans on Sacrificial Prayers, and on the Origin, Performance and Sense of the Rites of the Vedic Religion, Sanskrit Text, with English Translation and Notes by M. Haug, 2 vols, 12mo, *with a map of the Sacrificial Compound at the Soma Sacrifice*, cloth. *Bombay*, 1863 21s

878 **Aitareya** (The) and Taittiriya Upanishads and Sakara's Commentary, translated by S. Sastri, 12mo, pp. 229. *Madras* 2s 6d

879 **Amarakosha**, or Dictionary of the Sanskrit Language, in Sanskrit, oblong folio. *Lucknow*, 1863 3s 6d

880 **Amritabindu** and **Kaivalya** Upanishads, translated into English by A. M. Sastri, 12mo, pp. xxiv, 94, bds. *Madras*, 1898 2s 6d

881 **Annambhatta**. — The Tarka-Sangraha, with the Dipika, Sanskrit Text, with a Critical Introduction, copious Explanatory Notes in English, by Mehendale, 8vo. *Bombay*, 1893 3s

882 **Arnold** (E.) Indian Poetry, containing a New Edition of the Indian Song of Songs (Gita Govinda), Two Books from the Mahabharata, and other Oriental Poems (Translations from Sanskrit), 8vo, pp. 270, cloth. 1881 6s

883 **Ashtavakra Gita**: being a Dialogue between King Janaka and Risha Ashtavakra on Vedanta, Sanskrit Text, with English Translation, by L. B. Nath, 8vo, pp. xvi, 76. *Allahabad*, 1907 2s 6d

884 **Astangahridayam**, a Compendium of Hindu System of Medicine, by Vagbhata, with the Commentary of Arunadatta, revised by A. M. Kunte, Sanskrit Text, 2 vols, 8vo, cloth. *Bombay*, 1880 £2 2s

885 **Atha Shrimad Brahma Sutra** (Vedanta Philosophy), with a Large Commentary in Sanskrit, oblong 4to. *Bombay* 12s 6d

886 **Banabhatta**.—Kadambari Sangraha, Sanskrit Text, edited by Krishnamachariar, 8vo, pp. iv, 203, bds. *Srirangam*, 1907 3s 6d

886* —— The same, translated by C. M. Ridding, 8vo, cloth. 1896 (*O. T. F.*) 10s

887 **Bhagavata Churnika**.—An Abstract of the Bhagavata Purana, Sanskrit Text, oblong folio. *Bombay*, 1861 10s

888 **Bhagavat-Gita**, or the Sacred Lay: a Colloquy between Krishna and Arjuna on Divine Matters, Sanskrit Text, edited by J. C. Thomson, 8vo, pp. xii, 92, cloth. *Hertford*, 1855 4s

889 —— The Sacred Lay, in Sanskrit, with a Commentary in Marathi, oblong folio. *Bombay*, 1860 12s

890 —— Translated into English blank verse, with Notes and an Introductory Essay by K. T. Telang, 8vo, pp. 12, 119, 143, cloth. *Bombay*, 1875 5s

891 —— Or a Discourse between Krishna and Arjuna on Divine Matters, a Sanskrit Philosophical Poem, translated with copious Notes and an Introduction on Sanskrit Philosophy, 8vo, pp. 138, 158, cloth. *Hertford*, 1855 12s 6d

892 —— The Song Celestial, translated from the Sanskrit by Edw. Arnold, 8vo, pp. xiv, 173, cloth. 1885 4s
With the Author's autograph.

893 —— An Episode of the Mahabharat, a new Translation by W. Osley, with Comments, 8vo, pp. vi, 289, cloth. 1903 5s

894 —— The Song Divine, a Metrical English Rendering, with Annotations by C. C. Caleb, 12mo, pp. xi, 168, cloth. 1911 2s 6d

895 —— Chintamon (H.) A Commentary on the Texts of the Bhagavad-Gita, 8vo, pp. xxxiv, 83, cloth. 1874 4s

896 —— Thoughts on Bagavad Gita, a Series of Twelve Lectures, 8vo, pp. 162. *Kumbhakonam*, 1893 3s

897 **Bhagavat Puranam**, with Commentary, in Thirteen Skandas, Sanskrit Text, with Index, oblong folio, 766 leaves, *with front. to each Skanda*. *Bombay*, 1881 36s
Nirnaya Sagara Press.

898 **Bhagavata Purana**. — Twelth Skanda, entitled Sukar Sagar, in Hindi, 4to, pp. 909, half calf. *Calcutta*, 1823 15s

899 **Bhamati.** — A Gloss on Sankara Acharya's Commentary on the Brahma Sutras, by Vachaspati Misra, edited by Pandit Bala Sastri, Sanskrit Text, 8 parts complete, 8vo. *Benares*, 1876-80 25s
Bibliotheca Indica. Out of print.

900 **Bhartrihari.** — Sententiæ, Sanskrit Text, with Latin Translation and Notes, by P. Bohlen, 4to, pp. 29, 250, cloth. 1833 5s

901 —— The Satakas, or Wise Sayings, translated from the Sanskrit, with Notes, by J. M. Kennedy, 8vo, pp. 166, cloth. 1913 3s 6d

902 —— Nitisataka and Vaitragyasataka, with Extracts from Two Sanskrit Commentaries, edited in Sanskrit, with Notes by Telang, 8vo, pp. 131. *Bombay*, 1885 6s
Bombay Sanskrit S., No. 11, out of print.

903 **Bhaskararaya's** Sivanamakalpalatalavala, Part I. (all), Sanskrit Text, with German Translation and Notes by E. Strohal, 8vo, pp. 32. 1900 2s 6d

904 **Bhatti Kavya.**—A Poem on the Actions of Rama, 2 vols in one, with the Commentaries of Yayamangala and Bharatamallika, edited in Sanskrit by Y. N. Tarkratna, 8vo, cloth. *Calcutta*, 1871-73 8s

905 **Bhatti Kavyam.**—Cantos 1 to 5, literally translated into English, with Critical Notes by Kunja Lal Nag, roy. 8vo, pp. 96. *Calcutta*, 1893 2s

906 **Bhavabhuti.**—Malat and Madhava: a Sanskrit Drama, edited with a Commentary by Vidyasagara, 8vo, pp. 185. *Calcutta*, 1876 3s

907 —— Uttara Rama Charita: a Sanskrit Drama, translated into English Prose by C. H. Tawney, roy. 8vo, pp. 98, bds. *Calcutta*, 1874 5s

908 **Bhavatachampu**, or Champubharata, a Poem in 12 Cantos, in Verse and Prose, by Ananda Bhatta, the Poet, with Commentary, Sanskrit Text, oblong folio, 255 leaves. *Bombay*, 1864 10s 6d

908* —— Another edition. *Bombay*, 1880 12s

909 **Bibekachuramani**, by Sankara Acharya, edited by Gopala Pandit, Sanskrit Text, folio oblong. *Calcutta*, 1870 3s

910 **Brahma Purana**, by Srimat Vyasa, edited by the Pandits of the Anandasrama, in Sanskrit, roy. 8vo, pp. xvii, 595, bds. *Poona*, 1895 15s
Anandasrama S.S., No. 28.

911 **Brahma Sutras** (The), construed literally according to the Commentary of Madhvacharya, by R. Row, Sanskrit Text, 8vo, pp. 104. *Kumbakonam* 1902 3s

912 **Brahma Sutra**, with its Commentary, Viggyanamitra, edited by Pandit M. Shastri, Sanskrit Text, 6 parts. *Benares*, 1900-01 15s
Chowkhamba S.S.

913 **Brahmasutra vritti**, by Krishnachandra, in Sanskrit, Part I., 8vo, pp. 160. *Benares*, 1907 3s

914 **Braja Mohan Deb** On the Supreme God, or Inquiry into Spiritual and Idol Worship; also Vägra Suchi, or Divine Institution of Caste by Asvagosa, translated from Bengali and Sanskrit by W. Morton, 12mo, pp. 176, and Bengali Text. *Calcutta*, 1842 4s

915 **Brihad Aranyaka Upanishad**, with the Bhashya of Sankaracharya and its Commentary by Anandajnana, edited by Agase, in Sanskrit, roy. 8vo, pp. 822, xi, bds. *Poona*, 1891 20s
Anandasrama S.S., No. 15.

916 —— Bhashyavarlika, by Sureswaracharya, with its Commentary by Anandajnana, edited by Agase, in Sanskrit, 3 vols, roy. 8vo, bds. *Poona*, 1892-94 £2 3s
Anandasrama S.S., No. 16.

917 —— And the Commentary of S'ankara Acharya on its First Chapter, translated from the Sanskrit by E. Röer, 8vo, pp. vii, 279. *Calcutta*, 1856 18s
Bibliotheca Indica. Scarce.

918 **Brhat Katha Clokasamgraha.**—Sargas I. à IX., Sanscrit Text, with Notes in French by F. Lacote, roy. 8vo, pp. xiii, 109. *Paris*, 1908 8s

919 —— The same, Essai sur Gunadhya et la Brhatkatha, suivi du texte des Chapitres 27 à 30 du Nepala Mahatmya, 8vo, pp. xv, 336. *Paris*, 1908 8s
Contribution à l'Histoire des Contes Indiens.

920 —— The same, Une version nouvelle de la Brhatkatha, *with plates*, 8vo, pp. 40. *Paris*, 1906 3s 6d

921 **Brihat Samhita**, of Varaha Mihira, translated into English by N. C. Iyer, 2 vols, 8vo. *Madura*, 1884-85 20s

922 **Bruce** (C.) The Story of Nala and Damayanti, translated from the Sanscrit, 8vo, pp. 28. N.D. 2s 6d

923 —— Geschichte von Nala, Versuch e. Herstellung des Textes, 8vo, pp. 47. *St. P.*, 1862 2s 6d
Sanskrit text of the story of Nala, with German introduction.

924 **Broughton (T. D.)** Selections from the Popular Poetry of the Hindoos, translated from the Sanskrit, 8vo, pp. 166, bds. 1814 3s

925 **Chhandogyopanishad**, with the Bhashya of Sankacharya and its Commentary by Anandajnana, in Sanskrit, roy. 8vo, pp. 482, xii, bds. *Poona*, 1890 12s

Anandasrama S.S., No. 14, Part I.

926 **Çikshasamuccaya.**—A Compendium of Buddhistic Teaching, by Cantideva, chiefly from Earlier Mahayana Sutras, in Sanskrit by C. Bendall, 4 parts, 8vo. *St. Petersburg*, 1897-1902 10s

927 **Danachandrika.**—Rules on Expiatory Donations, extracted from the Sastras, oblong folio. *Benares*, 1860 4s

928 **Dasa Kumara Charita**, or Adventures of Ten Princes: a Series of Tales in the original Sanskrit, by Dandin, edited by H. H. Wilson, 8vo, pp. 31, 202. 1846 7s 6d

929 **Dasakumaracharita**, with Commentaries by Dandin, edited in Sanskrit, with various Readings, by Godapole and Paraba, large 8vo, pp. 245, cloth. *Bombay*, 1883 (*Nirnaya Sagara* 5s

930 **Dasakumaracharitam.** — Hindoo Tales, or the Adventures of Ten Princes, freely translated from the Sanskrit by P. W. Jacob, 8vo, pp. x, 376, cloth. 1873 7s 6d

931 **Devimahatmyam**, with Nagojibhatti's Commentary, oblong folio, pp. 81. *Benares*, 1861 2s 6d

Part of Markandeya Purana.

932 —— with Nagojibhatti's Commentary, or Saptasati, 12mo, 144 leaves. *Bombay*, 1864 3s

933 **Devimahatmya**: a Section of the Markandeya Purana, with Nagojibhatti's Commentary, in Sanskrit, 12mo, 110 leaves. *Benares* 3s 6d

934 **Dhanapata Sutra**, Sanskrit Text, with exhaustive Commentary, oblong folio, pp. 1109, cloth. *Calcutta, Samb*, 1936 £2 10s

935 **Divyavadana.**—A Collection of Early Buddhist Legends, now first edited from the Nepalese Sanskrit, with Notes by E. B. Cowell and R. A. Neil, roy. 8vo, pp. xii, 712, cloth. 1886 (pub. 18s) 10s

936 **Ekadasi Mahatmya** (Selections from different Puranas), Sanskrit Text, oblong 4to, 38 leaves. *Bombay*, 1858 2s 6d

937 **Fleurs de l'Inde**, comprenant la Mort de Yaznadate, épisode tiré du Ramayana. Traduit en vers latins et français, avec texte sanskrit, et autres poésies hindoues, par Guerrier et Dumast, roy. 8vo, pp. xii, 268. *Nancy*, 1857 12s 6d

A few pages are slightly water-stained.

938 **Ganadarpana**, Sanskrit Text, edited by R. Shiromony, 8vo, pp. 237. *Calcutta* 4s

939 **Ganapati.** — Atharvasirsam, with a Bhasya, edited in Sanskrit by Islampurkar, Second Edition, roy. 8vo, pp. 22, ii, bds. *Poona*, 1890 1s 6d

940 **Ganaratnavali.** — A Collection of Gana's Panini's Grammar, with Commentary, edited by Yajnesvara Bhatta, Sanskrit Text, oblong folio, pp. 134. *Baroda*, 1874 6s

941 **Gangalahari.**—A Hymn in Praise o the Goddess Ganga, by Jagannatha, with Commentary in Sanskrit, oblong folio, 32 leaves. *Bombay*, 1865 2s 6d

942 **Ganitadhyaya**: a Treatise on Astronomy, by Bhaskaracharya, Sanskrit Text, edited by J. Vidyasagara, 8vo, pp. 200. *Calcutta*, 1881 4s 6d

943 **Garga Samhita**, or Stories about Krishna, his Frolics and his Adventures, Sanskrit Text, lithographed, folio, oblong. *Lahore*, 1877 7s 6d

943* —— The same, in Sanskrit, folio, oblong, 230 leaves. *Bombay*, 1881 10s 6d

944 **Gheranda Sanhita**: a Treatise on Hatha Yoga, Sanskrit Text, with English Translation by S. C. Vasu, 12mo, pp. xxix, 53, 47, bds. *Bombay*, 1895 2s 6d

945 **Gitagovinda**, a Lyric Drama, by Jayadeva, in Sanskrit, with Marathi Commentary, roy. 8vo, pp. 77, *with 24 illustrations. Bombay*, 1860 3s 6d

946 —— Sanskrit Text, with Latin Notes and Translation by C. Lassen, 4to, pp. xxxviii, 142, bds. *Bonn*, 1836 7s 6d

947 **Gobhilagrhyasutra**, Sanskrit Text, in Roman characters, edited by Fr. Knauer, 8vo, pp. 32. 1885 2s 6d

948 **Godavari Mahatmya.** — Simhastamahatmya, Sanskrit Text, oblong folio, 104 leaves. *Bombay* 10s 6d

949 **Goladhyaga**: a Treatise on Astronomy, by Bhaskara Acharya, 8vo, pp. xii, 169, cloth. *Calcutta*, 1856 3s

950 **Grahalaghava**, a Treatise on Astronomy, with Commentary, by Ganesa, in Sanskrit, oblong folio. *Bombay*, 1882 5s

951 **Grhyasamgraha pariciahta,** von Gobhilaputra, Sanskrit Romanized Text, with German Translation, Notes and Introduction by M. Bloomfield, 8vo, pp. 55. *Leipzig* 2s 6d

952 **Griffith** (R. T. H.) Scenes from the Ramayan, 8vo, pp. xv, 196, cloth. 1868 4s

Poetical translations from the Sanskrit.

953 **Gudharthadipika**, a Commentary on Bhramaragita of the Tenth Chapter of Srimad Bhagavata, by Dh. Suri, Sanskrit Text, 8vo. *Benares*, 1908 2s 6d

954 **Halayudha's** Abhidhanaratnamala, a Sanskrit Vocabulary, Sanskrit Text, edited with a Sanskrit-English Glossary, by Th. Aufrecht, 8vo, pp. viii, 398, cloth. 1861 (pub. 18s) 10s 6d

955 **Harshadeva.** — Priyadarsika, with Commentary, by Krishnamachariar, and an English Introduction, 8vo, pp. 48, 97. *Srirangam*, 1906 2s

956 **Hatha Yoga Pradipika** of Swatmaram Swami, Sanskrit Text, with Commentary by T. Tatya, and English Translation by S. Iyangar, 12mo, pp. 204, 106, bds. *Bombay*, 1893 5s

957 **Hitopadesa.** by Narayana, Sanskrit Text, with English Introduction and Notes by P. Peterson, 8vo, pp. x, 63, 161, 96. *Bombay*, 1887 4s

958 ——— The Sanskrit Text, with a Grammatical Analysis, a large Vocabulary of 212 pages, and a complete Translation by F. Johnson, 4to, half calf. 1847-48 15s

959 ——— A Series of Fables, translated from the Sanskrit by C. Wilkins, 8vo, pp. xx, 334, bds. *Bath*, 1787 6s

960 ——— Indian Fables, translated from the Sanskrit, *illustrated in colours from original designs by F. Lacombe*, 4to, pp. 30, cloth. (*Day & Sons*) 10s 6d

961 **Indian Historical Series.**—Vol. I., Early History of the Solankis, edited by G. Hirachand Ojha, in Sanskrit, roy. 8vo, pp. vii, 209. *Calcutta*, 1908 5s

962 **Isavasyopanishad**, with the Bhashya of Sankaracharya, and other Sanskrit Texts, roy. 8vo, bds. *Poona*, 1888 2s 6d

Anandasrama S.S., No. 5.

963 ——— Translated into English, with Commentaries and Notes, by S. Chandra Vasu, 8vo, pp. vi, 68, bds. *Bombay*, 1896 2s 6d

964 ——— With Commentary of Sankaracharya, translated into English by Hiriyanna, 12mo, pp. v, 33. *Srirangam*, 1911 2s

965 **Jagadisi (The)**, a Commentary on Anumana Chintamani Didhiti, by Siromani, 8 Parts, in Sanskrit, 8vo. *Benares*, 1906-07 20s

Chcokhamba S.S.

966 **Jaimini.**—Aphorisms of the Mímánsá Philosophy, in Sanskrit and English, 8vo, pp. 36. *Allahabad*, 1851 2s 6d

967 **Jainastotra-sangraha.** — A Collection of Jain Hymns in Sanskrit, 12mo, pp. 118. *Benares*, 1904 2s 6d

968 **Jayanagarapanca rangam**, Poem, with Gauryalankarab, &c., Sanskrit Text, 8vo, pp. 114. *Bombay*, 1894 4s

969 **Jivanmukti Viveka**, by Vidyaranya Swami, edited by Panasikara, roy. 8vo, pp. iii, 112, bds. *Poona*, 1890 3s

970 **Jnata dharma Kathangasutra**, with a large Commentary, in Sanskrit, oblong 4to, pp. 1531, cloth. *Calcutta*, 1933 £2 18s

971 **Kalidasa.** — Jyotirvidabharana, an Astrological Work ascribed to K., with Commentary by Bhavaratna, Sanskrit Text, oblong folio, 250 leaves. *Benares*, 1869 15s

Scarce; there is no recent edition.

972 ——— Kumara Sambhava, the Birth of the War God, translated from the Sanskrit into English verse by R. T. H. Griffith, 8vo, pp. x, 89, cloth. 1853 (*O.T.F.*) 7s 6d

973 ——— Meghaduta, with Commentary of Mallinatha, edited by Prana Natha, Sanskrit Text, 8vo, pp. 125. *Calcutta*, 1871 4s

974 ——— Meghaduta, or Cloud Messenger, translated into English Verse by H. H. Wilson, 8vo, pp. 70. *Calcutta*, 1872 2s 6d

975 ——— Megha Duta, or Cloud Messenger, translated into English Prose by Col. H. A. Ouvry, 12mo, pp. viii, 67, cloth. 1868 5s

976 ——— Meghaduta o la Nube Messaggera, translated from Sanskrit into Italian by G. Flechia, 8vo, pp. 152, *with portrait and illustrations. Florence*, 1897 7s 6d

977 ——— Mrichchhakati, *i.e.*, Curriculum figlinum, Sudrakae fabula, Sanskrit Text, edited by A. F. Stenzler, 4to, pp. viii, 332. *Bonn*, 1847 (pub. 24s) 15s

Scarce.

978 ——— Mrcchakatika, the Little Clay Cart, a Hindu Drama, translated from the Original Sanskrit and Prākrits into English Prose and Verse by A. W. Ryder, large 8vo, pp. xxix, 176, cloth. 1905 6s 6d

979 **Kalidasa.**—Nalodaya, a Sanskrit Historical Poem, edited in Sanskrit by Jaganatha Sukla, 8vo, pp. 166. *Calcutta*, 1870 4s 6d

980 —— Nalodaya, Sanskrit Text, with Commentary and Latin Translation and Notes by F. Benary, 4to, pp. 131; together with *Kalidasa's* Urvasia, Sanskrit Text, with Latin Notes and Translation by R. Lenz, 4to, pp. 240, half calf. *Berlin*, 1830/33 9s

980* —— The same, without Urvasi. 1830 4s

981 —— Pushpabana Bilashakavyam, a Poem, with an old Commentary by Vidyasagara, Sanskrit Text, 8vo, pp. 56. *Calcutta*, 1874 2s

982 —— Raghuvansa, Sanskrit Text, with Latin Translation by A. F. Stenzler. 4to, pp. x, 179, 173. 1832 (*O.T.F.*) 14s

Scarce.

983 —— Raghuvansa, with Mallinatha's Commentary, called Samjivani, Sanskrit Text, oblong folio, 192 leaves. *Benares*, 1862 9s

984 —— Raghuvamsa, with Mallinatha's Commentary, Sanskrit Text, oblong folio. *Bombay*, 1876 9s

985 —— Raghuvamsa, with Mallinatha's Commentary, Sanskrit Text, edited, with Notes, by Shankar P. Pandit, 3 vols. *Bombay*, 1872-97 9s

Bombay S.S., Nos. 5, 13, 18.

986 —— Raghuvamsa, with Mallinatha's Commentary, Sargas 2 to 6, 9, 11, oblong folio. *Poona*, 1845-49 5s

All the Sargas were published separately.

987 —— Ritu Sanhara, or Assemblage of Seasons, translated into English by S. Jayati, 8vo, pp. vii, 56, cloth. 1867 3s 6d

988 —— Ritusanhara, with Commentary, by Vidyasagara, Sanskrit Text, 8vo, pp. 80. *Calcutta*, 1872 2s 6d

989 —— Sakuntala, Sanskrit Text, with German Notes and Translation by O. Boehtlingk, large 8vo, pp. xiv, 292, 117. *Bonn*, 1842 (pub. 24s) 10s

990 —— Saccontala, or the Fatal Ring, an Indian Drama, translated by W. Jones, 8vo, pp. 156, cloth. 1870 4s

991 —— La Reconnaissance de Sakountala, Traduit du Sanskrit, 8vo, pp. xxiv, 188, cloth. *Paris*, 1867 3s

992 —— Vikramorvasi, a Drama, edited in Sanskrit by M. Williams, 8vo, pp. 76, bds. *Hertford*, 1849 3s

993 —— Vikramorvashi, a Drama in Five Acts, edited in Sanskrit, with Commentary, by Vidyasagara, 8vo, pp. 194. *Calcutta*, 1873 4s

994 **Kapila.**—Sankhya Aphorisms, with illustrative Extracts from the Commentaries, Sanskrit Text and English Translation, Sanskrit by J. R. Ballantyne, 8vo, pp. vii, 464, cloth. 1885 (*T.O.S.*) (pub. 16s) 12s

995 **Karmavipaka,** a Work on Sins and their Expiations, by Satatapa, in Sanskrit, oblong folio, 86 leaves. *Benares*, 1876 6s

996 **Kashmir Series of Texts and Studies,** edited by J. C. Chatterji: Vol. I., The Shiva Sutra Vimarshini: being the Sutras of Vasu Gupta, with the Commentary by Kshemarja, with an English Introduction, 8vo, pp. 210, cloth. 1911 4s

996* —— The same, Vol. III., The Pratyabhijna Hridaya: being a Summary of the Doctrines of the Advaita Shaiva Philosophy of Kashmir, by Kshemarja, with an English Preface, 8vo, pp. 73, cloth. *Srinagar*, 1911 2s

997 **Kathakoca,** or Treasury of Stories, translated from Sanskrit MSS. by C. H. Tawney, 8vo, pp. 23, 260, cloth. 1895 10s

998 **Kathakusumamanjari.**—A Nosegay of Moral Stories, by S. V. Sastri, Part I. (all issued), in Sanskrit, 8vo, pp. 190. *Srirangam*, 1906 2s 6d

999 **Katha Sarit Sagara,** or Ocean of the Streams. Stories, translated from the Sanskrit by C. H. Tawney, with Index, in 14 parts, roy. 8vo. *Calcutta*, 1880-87 £2 10s

Bibliotheca Indica. Scarce.

1000 **Katyayana Srauta Sutra,** with Commentary by Karkacharya, in Sanskrit, Parts 1 to 10, 8vo. *Benares*, 1903 04 £2 2s

Chowkhamba S.S.

1001 **Kaushitaki Brahmana,** Sanskrit Text, edited by B. Lindner, 8vo, pp. xii, 163. *Jena*, 1887 (pub. 10s) 6s

The German translation has not been issued.

1002 **Kaushitaki Brahmana Upanishad,** with the Commentary of Sankarananda, Sanskrit Text, with English Translation by E. B. Cowell, in 2 parts. *Calcutta* (*Bibl. Ind.*), 1861 10s

Scarce.

1003 **Kavyadipika.**—A Manual of Sanskrit Rhetoric, in Sanskrit, with a short Account, in English, of the Rise, Progress, and Decline of Sanskrit Poetry, by K. Ch. Vidyaratna, edited, with Commentary, by J. Vidyasagara, 8vo, pp. 124, 13. *Calcutta*, 1886 3s

1004 **Kavya Prakashika**, 35 parts, containing Sakuntala, Kumara Sambhava, Uttara Ramacharita, Raghuvamsa, Bhatti Kavya, Sanskrit Text, with Notes and Bengali Translations, 8vo. *Calcutta*, 1868-73 36s

1005 **Kenopanishad**, with the Pada and Vakya Bhashyas of Sankaracharya, roy. 8vo, bds. *Poona*, 1888 2s 6d

Anandasrama S.S., No. 6.

1006 —— with Sankaracharya's Commentary, translated by Hiriyarma, 12mo, pp. viii, 65. *Srirangam*, 1912 2s

1007 **Kishkindha-Kanda** (Part of the Ramayana).—A Sanskrit Manuscript, XVIIIth Century, 100 leaves, 16mo, full leather binding 21s

1008 **Koutsa et Hiranyastoupa**. — Œuvres (Prières antéhistoriques) Traduites du sanskrit védique et accompagnées de notes sur la religion védique, par B. Gachet, 8vo, pp. 315, cloth. *Paris*, 1870 7s 6d

1009 **Krishna Misra**. — Prabodha-Chandrodaya, oder die Geburt des Begriffs, a Philosophical Drama, translated from the Sanskrit into German by K. Rosenkranz, 8vo, pp. xxv, 184, half calf. 1842 6s

1010 **Krisna Yajurvediya Swetaswatar**. —Upanishad, with the Bhasya of Sankaracharya and the Dipikas, roy. 8vo, bds. *Poona*, 1890 7s 6d

Anandasrama S.S., No. 17.

1011 **Krityasara Samuchchaya**, Sanskrit Text, oblong folio, 45 leaves and Index. *Benares*, 1877 4s

1012 **Ksemendra's** Samayamatrika (Das Zauberbuch der Hetären), ins Deutsche übertragen, von J. J. Meyer, 8vo, pp. lviii, 108, cloth. 1903 6s

Translated from the Sanskrit.

1013 **Kumaradasa**.—Janakiharanam, the Great Sanskrit Poem, in Sanskrit, 8vo, pp. vii, 214. *Calcutta*, 1893 7s 6d

1014 —— The Janakiharanam, edited, in Sanskrit, with copious Notes in English, by G. R. Nandargikar, 8vo, pp. 155, 347, and Index. *Bombay*, 1907 7s 6d

There is also a Singhalese edition, see No. 1572.

1015 **Laghucanakyam**. — Sentenze di Visnugutto, Sanskrit (romanized) Text, with Italian Translation, with Notes by E. Teza, 4to, pp. 50. *Pisa*, 1878 4s

1016 **Laghu Kaumudi**, a Sanskrit Grammar, by Varadaraja, together with Sarasvata, Sanskrit Text, oblong folio. *Bombay*, 1861 7s 6d

A. C. Burnell's copy, with his signature.

1017 **Lakshmi Kavya** (The), by the famous Sanskrit Poet, Goswami Lakshmi Nath, in Sanskrit, 8vo, pp. 293. *Rawalpindi*, 1897 8s

1018 **Lakshmisahasra Stotra**, by Ventakadhvarya, in Sanskrit, oblong 4to. *Bombay*, 1864 3s 6d

1019 **Lalita Sahasranama**, Sanskrit Text, 12mo, pp. 90. *Srirangam*, 1906 1s

1020 **Lalita Vistara**, Sanskrit Text, mit Varianten, Wörter-u. Metrenverzeichnis, edited by S. Lefmann, 2 vols. *Halle*, 1902-1908 £2

1021 —— Erzählung vom Leben des Cakya Simha, translated from Sanskrit into German, and with Notes by S. Lefmann, Part I. (all issued), large 8vo, pp. viii, 220. *Berlin*, 1874 (pub. 9s) 5s

1022 —— Contenant l'histoire du Buddha depuis sa naissance jusqu'à sa prédication, Vol. I., French Translation by P. E. Foucaux, 4to, pp. xxiii, 406, *with 5 plates*, cloth. *Paris*, 1884 (*Musée Guimet*) 14s

1023 **Legends** of the Shrine of Harihara, in the Province of Mysore, translated from Sanskrit by Th. Foulkes, 8vo, pp. 99, cloth. *Madras*, 1876 5s

1024 **Linga Puranam**, Sanskrit Text, oblong folio, 337 and 113 leaves. *Bombay* 21s

1025 **Linganusasana**, by Hemacandra, with Commentary, in Sanskrit, 12mo, pp. 160. *Benares*, 1904 2s 6d

1026 **Magha Mahatmya** (A Section of the Padma Purana), Sanskrit Text, oblong folio, 49 leaves. *Bombay*, 1879 3s

1027 **Mahabharata**, translated into English Prose, with Commentary, by S. C. Mukhopadhyaya, Parts 49 to 54, roy. 8vo. *Calcutta*, 1903 4s

1028 —— Translated from Sanskrit into English Prose by M. V. Dutt, Vol. VI., containing Bhisma Parva, 8vo, pp. 215. *Calcutta*, 1896 4s

1029 —— Johnson (F.) Selections from the Mahábhárata, roy. 8vo, pp. xvi, 91, 265, bds. *London*, 1842 4s

1030 **Mahabhasyapradipoddyota**, by Nageça Bhatta, edited in Sanskrit by Pandit Bah. Sastri, Vols. I., II., and III., Parts 1 to 9, 8vo. *Calcutta*, 1899-1909 (*Bibl. Ind.*) £2 6s

1031 **Mahavastu**, Sanskrit Text, edited, with Introduction and a Commentary in French, by E. Senart, Vol. I., roy. 8vo, pp. 52, 633. *Paris*, 1882 16s

1031* —— The same, Vols. II. and III. £2

1032 **Mahisa Satakam,** Padara Vinda Satakam Stuti Satakam, Mandasmita Satakam, Sanskrit Text, edited by Vidyasagara, 8vo, pp. 96. *Calcutta,* 1874 2s 6d

1033 **Manava Dharma Sastra** (Laws of Manu) The Commentary of Govindanaja, edited, with Notes in Sanskrit, by V. N. Mandlik, 4to, pp. 174, bds. *Bombay,* 1886 5s

1034 **Manduky-Upanishad,** with Gaudapada's Karikas and the Bhashya of Sankara, translated into English by Dvivedi, roy. 8vo, pp. 46, 137, v, bds. *Bombay,* 1894 3s 6d

1035 **Mantrabrahmana,** das. I.: Prapathaka, Sanskrit Text (Roman characters), with a German Translation and Notes and Introduction by H. Stönner, 8vo, pp. xxxv, 53. *Halle,* 1901 2s 6d

1036 **Mantrarapatha,** or the Prayer Book of the Apastambins, edited by Winternitz, Vol. I., Sanskrit Text, 4to, pp. 50, 109. *Oxford,* 1897 (pub. 10s 6d) 8s

Vol. II., the Translation is not yet published.—Anecdota Oxon.

1037 **Manu.**—Laws of Manu, with the Commentary of Kulluka Bhatta, edited by P. Hayagriva, Sanskrit Text in Telugu characters, 2 vols in one, 4to, bds. *Madras,* 1864 10s

1038 —— The Ordinances of Manu, translated from the Sanskrit by A. C. Burnell, completed by E. W. Hopkins, 8vo, pp. 62, 400, cloth. 1884 10s

Trübner's O.S.

1039 —— The Laws of Manu, translated with Extracts from seven Commentaries by G. Bühler, 8vo, pp. 138, 620, half calf. *Oxford,* 1886 £2 2s

Sacred Books of the East, Vol 25. Very rare.

1039* **Markandeya Purana,** translated into English, with copious Notes, by F. E. Pargiter, in 9 Parts, as issued, 8vo. *Calcutta,* 1888-1905 (*Bibl. Ind.*) £1 2s

1040 **Mimansabalaprakasha,** by Bhatta Shankar, in Sanskrit, 8vo, pp. 183. *Benares,* 1902 5s

Chowkhamba S.S.

1041 **Mimansa Nyayaprakasa,** Sanskrit Text, oblong folio, 33 leaves. *Benares* 3s 6d

1042 **Mimansa-Sloka-Vartika,** by Kumarila Bhatta, with the Commentary by P. C. Misra, edited by R. S. Tailanga, 10 parts, in Sanskrit. *Benares,* 1898-99 25s

Chowkhamba Sanskrit S.

1043 **Muhurtachintamani,** on Constellations favourable for the performance of Religious Ceremonies, by Rama, in Sanskrit, oblong folio, 167 leaves. *Benares,* 1867 5s

1044 **Muhurta Chintamani,** a Work on Constellations favourable for the Performance of Religious Ceremonies, Sanskrit Text, oblong folio, 159 leaves. *Bombay,* 1880 8s

1045 **Muir** (J.) Original Sanskrit Texts on the Origin and Progress of the Religions and Institutions of India, Part I., 8vo, pp. ix, 204, cloth. 1858 10s

The Mythical and Legendary Accounts of Caste. Sanskrit Texts and English Translations.

1046 —— The same, Part IV., 8vo, pp. xi, 437, cloth. 1863 10s

This volume contains Comparison of the Vedic with the later representations of the Indian Deities.

1047 —— Religious and Moral Sentiments metrically rendered from Sanskrit Writers, with exact Translation in Prose, 8vo, pp. 128, cloth. 1875 3s

1048 —— Metrical Translations from Sanskrit Writers, with Introduction, many Prose Versions, &c., 8vo, pp. 44, 376, cloth. 1879 (*T.O.S.*) (pub. 14s) 10s 6d

1049 **Nagojibhatta.** — The Paribhashendusekhara, Sanskrit Text, with various Readings, English Translation and Notes, by F. Kielhorn, 2 parts in 4 vols, 8vo. *Bombay,* 1868-74 10s

1050 **Nalopakhyanam,** or the Tale of Nala: containing the Sanskrit Text in Roman characters, with Vocabulary, and a Sketch of Sanskrit Grammar, by Th. Garrett, 8vo, pp. 154, cloth. *Cambridge,* 1882 7s 6d

1051 **Nalopakhyanam.**—Das Lied vom König Nala. Erstes Lesebuch f. Anfängerim Sanskrit, Romanized Text, with full notes in German and Sanskrit-German Vocabulary by H. C. Kellner, 8vo, pp. 252. *Leipzig,* 1885 5s

1052 **Narada Pancharatra** (The), Sanskrit Text, edited by K. M. Banerjea, 4 parts (complete), roy. 8vo. *Calcutta,* 1861-65 20s

Bibliotheca Indica—Out of print.

1053 **Narayana Samgraha,** or Rules on Ritualistic Subjects, extracted from the Sastras, oblong folio, 33 leaves. *Bombay,* 1865 3s

1054 **Nitiprakasika,** ascribed to Vaisampayana, Sanskrit Text, with partial translation into English by G. Oppert, 8vo, pp. 83. *Madras,* 1882 4s

Includes an interesting description of the constitution of the Indian Army.

1055 **Nilakantha.**—Tajika: a work on Astrology, consisting of Three Sections: the Samjna, Varsha and Prasna Tantras, with Commentary, oblong folio, 69, 59, 21 leaves. *Benares*, 1865 12s 6d

1055* —— The same, Samjna Tantra, with Commentary. *Bombay*, 1861 5s

1056 **Nrisinha Tapani** (The) of the Atharva Veda, with the Commentary of Sankara Acharya, edited by R. Tarkaratna, Sanskrit Text, 3 parts, 8vo. *Calcutta*, 1870-71 15s
Bibliotheca Indica. Out of print.

1057 **Nyaya Makaranda**: a Treatise on Vedanta Philosophy, by A. B. Bhattara Kacharya, in Sanskrit, Parts 1 to 4. *Benares*, 1901-7 10s
Chowkhamba S.S.

1058 **Nyaya Prakasa**, Sanskrit Text, oblong folio, 33 leaves. *Benares* 3s

1059 **Nyayaratnamala**, by Pandit P. S. Misra, Sanskrit Text, 2 parts, 8vo. *Benares*, 1900 5s
Chowkhamba S.S.

1060 **Nyayasudha.**—A Commentary on Tantravartika, by Someshwara Bhatta, in Sanskrit, Parts 1 to 16, 8vo. *Benares*, 1901-9 £1 18s
Chowkhamba S.S.

1061 **Nyayavatara**: the Earliest Jaina work on Pure Logic, by S. S. Divakara, Sanskrit Text and Commentary, edited, with notes and English translation, by S. C. Vidyabhusana, roy. 8vo, pp. 36. *Calcutta*, 1909 2s 6d

1062 **Padavakya Ratnakara**, Sanskrit Text, oblong folio, 115 leaves. *Benares* (*Samb.*, 1933) 6s

1063 **Panchadapikavivarana** of Prakasatman, with extracts from the Tattvadipana and Bhavaprakasika, edited by R. Bhagavatacharya, Sanskrit Text, roy. 8vo, pp. xiv, 287. *Benares*, 1892 6s
Vizianagram S.S., No. 5.

1064 **Panchadasi**: the well-known work on Vedanta Philosophy, by Madhavicharya, with a Commentary by Ramakrishna, in Sanskrit, oblong folio, 133 leaves. *Bombay*, 1881 8s

1064* —— The same, another edition. *Bombay*, 1863 7s 6d

1065 —— of Vidyaranya, Sanskrit Text, with English Translation, explanatory notes and summary of each chapter, by M. S. Rau and K. Aiyar, 8vo, pp. xv, 692, cloth. *Srirangam*, 1912 6s

1066 **Parijatamanjari**, or Vijayasri, composed about A.D. 1213, by Madana, Sanskrit Text, with Introduction by E. Hultzsch, 8vo, pp. vi, 29. 1906 2s

1067 **Panchasiddhantika.** — The Astronomical Work of Varâha Mihira, Sanskrit Text, with an original Commentary in Sanskrit, and an English Translation, and Introduction by G. Thibaut and M. Sudhâkara, 4to, pp. 61, 171, 105, cloth. *Benares*, 1889 15s
Valuable work.

1068 **Pancha Tantra**, ou les cinq ruses, Fables du Brahme Vichnou Sarma, Aventures de Paramarta et autres contes, Traduits du Sanskrit par J. A. Dubois, 8vo, pp. xvi, 415. *Paris*, 1826 10s 6d
Dubois is the well-known writer of the manners and customs of the Hindus.

1069 **Pandit** (The), a Monthly Publication of the Benares College, devoted to Sanskrit Literature, N.S., Vol. II. and III. in parts, 8vo. *Benares, June*, 1877, *to May*, 1878 24s

1070 **Parvati Parinaya**, a Sanskrit Drama, edited in Sanskrit, with an Introduction and Notes by Krishnamachariar, 8vo, pp. ii, 18, 71. *Srirangam*, 1906 2s

1071 **Patanjala Darsana**, or the Aphorisms of Theistic Philosophy, with Nagesa's Vyâkhya Sanskrit Text, 8vo, pp. 230, vii, bds. *Benares*, 1908 6s

1072 **Parasara Dharma Samhita**, or Parasara Smriti, with the Commentary of Sayana Madhavacharya, Sanskrit Text, with various Readings, Critical Notes in English, Index, Appendices, &c., by Islamapurkar, Vol. I., in 2 parts, 8vo. *Bombay*, 1893 16s
Bombay S.S., Nos. 47, 48.

1073 **Patanjali.**—The Vyakarana-Mahabhashya, Sanskrit Text, with various Readings, edited by F. Kielhorn, 3 vols, in 9 parts, 8vo. *Bombay*, 1880-92 £1 15s
Vol. I. is the only one of which the second edition was published.

1074 —— The Yoga-Sutra. Translation, from the Sanskrit, with Introduction, Appendix, and Notes, 8vo, pp. viii, 99, vii, bds. *Bombay*, 1890 3s 6d

1075 **Pradipodyoti**: Part I., Sanskrit Text, oblong 4to, 202 leaves. *Benares*, 1874 8s 6d

1076 **Prajancasarasamgraha**, by Garvanendra, in Sanskrit, oblong folio 15s

1077 **Pramanayatattva-lokalamkara**, Jain-philosoph. Treatises, in Sanskrit, by Vadideva Suri, 8vo, pp. 136. *Benares*, 1904 3s 6d

1078 **Prem Sagar** (Océan d'Amour) Traduit du Sanskrit par E. Lamairesse, 8vo, pp. 49, 346. *Paris*, 1893 7s 6d

1079 **Prayogaratna**: an Exposition of the Sanskaras, and other Domestic Religious Ceremonies, by Narayana Bhatta, in Sanskrit, oblong folio, 98 leaves. *Bombay*, 1861 6s

1080 **Purusha Suktam**, with the Bhashya of Madhavacharya, Second Edition, corrected, 8vo, pp. ii, 14, bds. *Poona*, 1890 1s

1081 **Purushottamamahatmya** (Brihannaradiya Purana), in Sanskrit, oblong folio, 71 leaves. *Bombay*, 1866 3s 6d

On the Encomium of Vishnu.

1082 **Raja Radhakanta Deva.** — The Sabdakalpadruma, republished by K. Upendr. Deva, Complete Edition, 4to. *Calcutta*, 1874 £2 10s

In Sanskrit, but in Bengali characters.

1083 —— The Sabdakalpadruma, New Edition, in the Sanskrit or Devanagari character, roy. 4to: Vol. I., in 10 parts; Vol. II., in 17 parts; Vol. III., in 23 parts (all issued). *Calcutta*, 1888 £5 5s

1084 **Rajatarangini**, by Kahlana, or Kings of Kashmir, translated from the Sanskrit, by J. Chunder Dutt, Vols. I. and III., 16mo. *Calcutta*, 1879-98 8s

1085 **Kalhana's Rajatarangini**, or Chronicle of the Kings of Kashmir, translated from the Sanskrit, with Commentary and Introduction, by M. A. Stein, Vol. I. (all issued of this edition), 4to, pp. 304, *with maps*, bds. 1898, *Privately printed* 21s

1086 **Ramasvamedha**, or Horse Sacrifice of Rama: an Episode from the Fourth Book of the Padmapurana, oblong folio, 138 leaves. *Bombay*, 1857 6s

1087 **Ramayana Balakanda**, Cantos I.-XIII., with the Commentary of Ramanuja, edited by Vidyasagara, 8vo, pp. 113. *Calcutta*, 1874 2s 6d

1088 **Rasaratnasamuchchaya.**—A Compendium of the Treasures of Medical Preparations containing Mercury, by Vagbhattacharya, edited by Pandit Bapata, in Sanskrit, roy. 8vo, pp. xi, 302, 29, *with plates. Poona*, 1890 10s

Anandasrama S.S., No. 19.

1089 **Regnaud** (P.) La Métrique de Bharata. Texte sanscrit de 2 chapitres du Nâtya-Câstra, with a French Translation, 4to, pp. 70. *Paris*, 1880 4s

1090 **Rig Veda Sanhita.**—The Sacred Hymns of the Brahmans; together with the Commentary of Sayanacharya, edited in Sanskrit by Max Müller, with a long Introduction, Vol. IV., 4to, pp. 88, 52, 926, cloth. 1862 18s

1091 **Rig Veda.**—The Hymns of the Rig Veda, in the Samhita and Pada Texts, reprinted from the Editio princeps by F. Max Müller, Second Edition, Sanskrit Text, 2 vols. *London*, 1877 (pub. 32s) 18s

1092 —— The Hymns of the Rig Veda, in the Pada Text, edited by Max Müller, reprinted from the editio princeps, 8vo, pp. viii, 430, 414. *London*, 1873 8s

1093 —— Hymns from the Rig Veda, edited, with Sayana's Commentary, Sanskrit Text, with Notes and a Translation, by P. Peterson, 8vo, pp. 293. *Bombay*, 1888 6s

Bombay S.S., No. 36.

1094 —— The Hymns of the Rig Veda: Sanhita and Pada Texts, the first Mandala, edited in Sanskrit by Max Müller, 4to, pp. 301. *Leipzig*, 1869 7s 6d

1095 **Rig-Veda Sanhita.**—The First and Second Adhyayas of the First Ashtaka, with Notes and Explanations and an Introductory Essay on the Study of the Vedas, by K. M. Banerjea, 8vo, pp. xxix, 134. *Calcutta*, 1875 2s 6d

1096 —— A Collection of the Ancient Hindu Hymns, translated from the Sanskrit by H. H. Wilson, Vol. III. (containing the third and fourth Ashtakas or Books), 8vo, pp. xxiii, 524. *London*, 1857 10s

1097 —— The Sacred Hymns of the Brahmans, translated and explained, Vol. I. (all issued); Hymns to the Maruts or the Storm Gods, 8vo, pp. 152, 263, cloth. 1869 10s 6d

1098 —— First Book, Sanskrit Text, with Latin Translation, by F. Rosen, 4to, pp. viii, 263, 67, cloth. 1838 (*O.T.F.*) 10s

1099 **Rig-Veda**, ou Livre des Hymnes. Traduction de A. Langlois. Avec introduction sur la poesie lyrique de l'Inde, 8vo, pp. 611, cloth. *Paris*, 1870 9s

1100 —— Siebenzig Lieder des Rigveda, übersetzt von K. Geldner and A. Kaegi, 8vo, pp. xiv, 176, cloth. 1875 5s

With Karl Blind's autograph.

1101 —— The Threefold Science, the first 7 Anuuwakas of the Rig Veda, Sanskrit Text and English Translation, 4to, bds. *Bombay*, 1833 9s

1102 **Roy** (R.) Translation of several Principal Books, Passages, and Texts of the Veds, Second Edition, 8vo, pp. viii, 282, cloth. 1832 6s

Translations from the Sanskrit

1103 **Roy Raja Rammohun**, his English Works, edited by J. C. Ghose, Vol. I., 8vo, pp. xx, 498, cloth. *Calcutta*, 1882 7s 6d

Translations from the Sanskrit, and Essays on Hindus.

1104 **Rudradhyayah**, with the Bhashyas by Madhavacharya and B. Bhaskara, Second Edition, revised, roy. 8vo, pp. 256, bds. *Poona*, 1890 3s 6d

Anandasrama S.S., No. 2.

1105 **Sabdasandar Bhasindhu**, by M. Tarkaratna, a Sanskrit-Bengali Dictionary, in Bengali characters, Part I., comprising the words beginning with vowels, 4to. *Calcutta*, 1863 8s

1106 **Sabdendusekhara**, with the Commentary of Bhairaminisra, Sanskrit Text, oblong folio, 459 leaves. *Benaras*, 1865 20s

1107 **Sacred Laws of the Aryas**, as taught in the Schools of Apastamba, Gautama, Vasishta and Baudhayana, translated by G. Bühler, 2 vols, 8vo, cloth. *Oxford*, 1879-82 18s

Sacred Books of the East, Vols 2 and 14.

1108 **Saddarshana-Chintanika**, or Studies in Indian Philosophy, a Monthly Publication stating and explaining the Aphorisms of the Six Schools of Indian Philosophy, Sanskrit Text, with translations into Marathi and English, 6 vols, 8vo, cloth. *Poona*, 1877 £2 2s

1109 **Sahitya-Darpana** (The), or Mirror of Composition, a treatise on Literary Criticism, by V. Kaviraja, Sanskrit Text, revised by E. Roer, with an English Translation by J. R. Ballantine, 8vo, cloth. *Calcutta*, 1851 21s

Bibliotheca Indica, Vol. X. Out of print and very scarce.

1110 **Sahityasara**: a Work on Sanskrit Rhetoric, by Achyuta Sarman, with his Commentary, Sanskrit Text, 2 parts. *Bombay*, 1860 8s

1111 **Sahridayananda**, by Krishnananda, Cantos 1 to 6, with Commentary by Satakopachariar, Sanskrit Text, 12mo, pp. 158. *Srirangam*, 1907 2s

1112 **Sahyadri Khanda**, or the Skanda Purana, a Mythological, Historical and Geographical Account of Western India, First Edition of the Sanskrit Text, with various readings, by J. Gerson da Cunha, 8vo, pp. iii, 976. *Bombay*, 1877 (pub. 21s) 10s 6d

1113 **Saivasudhakana**: a Collection of Passages on Saiva Worship, compiled from the Puranas, Sanskrit Text, oblong folio, 51 leaves. *Bombay*, 1866 3s 6d

1114 **Sama Veda**.—Sanhita, translated from the Sanskrit by J. Stevenson, 8vo, pp. xv, 283, cloth. 1842 (*O.T.F.*) 10s

1115 —— Die Hymnen des Sama Veda, Sanskrit Text, with Notes in German, by Th. Benfey, roy. 8vo, pp. 280. *Leipzig*, 1848 6s

1116 **Sankhya Karika**, or Memorial Verses on the Sankhya Philosophy, by Iswara Krishna, translated from the Sanskrit by H. T. Colebrooke; also the Bhashya, or Commentary of Gaurapada, translated by H. H. Wilson, 4to, pp. xiv, 194, 53. 1837 (*O.T.F.*) 18s

1117 **Samkhya-pravacana-Chashya**.—Vijnana Bhikshu's Commentar zu den Samkhya-sutras, translated from the Sanskrit into German, and with notes by R. Garbe, 8vo, pp. viii, 378. *Leipzig*, 1889 8s

1118 **Samskarakaustubha**: a Work on Religious Ceremonies, by Ananta Deva, Sanskrit Text, oblong folio, 237 leaves. *Bombay*, 1860 7s

1119 **Sangeetaditya**, by Shastri Adityaramji, Prof. of Music, Sanskrit Text, edited with Notes by his Sons, 8vo, pp. 185, viii, *with some illustrations*, cloth. *Bombay*, 1889 5s

1120 **Sankhyayanagrihya Sangraha**, by Vasudeva, in Sanskrit, 8vo. *Benares* (*S. Series*), 1908 2s 6d

1121 **Sanskar Ratna Mala**, by Gopinath Dikshit, Sanskrit Text, 2 vols, roy. 8vo, bds. *Poona*, 1899 24s

Anandasrama Sanskrit S.

1122 —— by Gopinath Bhatt Oak, in Sanskrit, Parts 1 and 2 (all), edited by R. K. Shastri, 8vo, pp. 200. *Benares*, 1898 5s

Chowkhamba S.S.

1123 **Santisara**.—A Work on Propitiatory Sacrifices and Ceremonies by Dinakara Bhatta, Sanskrit Text, oblong folio, 152 leaves. *Bombay*, 1861 5s

1124 **Sapta-Shati** (The), or Chandi-Pát: being a Portion of the Márkandeya Purán, translated from the Sanskrit into English, with Explanatory Notes by Rámasswámi, 8vo, pp. xii, 44, vii, *with* 13 *photographic illustrations*. *Bombay*, 1868 8s

1125 **Sarangadhara** Sanhita, a Treatise on Medicine, in Sanskrit, edited by Vidyasagara, 8vo, pp. 206. *Calcutta*, 1874 3s 6d

1126 **Shatpanchasika**.—A Treatise on Divination, in Sanskrit, oblong folio, 26 leaves. *Bombay*, 1864 2s 6d

1127 **Sarvasatkarmapaddhati.** — A Manual of Religious Rites, by Brahmananda Kaviratna, in Sanskrit (Samskaran-Sraddha—Various Ceremonies), oblong folio, pp. 634. *Calcutta* 10s 6d

The Sanskrit is in Bengali characters.

1128 **Saura Purana,** by Srimat Vyasa, edited in Sanskrit by Pandit Lele, roy. 8vo, pp. viii, 282, bds. *Poona*, 1889 7s 6d

Anandasrama S.S., No. 18.

1129 **Schroeter** (J. E.) Pasakakevali, ein indisches Würfelorakel, Sanskrit Text, in Roman characters, with Notes and a German Introduction, 8vo, pp. xxiv, 38. *Borna*, 1900 2s 6d

1130 **Shabdakoustubha,** by Pandit Bh. Dikshit, edited and revised by R. K. Shastri, 10 parts, 8vo, pp. 1001. *Benares*, 1898-99 25s

Chowkhamba S.S.

1131 **Shraddha Viveka,** in Sanskrit, folio, 75 leaves. *Bombay*, 1881 6s

1132 **Siddhahemacandra**: being Hemacandra's Sanskrit Grammar, in Sanskrit, 16mo, pp. 143. *Benares*, 1905 2s 6d

1133 **Siddhanta Kaumudi,** by Bhattojidikshita, a Commentary to Panini's Grammar, Sanskrit Text, 4to, 254 leaves, First Edition. *Calcutta*, 1811 14s

1134 **Sirhanta Mahatmya,** Sanskrit Text, oblong folio, 34 leaves. *Bombay*, 1872 3s

1135 **Siva Gita,** with Commentary of Sarasvati, Part I. (all), Sanskrit Text, 8vo, pp. 61. *Srirangam*, 1906 1s 6d

1136 **Soma Deva.**—The Golden Town, and other Tales, translated from his Katha Sarat Sagara, by L. D. Barnett, 8vo, pp. xi, 108, cloth. 1909 2s 6d

1138 **Specimen der Nayadhammakaha.**—Sanskrit (Romanized) Text, with Notes and Sanskrit-German Glossary, by P. Steinthal, 8vo, pp. 84. *Berlin*, 1881 2s 6d

1139 **Sravana Masamahatmya,** in Sanskrit, oblong folio, 47 leaves. *Bombay*, 1860 3s

1140 **Subhashitavali,** of Vallabhadeva, Sanskrit Text, with English Introduction and Notes, by P. Peterson, 8vo, pp. ix, 141, 623, 104. *Bombay*, 1886 10s

Bombay S.S., No. 31.

1141 **Suddhadvaitamartanda,** by Goswami Sri Giridharaji, with Commentary, edited by Ratna Gopal Bhatta, Sanskrit Text, 8vo, pp. 44. *Benares*, 1906 2s 6d

Chowkhamba S.S.

1142 **Sudrakamalakara**: a Work on the Duties of the Sudra Caste, by Kamalakara Bhatta, Sanskrit Text, oblong folio, 79 leaves. *Bombay*, 1876 5s

1143 **Suri** (Pandit M. L.) Delhi Samrajyam, the Imperial Delhi: a Sanskrit Drama, with an English Introduction, 8vo, pp. xx, 79, and a Vocabulary, cloth. *Madras*, 1912 4s

1144 **Suryagandanga Sutra,** in Sanskrit, with an extensive Commentary in Marathi, 4to, pp. 1020. *Bombay* (*Samb.*, 1936) £3 15s

1145 **Syadwada-manjari,** by Mallishiena, with Commentary of Hemachandra, edited by D. Lal Goswami, Sanskrit Text, 8vo, pp. 220. *Benares*, 1900 5s

Chowkhamba S.S.

1146 **Taittiriya Aranyaka** of the Black Yajurveda, with the Commentary of Sayanacharya, edited by H. N. Apte, in Sanskrit, 2 vols, roy. 8vo, bds. *Poona*, 1898 16s

Anandasrama S.S., No. 36.

1147 **Taittiriya Brahmana** of the Black Yajur Veda, with a Commentary of Sayanacharya, edited by H. N. Apte, Sanskrit Text, 3 vols, roy. 8vo, bds. *Poona*, 1898 28s

Anandasrama Sanskrit S., No. 37.

1148 **Taittiriya-Samhita,** with Padapatha and Sayanacharya's Bhashya, Sanskrit Text, edited by K. Sastri Agase, Vol. VI., roy. 8vo, bds. *Poona*, 1903 18s

The other vols can be supplied. Anandasrama Sanskrit S., No. 42.

1149 **Taittariya and Aittareya Upanishads,** with the Commentary of Sankara Acharya and the Gloss of Ananda Giri, and the Swetaswatara Upanishad, Sanskrit Text, edited by E. Roer, 8vo, pp. xi, 378, half calf. *Calcutta* (*Bibl. Ind.*), 1850 25s

1150 **Taittiriyopanishad,** with the Bhashya of Sankaracharya and its Commentary, by Anandajnyana, edited by Islampurkar, roy. 8vo, bds. *Poona*, 1889 6s

Anandasrama S.S., No. 12.

1151 **Taittiriya Upanishad,** with the Commentaries of Sankacharya, and others, translated from the Sanskrit by A. M. Sastri, 8vo, pp. xxiv, 791, cloth. *Mysore*, 1903 8s 6d

1152 —— With Commentaries, translated from Sanskrit by A. M. Sastri, Part 1, Introduction to the Study of Upanishads, 8vo, pp. 72. *Mysore*, 1899 1s 6d

1153 **Tattvabodhini,** a Commentary to the First and Second Part of Bhattojidikshita's Siddhanta Kaumudi, by Jnanendra Sarasvati, followed by Jayakrishna's Subodhini, Sanskrit Text, oblong folio. *Benares*, 1863 £2

1154 **Tattva Cintamani,** in Sanskrit, edited by Pandit Kamak Tarka-Vagisa, 5 vols, in 39 parts, as issued, 8vo. *Calcutta*, 1888-1901 £2 5s

1155 **Thirty-two Upanishads,** with Dipikas by Narayana and Shankarananda, edited by Pandits of the Anandasrama, roy. 8vo, pp. xi, 608, bds. *Poona*, 1895 15s

Anandasrama S.S., No. 29.

1156 **Tirtha Chintamani,** Sanskrit Text, oblong folio, 114 leaves. *Benares* 6s

1157 **Tookaram (R.)** A Compendium of the Raja Yoga Philosophy, comprising the Principal Treatises of Shrimat Shankaracharya, and other renowned Authors, 8vo, pp. 161, bds. *Bombay*, 1901 3s

Translations from the Sanskrit.

Trivandrum Sanskrit Series, edited, with Notes in Sanskrit, by T. Ganapati Sastri, and with Introductions in English:—

1158 No. 1, The Daiva of Deva, with the Commentary Purushakara, roy. 8vo, pp. vii, x, 127, 17. *Trivandrum*, 1905 2s 6d

1159 No. 2, Abhinavakaustubhamālā, pp. 8. 1907 1s

1160 No. 3, Nalabhyadaya of Vamana Bhatta Bana, pp. ii, 2, 40. 1907 1s

1161 No. 4, Sivalilarnava of Nilakantha Dikshita, pp. 165. 1909 5s

1162 No. 5, The Vyaktiviveka of Rajanaka Mahimabhatta, and its Commentary of Raj. Ruyyaka, pp. xii, 11, 138, 54, 25, 7. 1909 7s 6d

1163 No. 6, The Durghatavritti of Saranadeva, pp. ii, 29, 132. 1909 5s

1164 No. 7, The Brahmatatvaprakasika, by Sadasivendrasarasvati, Aphorisms of the Vedanta, pp. ii, 6, 164. 1909 6s

1165 **Upalekha.**—De Kramapatha, Part I., Sanskrit, edited by G. Pertsch, 8vo. *Berlin*, 1854 1s 6d

1166 —— The same, Sanskrit, with Latin Translation and Notes, edited by G. Pertsch, 8vo. *Berlin*, 1854 3s

1167 **Upasaka dasa Sutra,** Sanskrit Text, with extensive Commentary, oblong folio, pp. 233, cloth. *Calcutta* (*Samb.*, 1933) 10s 6d

1168 **Upanishads,** translated into English by G. R. S. Mead, Vol. I. 1906 1s

1169 **Usha.**—The Dawn: a Vedic Periodical, in Sanskrit, devoted to the publication of Rare and Valuable Vedic Works, and to Dissertations on such subjects, edited by S. Samasrami, 3 vols, in Numbers as issued, 8vo. *Calcutta*, 1891-97 £3 3s

1170 **Uttara Naishadha Charita,** by Sri Harsha, with the Commentary of Narayana, edited by E. Roer, in Sanskrit, 8vo, pp. viii, 1109, cloth. *Calcutta*, 1855 £1 16s

1171 **Vachaspati Misra.** — The Tattva Kaumudi, Sanskrit Text, with English Translation by Gang Jha, 8vo, pp. xxxii, 114, 82, bds. *Bombay*, 1896 4s 6d

1172 **Vaidyajivana.** — A Treatise on Medicine, by Lolimbaraja, with Commentary, in Sanskrit, oblong folio. *Benares*, 1860 2s 6d

1173 **Vaisakha Mahatmya** (a portion of the Skanda Purana), Sanskrit Text, 26 leaves. *Bombay*, 1864 3s

1173* —— The same, pp. 128. *Delhi* 2s 6d

1174 **Vaiya Karanabhushanasara,** a Grammatical Work, by Kaundabhatta, with Harivattabha's Commentary, Sanskrit Text, oblong folio, 212 leaves. *Bombay*, 1866 15s

1175 **Valmiki's** Ramayana, in 7 Kandas, with Commentary, in Sanskrit, Kandas III. to VII. only, oblong folio. *Bombay* £2

Leaves 3 and 4 of Kanda III. are missing.

1176 —— Ramayana, the Sundara Kanda, or Fifth Book, Sanskrit Text, oblong folio, 133 leaves. *Bombay* 8s

Beautiful edition, in large, clear type.

1177 —— Ramayana, translated into English Prose by M. N. Dutt, 7 vols, in parts, *uncut*, as issued. *Calcutta*, 1889/92 £2 12s 6d

1178 **Vasavadatta,** of Subandhu, with full Commentary, edited in Sanskrit by Krishnamachariar, 8vo, pp. 152. *Srirangam*, 1906 3s

1179 **Vasishthadharmasastram.**—Aphorisms on the Sacred Law of the Aryas as taught in the School of Vasishta, Sanskrit Text, edited by A. Führer, 8vo, pp. vi, 90. *Bombay*, 1883 2s

1180 **Vatsyayana.**—Kama Sutra (Règles de l'Amour), Traduit du Sanskrit par E. Lamairesse, roy. 8vo, pp. xxxi, 296. *Paris*, 1891 10s

Out of print.

1181 **Vasishti Havan Paddhata**, Sanskrit Text, oblong 4to, 37 leaves. *Bombay*, 1881 2s 6d

1182 **Vedanta**.—Selections from several Books of the Vaidanta, translated from the original Sanskrit by Rajah R. Roy, 12mo, cloth. *Calcutta*, 1844 3s 6d

1183 **Vedanta Kalpataruparimala**, of Appayadikshita, edited by Tailanga, Sanskrit Text, roy. 8vo, pp. vi, 222. *Benares*, 1895 5s
Vizianagram S.S., No. 14.

1184 **Vedastuli**, with Sridharasvamin's Commentary and the Subhodini, in Sanskrit, 4to, 37 leaves. *Bombay*, 1862 6s

1185 **Venisanhara**, a Drama, in Sanskrit, by Bhattanarayana, with Commentary, edited by Vidyasagara, 8vo, pp. 206. *Calcutta*, 1875 4s

1186 —— by Bhatta Nārāyana, Die Ehren-Rettung der Königin, a Drama in Six Acts, Sanskrit Text, with German Introduction, and Notes by J. Grill, 4to, pp. xxxvi, 332. *Leipzig*, 1871 (pub. 14s) 9s

1187 **Veni Sanhara Nataka**, or the Binding of the Braid, a Sanskrit Drama, by Bhatta Narayana, translated into English by S. M. Tagore, 8vo, pp. iii, 72, bound in silk cloth. *Calcutta*, 1880 4s

1188 **Vbhaktyarthanirnaya**, by Giridhava Bhattacharya, in Sanskrit, 5 parts, 8vo. *Benares*, 1901-02 12s 6d
Chowkhamba S.S.

1189 **Vidhiveveka** of Mandana Mitra, Sanskrit Text, 8vo, pp. 472, bds. *Benares*, 1906 7s 6d

1190 **Vidyabhusan** (V.) Anuvada-Ratnakara, or Exercises in Translation from English into Sanskrit, 8vo, pp. vii, 84. *Calcutta*, 1893 1s 6d

1191 **Vidya-vaijayanti**, a Series of Gems of Books, in Sanskrit, Nos. 1 to 4, 8vo. *Benares*, 1906 10s
Containing Tattva-dipa with Commentaries.

1192 **Vijnana Bhikshu**.—The Yogasara Sangraha, Sanskrit Text, with English Translation by Gang. Jha, 8vo, pp. 102, 73, bds. *Bombay*, 1894 2s 6d

1193 **Vishnu Purana**.—A System of Hindu Mythology and Tradition, translated from the Original Sanskrit, and illustrated by Notes, derived chiefly from other Puranas, by H. H. Wilson, 4to, pp. 91, 704, half cloth. 1840 (*O.T.F.*) 36s

1194 **Vishnu Sahasranama**, Sanskrit Text, 12mo, pp. 92. *Srirangam*, 1906 1s

1195 **Vishnusahasranama** (from the Bhagavat Gita) Invocations of Vishnu under 1,000 different forms of his name, oblong folio, 56 leaves. *Poona*, 1862 5s

1196 **Vishnu-smriti**.—The Institutes of Vishnu, translated by J. Jolly, 8vo, pp. 37, 316, cloth. *Oxford*, 1880 10s
Sacred Books of the East, Vol 7.

1197 **Visvanatha Daivajnasarman**.—The Vratarája, or Vrataprakasa: a work on Religious Vows and Duties, compiled chiefly from the Puranas, oblong 4to, 417 leaves. *Bombay*, 1863 20s

1198 **Vopadeva**.—Mugdhabodha, Sanskrit Text, edited with German Notes by O. Böhtlingk, 8vo, pp. xiii, 465. *St. P.*, 1847 6s

1199 **Vratadhyapana Kaumudi**, Sanskrit Text, oblong folio, 88 leaves. *Ratnagiri* 5s

1200 **Vyutpattivada**, by Gadadhara Bhatta, in Sanskrit, oblong folio, 72 leaves. *Benares* 5s

1201 **Wilkins** (Ch.) The Story of Dooshwanta and Sakuntala, translated from the Mahabharata, 8vo, pp. 115. 1795 2s

1202 **Wilson** (H. H.) Select Specimens of the Theatre of the Hindus, translated from the Sanskrit, Vol. II., roy. 8vo, pp. 315, cloth. 1835 10s 6d
This volume contains: Malati and Madhava—Mudra Rakshasa—Retnavali, &c.

1203 **Wortham** (Rev. B. H.) Three Translations from Sanskrit Works, 8vo, pp. 54, 25, 12, cloth. *London*, N.D. 7s
In Three Parts: 1, Mahâtmya Devi—2, History o Harischandra—3, Story of Devasmitâ.

1204 **Yadavabhyudaya**, by Vedanta Desika, with the Commentary of Appayya Dikshita, in Sanskrit, Vol. I. (all published), 8vo, pp. 35, 240, cloth. *Srirangam*, 1907 3s 6d

1205 **Yajusha Jyautisha**, with Bhashyas, and Archa-Jyautisha, with Bhashyas, edited by Dvivedin, Sanskrit Text, with Appendix in English, 8vo, pp. 105. *Benares*, 1908 2s 6d
Work on Astronomy.

1206 **Yogaratnakara**: a Treatise on Medicine, edited by the Pandits of the Anandasrama, Second Edition, revised, in Sanskrit, roy. 8vo, pp. 468, bds. *Poona*, 1889 14s

1207 **Yogasara-Sangraha** (The) of Vijnana Bhikshu: an English Translation, with Sanskrit Text, edited by G. Jha, 8vo, pp. 102, 81, 5, bds. *Bombay*, 1894 3s

PART XIX.
PALI GRAMMARS AND DICTIONARIES.
PHILOLOGY.

1208 **Alwis** (Jas.) Descriptive Catalogue of Sanskrit, Pali, and Singhalese Literary Works of Ceylon, Vol. I. (and all), 8vo, pp. xxx, 243, bds. *Colombo*, 1870 9s

Described are Mahavansa, Dipavamsa, Bauddha Sataka, Rupasiddhi, and nineteen other works. Rare.

1209 —— An Introduction to Kachchayano's Grammar of the Pali Language, with an Introduction, Appendix, Notes, &c., by J. d'Alwis, 8vo, pp. clxxix, 132, xvi, cloth. *Colombo*, 1863 £1 16s

Out of print and very scarce, with Exercises in Pali and English translations.

1210 **Childers** (R. C.) A Pali-English Dictionary, with Sanskrit Equivalents and numerous Quotations, Extracts and References, roy. 8vo, pp. xxii, 622, cloth. 1909 £3 3s

1211 —— On Sandhi in Pali, 8vo, pp. 23. *Reprint*, 1879 2s

1212 **Cowell** (E. B.) Introduction to the Ordinary Prakrit of the Sanskrit Dramas, 8vo, pp. 39, cloth. 1875 3s 6d

1213 **Dickson** (J. F.) The Pali Manuscript written on Papyrus, preserved in the Library of the Armenian Monastery, St. Lazaro, 12mo, pp. 36. *Venice*, 1881 4s

1214 **Dowson** (J.) On a Newly-Discovered Bactrian Pali Inscription, and on other Inscriptions in the Bactrian Pali characters, 8vo, pp. 50, *with plates* 3s 6d

1215 **Duroiselle** (C.) A Practical Grammar of the Pali Language, 8vo, pp. ix, 346, cloth. 1906 9s

1216 **Frankfurter** (O.) Handbook of Pali: being an Elementary Grammar, a Chrestomathy and a Glossary, 8vo, pp. xxi, 179, with Alphabets in Sinhalese, Burmese and Cambodian, cloth. 1883 20s

Out of print.

1217 **Fryer** (G. E.) Note on the Pali Grammarian Kachchayana, 8vo, pp. 14. *Calcutta*, 1882 2s

1218 **Gray** (J.) Elements of Pali Grammar, adapted for Schools and Private Study, 8vo, pp. 126. *Rangoon*, 1883 6s

Pali is in Burmese characters.

1219 **Kaccayana**. — Grammaire Pâlie, Sutras et commentaires, Pali Text, with French Translation and Notes by E. Senart, 8vo, pp. 339, half calf. *Paris*, 1871 12s

1220 **Lanman** (C. R.) Pali Book Titles and their brief Designations, 8vo, pp. 45. *Boston*, 1909 2s

1221 **Müller** (E.) Simplified Grammar of the Pali Language, 8vo, pp. xvi, 143, cloth. 1884 6s

1222 **Mueller** (Fr.) Beitraege zur Kenntnis der Pali Sprache, three parts, 8vo, pp. 76. *Vienna*, 1868/9 3s 6d

1223 **Pali Unseens**. — Readings in Pali (Roman characters), by C. Duroiselle, 8vo, pp. 148. *Rangoon*, 1907 4s

1224 **Storck** (F.) Casuum in lingua Palica formatio, 8vo, pp. 40. 1862 2s

1225 **Sumangala** (The Rev. S.) A Graduated Pali Course, with a Pali-English Vocabulary, 8vo, pp. xvi, 244, iv, cloth. 1913 7s 6d

The Pali is in Roman characters. At the end is a Pali alphabet in Sinhalese and Roman, and Nagari and Roman characters. This new Pali Grammar, by the best Pali scholar in Ceylon, should be very welcome to students.

1226 **Tilbe** (H. H.) Pali Grammar, 8vo, pp. vi, 115, cloth. *Rangoon*, 1899 6s

1227 **Torp** (A.) Die Flexion des Pali in ihrem Verhältniss zum Sanskrit, roy. 8vo, pp. 93. *Christiania*, 1881 3s

1228 **Vessantra Jataka Vatthu**.—Notes on the Vessantra Jataka Vatthu, 8vo, pp. ii, 85. *Rangoon*, 1902 3s

The Pal words are in Burmese characters.

PART XX.
PALI TEXTS AND TRANSLATIONS.

1229 **Anguttara Nikaya** of the Suttapitaka, Pali Text in Sinhalese characters, revised by H. Devamitta, Vol. I. (pp. 1-550), interleaved, cloth. *Colombo*, 1906 21s

1230 **Attha-Salini**, Buddhaghosa's Commentary on the Dhammasangani, Pali Text in Roman characters, edited by E. Müller, 8vo, pp. viii, 435, bds. 1897 (*Pali Text Soc.*) 10s 6d

1231 **Abhidhanappa Dipika**, or Dictionary of the Pâli Language, by Moggallana Thero, with English and Singhalese Interpretations, Notes and Appendices, 8vo, pp. xv, 204, xi. *Colombo*, 1865 10s 6d

The Pali is in Singhalese characters.

1231* —— The same, Third Edition, 8vo, pp. xvi, 272, cloth. *Colombo*, 1900 15s

1232 **Anguttara Nikaya**, Part I., Ekanipata and Dukanipata, Pali Text, edited by R. Morris, 8vo, pp. xii, 128, bds. 1883 (*Pali Text Soc.*) (pub. 16s) 10s 6d

1233 **Ayaramga Sutta** of the Cvetambara Jains, edited by H. Jacobi, Part I., Pali Text, 8vo, pp. xvi, 139, bds. 1882 (*Pali Text Soc.*) (pub. 15s) 10s 6d

1234 **Balavatara**, Pali Grammar in Pali (Sinhalese characters), by the Ven. Dhammakitti Sangharaja, with Commentary by H. Sumangala, 8vo, pp. xvii, 327. *Colombo*, 1892 10s 6d

1235 **Buddhavamsa** and the **Cariya Pitaka**, edited by R. Morris, Part I., Pali Text, roy. 8vo, pp. xx, 103, bds. 1882 (*Pali Text Soc.*) (pub. 14s) 10s 6d

1236 **Cariya Pitakaya**, Pali Text in Sinhalese characters, with a Sinhalese Translation by W. Sudassana Thera, 8vo, pp. xxiv, 135, interleaved, cloth. *Colombo*, 1904 4s 6d

1237 **Chatubhanavara Atthakatha**.—A Pali Commentary (in Sinhalese characters) on the Paritta, by V. Dhammapala, 8vo, pp. 202, interleaved, cloth. *Colombo*, 1903 5s

1238 **Dasaratha-Jataka**: being the Buddhist Story of King Rama, Pali Text, with a Translation and Notes by V. Fausboll, 8vo, pp. 48. 1871 3s 6d

1239 **Delius (N.)** Radices Pracritical, 8vo, pp. xiii, 93. 1839 2s 6d

1240 **Dhammapada Commentary**, edited in Pali by H. C. Norman, Vol. I. in two parts, and Vol. II., 8vo, bds. 1906/1911 (*Pali Text Society*) 29s

1241 **Commentary on the Dhammapada**, translated from Pali by C. Duroiselle, Part II. (Story of Mattakundali—of Tissa—of the Ogress Kali), 4to, pp. 21. *Rangoon*, 1908 (*reprint*) 2s 6d

1242 **Dhamma Sangani**: a Buddhist Manual of Psychological Ethics of the Fourth Century, translated from the Pali, with Introduction by C. A. F. Rhys Davids, 8vo, pp. 95, 393, cloth. 1900 10s

*The Dhamma Sangani is the first book of the Abidhamma Pitaka.

1243 **Dhamma Padattha Katha**, by Buddhaghosa, Pali Text in Sinhalese characters, edited by Siri Siddhattha Dhammananda and S. Nanissara, large 8vo, pp. 659, *interleaved*, cloth. *Colombo*, 1908 25s

1244 **Dhammaniti (The)**: a Book of Proverbs and Maxims, edited in Pali, Burmese characters, by J. Gray, 8vo, pp. 46. *Rangoon*, 1883 2s 6d

1245 **Dhatu Katha Pakarana**, and its Commentary, Pali Text in Roman characters, edited by E. R. Gooneratne, 8vo, pp. 138, bds. 1892 (*Pali Text Soc.*) 10s 6d

1246 **Digha Nikaya**, Pali Text in Roman characters, edited by Rhys Davids and J. E. Carpenter, 3 vols, 8vo, bds. 1889-1911 £1 11s 6d

1247 —— Pali Text in Sinhalese characters, with a Sinhalese Translation, by W. A. Samarasekera, 2 vols bound in 4, 8vo, cloth, *interleaved throughout*. *Colombo*, 2447/48 *A.B.* 36s

Being Vols I. and II. of the Buddhist Pali Texts.

1248 —— or Dialogues of the Buddha, from the Collection of Long Dialogues, translated from the Pali by T. W. Rhys Davids, 2 vols, with Indices, cloth. 1899-1910 21s

Being Sacred Books of the Buddhists, Vols II. and III.

1249 **Dukapatthana**, Vol I., being part of the Abidhamma Pitaka, Pali Text in Roman characters, edited by Mrs. Rhys Davids, roy. 8vo, pp. xv, 366, bds. 1906 10s 6d

1250 **Fausboll**.—Five Jatakas, containing a Fairy Tale, a Comical Story, and Three Fables, in the original Pali Text, with a Translation and Notes, 8vo, pp. 71. *Copenhagen*, 1861 6s

1251 **Feer (L.)** Etude sur les Jatakas, with Pali Texts and French Translations, 8vo, pp. 144. *Reprint*, 1875 5s

1252 **Goldschmidt (S.)** Prâkrtica, 8vo, pp. 32. *Strassburg*, 1879 1s 6d

A German Treatise.

1253 **Jataka (The)**, or Stories of the Buddha's Former Births, translated from Pali under the editorship of E. B. Cowell, by R. Chalmers, Roux and others, 7 vols, roy. 8vo, cloth. *Cambridge*, 1895-1907 £4

1254 **Jatakas**.—Buddhist Birth Stories, the oldest collection of Folklore extant, translated from the Pali by T. W. Rhys Davids, Vol. I. (all published), 8vo, pp. 103, 347, cloth 30s

Very scarce.

1255 **Jatakas.**—The Jataka, together with its Commentary: being Tales of the Anterior Births of Gotamo Buddha, for the first time edited in the original Pali, 7 vols (complete with the Index), cloth. 1877-97 £5 5s

This Buddhist collection of stories is of great interest for students of folklore.

1256 **Jinacarita,** or the Career of the Conqueror, a Pali Poem, edited in Roman characters, with English Translation and Notes, by C. Duroiselle, 8vo, pp. xxvi, 197, cloth. *Rangoon,* 1906 12s 6d

1257 **Jinalankara,** a Work on the Life and Teachings of Sakyamuni by the Ven. Buddharak-Khita, Pali Text in Sinhalese characters, with Sinhalese Translation, by Dipankara and B. Dhammapala, 8vo, pp. vii, 93, ii, *interleaved,* and an English Introduction, cloth. *Galle,* 1900 5s

1258 **Jivaviyara** de Santisuri; un traité Jaina sur les êtres vivants, Pracrit, with French Translation, Notes and Glossary, par A. Guérinot, 8vo, pp. 58. *Paris,* 1902 3s

1259 **Journal of the Pali Text Society** for the year 1882, 8vo, pp. viii, 128, bds. 1882 8s

Contains mostly Lists of Pali MSS. in various Libraries.

1260 —— for the year 1890, 8vo, pp. 111, bds. 1890 10s 6d

Contains Rouse's Index to the Jataka-Saddhamma Sangaho, Pali Text, &c.

1261 —— for the year 1906-07, 8vo, pp. 186, bds. 1907 10s 6d

Contains the valuable article in English on the Zen Sect of Buddhism, by Suzuki—Similes in the Nikayas, by Mrs. Rhys Davids—Lexicographical Notes, &c.

1262 —— for the year 1908, 8vo, pp. ix, 198, bds. 1908 10s

Contains Buddhist Counsels at Rajagaha, by Prof. Franke—Early Pali Grammarians, by M. Bode, &c.

1263 **Kammavakya.**—Liber de Officiis Sacerdotum Buddhicorum, Pali Text, with Latin Translation and Notes by F. Spiegel, 8vo, pp. 39. 1841 2s

1264 **Kankhawitarani** (The), or the Pali Commentary of Patimokkha, by Buddhaghosa Maha Thera, Pali Text in Sinhalese characters, 8vo, pp. viii, 239, *interleaved,* cloth. *Colombo,* 1905 12s 6d

1265 **Kathavatthu.**—Pali Text in Roman characters, edited by A. C. Taylor, 2 vols, roy. 8vo, bds. 1894-97 (*Pali Text Soc.*) 21s

1266 **Kammavacha.**—A Buddhist Liturgy in Pali, 8vo, pp. 36, *interleaved,* cloth. *Colombo,* 1906 3s

1267 **Mahavamsa,** edited in Pali (Roman characters), with Notes, with an Introduction in English by Wm. Geiger, 8vo, pp. 56, 367, cloth. 1908 (*Pali Text Soc.*) 12s

1268 **Mahawanso,** Vol. I. (all issued), Pali Text in Roman characters, with the English Translation subjoined and an Introductory Essay on Pali Buddhist Literature, by G. Turnour, 4to, pp. 93, 30, 262, xxxv. *Ceylon,* 1837 £2 5s

This volume is extremely scarce.

1269 **Mahawamsa,** or the Great Chronicle of Ceylon, translated from the Pali, by W. Geiger, 8vo, pp. 64, 300, cloth. 1912 (*Pali Text Soc.*) 10s

1270 **Majjhima Nikaya,** Pali Text in Sinhalese characters, large 8vo, pp. 480, *interleaved. Colombo,* 1904 36s

1271 —— The First Fifty Discourses, from the Collection of the Medium Length Discourses of Gotama the Buddha, translated from the Pali, by Silacara, 2 vols, 8vo, cloth. 1912-13 each volume at 7s 6d, 15s

1272 **Manoratha Purana,** a Commentary to the Anguttara Nikaya, Pali Text in Sinhalese characters, 2 vols, roy. 8vo, *interleaved throughout,* cloth. *Colombo,* 1893-1903 30s

1273 **Milinda Panho,** Pali Text in Sinhalese characters, 8vo, pp. iv, 799, 27, cloth. *Colombo,* 1900 25s

1273* —— The same, Questions of King Milinda, translated from the Pali by T. W. Rhys Davids, 2 vols, 8vo, cloth. *Oxford,* 1890-94 (*Sacred Books of the East*) 25s

1274 **Moggallayana Vyakarana,** a Pali Grammar, in Pali (Sinhalese characters), 8vo, pp. 90. *Colombo,* 2434 *A.B.* 3s 6d

1275 **Morris** (Rev. R.) Jâtaka Tales, from the Pâli, or Folk Tales of India, 8vo, pp. 142. *London,* N.D. 12s

Being Translations from Fausböll's edition of the Jatakas. Reprinted from the Folklore Journal.

1276 **Patimokkha,** the Buddhist Office of the Confession of Priests, Pali Text in Sinhalese characters, 8vo, pp. 80, *interleaved,* cloth. *Colombo,* 2439 *A.B.* 4s

1277 —— Being the Buddhist Office of the Confession of Priests, Pali Text, with a Translation and Notes by J. F. Dickson, 8vo, pp. 69. *London,* 1875 4s

1278 **Patisam Bhidamagga.**—Pali Text in Roman characters, edited by A. C. Taylor, 2 vols, roy. 8vo, bds. 1905-1907 (*Pali Text Soc.*) 21s

1279 **Piruvana-pota, or Mahapirit-pota.**—A Collection of Suttas for averting Diseases and Evil Spirits, Pali Text, with a Sinhalese Translation, 8vo, pp. 158, bds. *Colombo*, 1903 5s

1280 **Pujavaliya.**—A Collection of Mythical and Traditionary Tales respecting Buddha, compiled by Mayurapada Thera, in Sinhalese, Vol. I., 8vo, pp. 479, cloth. *Colombo*, 1904 12s 6d

1281 **Preta-vastu prakarana.**—The Pali Text of the Petavatthu, a portion of the Khuddaka-nikaya of the Sutta pitaka, with an extensive Commentary in Sinhalese, by Jniavamsa Pannasara, 8vo, pp. 214, ii, *interleaved*, cloth. *Colombo* (no date) 7s 6d

1282 **Puggala-pannatti pakaranam.** A Buddhist Work on Walking in the Four Paths, by Gividara R. Terunnanse, Pali Text in Sinhalese characters, 8vo, pp. 112, *interleaved*, cloth. *Doranagoda*, 1900 4s

There is no title-page.

1283 **Rasavahini.**—Buddhist Legends, in Pali (Sinhalese characters), revised by Vedeha Maha Thera, edited by Saranatissa, 2 vols in one, 8vo, cloth, *interleaved*. *Colombo*, 1901 12s 6d

1284 **Ravanavaha or Setubandha.**—Prakrit Text, with a German Translation and an Index of Words, by S. Goldschmidt, 2 vols, 4to. *Strassburg*, 1880-84 (pub. 43s) 30s

1285 **Samanta Kuta Warnana,** by V. Maha Sthavira, Pali Text, with a Singhalese Translation, 8vo, pp. xvi, 228. *Colombo*, 1890 6s

1286 **Samanta Pasadika.**—A Pali Commentary (in Sinhalese characters) upon Part I. of the Suttavibhanga, a Section of the Vinayapitaka, Vol. I. (413 pages) and Vol. II., pages 1 to 72, *interleaved*, cloth. *Colombo*, 1897-1900 17s 6d

The end can also be supplied.

1287 **Samyutta Nikaya** of the Suttapitaka, Pali Text in Sinhalese characters, pp. 1-400, large 8vo, *interleaved*, cloth. *Colombo*, 1898 15s

The continuation can be supplied.

1288 **Sarasangaha,** by Rev. Siddhattha, revised by Somananda, Pali Text in Sinhalese characters, roy. 8vo, pp. viii, 256, *interleaved*, cloth. *Colombo*, 1898 10s 6d

1289 **Senart (E.)** Les Inscriptions de Piyadasi, Tome I., cont. les 14 Edits, 8vo, pp. 328, *with 2 plates*. *Paris*, 1881 10s 6d

1290 **Satika Khuddasikkha,** or the Kudusika, with its Commentary: being an Epitome of the Vinaya Pitaka, compiled by the Maha Theraware Dhammasiri, Pali Text in Sinhalese characters, with English Introduction, 8vo, pp. 181, *interleaved*. *Colombo*, 2441, *A.B.* 7s 6d

1291 **Stevenson (J.)** The Kalpa Sutra and Nava Tatva, two works illustrative of the Jain Religion and Philosophy, translated from the Magadhi, 8vo, pp. xxviii, 144, *with a plate*, cloth. 1848 7s 6d

1292 **Subhuti (W.)** Abhidhanappa dipika Suchi: a Complete Index to the main work, in Pali, with Explanatory Notes, and an English Index, 8vo, pp. xxxiv, 520, viii. *Colombo*, 1893 15s

1293 **Sutta Nipata.**—A Collection of Discourses on Buddhism, in Pali, forms a Section of the Khuddakanikāya of the Suttapitaka, edited by Paññātissa, 8vo, pp. 136, *interleaved*, cloth. *Welitara*, 2434 [1891] 6s

1294 —— or Dialogues and Discourses of Gotama Buddha, translated from the Pali, with Notes by Sir M. Coomara Swamy, 8vo, pp. xxxvi, 160, cloth. 1874 7s 6d

1295 **Sutta Sangaha.**—A Collection of 85 Suttas from the Suttapitaka, edited by B. Dhirananda, Pali Text (Sinhalese characters), 8vo, pp. 155, vi, *interleaved*, cloth. *Wellanpitiya*, 2446 [1903] 6s

1296 **Thera and Theri Gatha** (Stanzas ascribed to Elders of the Buddhist Order of Recluses), Pali Text, edited by H. Jacobi and R. Pischel, 8vo, pp. xv, 221, bds. 1883 10s 6d

1297 **Thiessen (J. H.)** Die Legende von Kisagotami: Part I., Pali Text, with German Translation and Notes, 8vo, pp. 34. *Kiel* 2s 6d

1298 **Thupavamsa.** — Pali Text in Sinhalese characters, edited by W. Dharmaratna, 8vo, pp. 82, cloth. *Colombo*, 1896 (*interleaved copy*) 3s 6d

1299 **Trenckner (V.)** Pali Miscellany (being a Specimen of Milinda Panho), Pali Text, with English Translation, Part I., all published, 8vo, pp. 84, half calf. 1879 4s

1300 **Tripitaka.**—Buddhist Holy Scriptures, in Pali (Burmese characters), 20 vols, roy. 8vo, Persian morocco. *Rangoon* £18 15s

1301 **Upali Suttam** (le Sutra d'Upali) traduit du Pali par L. Feer, 8vo, pp. 132. *Reprint*, 1891 5s

Etudes bouddhiques.

1302 **Ummagga Jataka** (The): being a Story of a Birth of Bodhisatwa, edited by Abayaratna. *Bombay*, 1879 5s

There is a translation from the Singhalese by T. B. Yatawara, roy. 8vo pp. viii, 242, cloth. 1898. 10s 6d.

1303 **Upasampada-Kammavaca**: being the Buddhist Manual of the Form and Manner of Ordering of Priests and Deacons, Pali Text, with English Translation by J. F. Dickson, 16mo, pp. 36. *Venice*, 1875 3s 6d

1304 **Uvasagadasao** (The), in Prakrit, with Sanskrit Commentary and English Translation, edited by A. F. R. Hoernle, 8vo. *Calcutta*, 1885-90 15s

Bibliotheca Indica.

1305 **Vedabbha Jataka**, translated from the Pali and compared with "The Pardoner's Tale," by H. T. Francis, 8vo, pp. 12. 1884 2s 6d

1306 **Vibhanga**: being the Second Book of the Abidhamma Pitaka, Pali Text in Roman characters, edited by Mrs. Rhys Davids, 8vo, pp. xxi, 464, bds. 1904 10s 6d

1307 **Vimana-vastu-prakarana**. — The Pali Text (Sinhalese characters) of the Vimana-vatthu, a Section of the Khuddkanikaya of the Suttapitaka, with a Commentary in Sinhalese Prose by G. Ratanapala, edited by T. Silananda, 8vo, pp. 207, *interleaved*, cloth. *Colombo*, 2445 (1902) 8s

1308 **Vinaya Pitakam** (The), one of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pali Language, Pali Text in Roman characters, edited, with a long Introduction, by H. Oldenberg, 5 vols, roy. 8vo, cloth. 1879-83 (pub. £5 5s) £3 15s

Vol. I., The Mahavagga—Vol. II., The Cullavagga—Vols. III. and IV., Suttavi bhanga—V., The Parivara.

1309 **Vuttodaya** (Exposition of Metre), by Sangharakkhita Thera, Pali Text, with English Translation and Notes by Major G. E. Fryer, 8vo, pp. 44. *Calcutta*, 1877 2s 6d

The Vuttodaya is the only work on Pali prosody.

1310 **Weber** (A.) Ueber das Saptaçatakam des Hâla, Ein Beitrag zur Kenntnis des Prakrit, 8vo, pp. 262, half calf. 1870 5s

The Texts are in Roman characters.

PART XXI.

INDIAN DIALECTS. GRAMMARS.

1311 **Campbell** (G.) Specimens of Languages of India, including those of the Aboriginal Tribes of Bengal, the Central Provinces, and the Eastern Frontier, folio, pp. iv, 303, bds. *Calcutta*, 1874 14s

BIHARI.

1312 **Hoernle** (A. F. R.) and **Grierson** (G. A.) Comparative Dictionary of the Bihari Language, Parts I. and II. (all issued), 4to, *with map*. *Calcutta*, 1885-89 7s 6d

BILUCHI.

1313 **Biluchi-nameh**. — A Text-book of the Biluchi Language, compiled by Hittu Ram, 8vo, entirely in Biluchi. *Lahore*, 1896 6s

1314 **Mockler** (Major) Grammar of the Baloochi Language, 12mo, cloth. 1877 4s

BENGALI.

1315 **Basa** (U. N.) Etymological Dictionary of the English Language, English-Bengali, 24mo, cloth. 1886 2s 6d

1316 **Beames** (J.) Grammar of the Bengali Language, Literary and Colloquial, 8vo, cloth. 1894 7s 6d

1317 **Carey** (W.) Grammar of the Bengali Language, 8vo, pp. 116, calf. *Calcutta*, 1843 3s

1318 —— A Dictionary of the Bengalee Language, Vol. I. only, 4to, full bound. *Serampore*, 1815 10s 6d

1319 —— Dictionary of the Bengali Language, Bengali-English, and English-Bengali, 2 vols, 8vo. 1839-40 10s 6d

Abridged from the 4to edition.

1320 **Forbes** (D.) Grammar of the Bengali Language, with Easy Phrases, 8vo, cloth. 1862 7s 6d

1321 **Forster** (H. P.) A Vocabulary, English and Bengalee and *vice versa*, 2 vols, folio, half bound. *Calcutta*, 1799 18s

This copy belonged to the East India Company.

1322 **Ganguli** (B.) Student's Dictionary, Bengali-English, 8vo, pp. 886, xiv, cloth. *Calcutta*, 1912 5s

1323 **Haughton** (G. C.) Rudiments of Bengali Grammar, 4to, cloth. 1821 4s

1324 **Mendies** (J.) Abridgment of Johnson's Dictionary, English-Bengali and Bengali-English, Third Edition, 8vo, 2 vols, cloth. 1856 8s

1325 **Nicholl** (G. F.) Manual of the Bengali Language, comprising Bengali Grammar, Reading Lessons, with various Appendices, 12mo, pp. xxiv, 321, calf. 1894 5s

1326 **Pearson** (J. D.) Bakyabali, or Idiomatical Exercises, English and Bengali, with Dialogues, 8vo, pp. 294, cloth. *Calcutta*, 1850 3s 6d

1327 **Robinson** (J.) Dictionary of Law and other Terms used in the Courts of Bengal, English-Bengali, 8vo. *Calcutta*, 1860 5s

1328 **Yates and Wenger.**—Introduction to the Bengali Language, Third Edition, 8vo, cloth. 1891 6s
Grammar, Bengali Reader, Vocabulary.

1329 —— Bengali Grammar, Revised Edition, 8vo, pp. vii, 138, cloth. 1885 3s 6d

BURMESE.

1330 **Alphabetum Barmanum**, seu Romanum Avæ, 12mo, pp. 44, 52, bds. *Rome*, 1776 3s

1331 **Chase** (D. A.) Anglo-Burmese Handbook, or Guide to a Practical Knowledge of the Burmese Language, 8vo, pp. 209, cloth. *Rangoon*, 1890 6s
The Burmese is in Native and Roman characters.

1332 **Davidson** (Lieut. F.) Anglicised Colloquial Burmese, or How to Speak the Language in 3 Months, 12mo, pp. 102, cloth. 1904 3s

1333 **Hough** (G. H.) Anglo-Burmese Dictionary, Part I., consisting of Monosyllables, 8vo, pp. 147. *Maulmain*, 1845 4s

1334 **Judson** (A.) Grammar of the Burmese Language, 8vo, pp. 61, cloth. *Rangoon*, 1888 3s

1335 —— Grammatical Notices of the Burmese Languages, 8vo, pp. 76, *interleaved*, calf. *Maulmain*, 1842 3s

1336 **Phinney** (F. D.) and **Eveleth.**—Pocket Dictionary, Burmese-English and English-Burmese, 8vo, pp. 386, cloth. *Rangoon*, 1904 7s 6d
Compiled from Judson's Dictionary.

1337 **Pocket Companion** of the Student of Burmese, or English-Burmese Vocabulary, 8vo, pp. 309, cloth. *Rangoon*, 1858 7s 6d

1338 **Slack** (Ch.) Manual of Burmese, for the use of Travellers, 8vo, pp. 39, *with map*, cloth. 1888 3s

1339 **Sloan** (W. H.) Practical Method with the Burmese Language (English-Burmese Vocabulary), 8vo, pp. 168, cloth. *Rangoon*, 1887 4s
The Burmese in Native and Romap characters.

1340 **Wade** (J.) Karen Vernacular Grammar, with English interspersed for Foreign Students, in four parts, embracing Termonology, Etymology, Syntax, and Style, 8vo, calf. *Rangoon*, 1897 7s 6d

CANARESE.

1341 **Garrett** (J.) English-Canarese and Canarese-English Dictionary, 2 vols, 8vo, cloth. *Bangalore*, 1844-45 12s

1342 **Hodson** (Th.) Elementary Grammar of the Kannada or Canarese Language; together with REEVE'S Dictionary, Canarese-English, 8vo, pp. 106, 276. *Bangalore*, 1858-59 12s 6d
All Canarese words are in Native and Roman characters.

1343 **Kittel** (F.) Kannada-English Dictionary, large 8vo, pp. 50, 1752, half calf. *Mangalore*, 1894 £1 12s
The Canarese is in Native and Roman characters.

1344 **Ziegler** (F.) Practical Key to the Canarese Language (Vocabulary and Phrases), 8vo, pp. 91. *Mangalore*, 1882 3s
The Canarese is in Native and Roman characters.

GUJARATI.

1345 **Clarkson** (W.) Grammar of the Gujarati Language, 4to, pp. 175, cloth. *Bombay*, 1847 5s

1346 **Edalji** (Sh.) Grammar of the Gujarati Language, 8vo, pp. 127, cloth. *Bombay*, 1867 3s

1347 **Green** (H.) A Collection of English Phrases, with their Idiomatic Gujarati Equivalents, 8vo, pp. 233, cloth. *Bombay*, 1887 3s 6d
The Gujarati in Native characters only.

1348 **Patel** (N. H.) and **Karbhari** (Bhagu F.) English-Gujarati and Gujarati-English Dictionary, 2 vols, 8vo, pp. 373, 644. *Ahmedabad*, 1895-98 12s 6d
Each vol is sold separately.
The Gujarati is in Native characters only.

1349 **Taylor** (G. P.) The Student's Gujarati Grammar, with Exercises and Vocabulary, roy. 8vo, pp. xvi, 228, cloth. *Surat*, 1893 12s

1350 **Tisdall** (W. S. Clair) Simplified Grammar of the Gujarati Language, with a Short Reading Book and Vocabulary, 8vo, pp. 189, cloth. 1892 10s 6d
The Reading Lessons are in Gujarati, the main rest in Roman characters.

1351 **Umiashankar** (J. and O.) English-Gujarati Dictionary, with Appendices, 8vo, pp. 450, 72, cloth. *Bombay*, 1862 5s

1352 **Young** (R.) Gujarati Exercises, or a New Method of learning to read, write, and speak Gujarati, 12mo, pp. 500, 48, bds. 1865 (pub. 12s) 7s 6d

Some of the Exercises are in Gujarati and Roman characters, the rest in Native characters only.

HINDI.

1353 **Bate** (J. D.) Dictionary of the Hindi Language, Hindi-English, roy. 8vo, pp. 805, cloth. *Benares*, 1875 32s

1354 **Beames** (J.) Notes on the Bhojpuri Dialect of Hindi spoken in Western Behar, 8vo, pp. 26. 1868 2s

1355 **Browne** (J. F.) A Hindi Primer, in Roman characters, pp. 36, cloth. 1882 2s

1356 **Hindi Dictionary**, for the use of Schools, entirely in Hindi, 8vo, cloth. *Benares*, 1871 4s

1357 **Kellogg** (Rev. S. H.) Grammar of the Hindi Language, with Copious Philological Notes, 8vo, cloth, pp. 415. *Allahabad*, 1876 10s 6d

HINDUSTANI.

1358 **Ballantyne** (J. R.) Hindustani Selections, with a Vocabulary, Second Edition, 8vo, cloth. 1845 3s

1359 **Brice** (N.) Romanized Hindustani-English Dictionary, for the use of Schools, 8vo, pp. 357. 1864 4s

1360 **Brown** (C. P.) and **Gholam** (Mir) English and Hindustani Phraseology, or Exercises in Idioms, 8vo, pp. 235, cloth. *Madras*, 1855 4s

1361 **Chapman** (Major F.) How to Learn Hindustani (Grammar, Exercises, Conversations, Manuscript Reading), 8vo, pp. 358, cloth. 1907 7s 6d

1362 —— Urdu Reader for Beginners, with a Vocabulary, 8vo, pp. 127, 82, cloth 6s

1363 —— The same, for Military Students, 8vo, pp. 102, 76, cloth. 1910 7s 6d

1364 **Cradock's** English Grammar in Hindoostani, for the use of Mohammedans, 8vo, cloth. *Madras*, 1857 3s 6d

1365 **Dobbie** (R. S.) Pocket Dictionary, English-Hindustani, 8vo, pp. 221, cloth. 1847 3s 6d

The Hindustani in Arabic and Roman characters.

1366 **Dowson** (J.) Grammar of the Urdū or Hindustani Language, 8vo, pp. xv, 264, cloth. 1872 (pub. 10s 6d) 6s

In the grammar Hindustani words are given in the Persian and Roman characters.

1367 **Das** (Narayan) Help to Candidates in Hindustani, 8vo, pp. 148, 32, cloth. *Shahjahanpur*, 1897 4s

1368 **English and Hindustani.**—Student's Assistant, or Idiomatic Exercises in those Languages, 8vo, pp. 151. *Calcutta*, 1837 2s 6d

The Hindustani in Roman characters.

1369 **Fallon** (S. W.) Hindustani-English Law and Commercial Dictionary, roy. 8vo, pp. 283, cloth. *Benares*, 1879 (Rs. 10) 8s

1370 **Forbes** (D.) Grammar of the Hindustani Language, *with illustrations of the Persian and Devanagari, plates*, and Extracts for Reading, and a Vocabulary, 8vo, cloth. 1862 6s

1371 —— Hindustani Manual, Grammar, and English-Hindustani Vocabulary (in Roman characters), 12mo, pp. 188. 1891 2s 6d

1372 —— Dictionary, Hindustani-English and English-Hindustani, roy. 8vo, pp. 585, 318, half bound. *London*, 1848 18s

The Hindustani in Persian and English characters.

1373 —— Dictionary, Hindustani-English and English-Hindustani, New Edition, printed in the Roman character, roy. 8vo, pp. 597, 318, cloth. 1859 (pub. 36s) 25s

As new.

1374 —— Dictionary, English-Hindustani (in Roman characters), Second Edition, 8vo, cloth, pp. 318. 1866 8s

1375 **Hadley** (G.) Grammatical Remarks on the Dialect of the Indostan Language, called Moors, with Vocabulary, English and Moors, 8vo, pp. 155, calf. 1774 3s 6d

1376 **Jawahir Singh.**—The Urdu Teacher (Grammar, Conversations, Exercises), large 8vo, cloth. *Umballa*, 1898 7s 6d

1378 **Keegan** (W.) Vocabulary in Urdu, Latin and English, with Pronunciation in Roman characters, roy. 8vo, pp. 320, cloth. *Sardhana*, 1882 7s 6d

1379 **Kempson** (M.) The Syntax and Idioms of Hindustani: a Manual of the Language, 8vo, pp. 309, cloth. 1906 5s

Grammar, Reading, and Translation.

1380 **Lyall** (C. J.) Sketch of the Hindustani Language (Roman characters), 8vo, pp. 55. 1880 2s

1381 **Mather** (C.) Glossary, Hindustani and English, to the New Testament, in Roman characters, 8vo, cloth, pp. 226. 1861 3s 6d

1382 **Monier Williams.**—Easy Introduction to the Study of Hindustani (Roman characters), with a full Syntax and Selections in Hindustani, 8vo, pp. 238. 1858 3s 6d

1383 —— Hindustani Primer, in Roman characters, 8vo. 1865 2s 6d

1383* —— Practical Hindustani Grammar, in Roman character, with Hindustani Selections, in the Persian character, cloth. 1862 6s

1384 **Pavie** (Th.) Chrestomathie Hindoustani (Urdû et Dakhoû), avec Vocabulaire Hindoustani-Français, 8vo. *Paris*, 1847 6s

1385 **Phillips** (A. N.) Hindustani Idioms, with Vocabulary, 12mo, pp. 288, cloth. 1892 4s 6d

In English characters throughout.

1386 **Plunkett** (G. T.) Conversation Manual: Collection of 670 Phrases, in English, Hindustani, Persian, and Pashtoo, 8vo, pp. 130, cloth. 1893 4s

1387 **Prasad** (Durga) Guide to Legal Translations: a Collection of Words and Phrases used in the Translation of legal Papers from Urdu into English, 8vo, cloth. *Benares*, 1869 5s

1388 **Ranking** (G. S. A.) Pocket-book of Colloquial Hindustani, 8vo, cloth, pp. 65. *Calcutta*, 1905 3s

1389 **Raverty** (Capt. H. G.) Thesaurus of English and Hindustani Technical Terms, 8vo, pp. 106, cloth. 1859 3s 6d

Hindustani in Persian and Roman characters.

1390 **Roebuck** (Lt. T.) English and Hindoostanee Naval Dictionary, with a Grammar, 12mo, pp. lxvii, 180, half calf. 1813 3s

1391 **Seal** (M. S.) Manual of English and Hindustani Terms, Phrases, &c., in the Roman character, 8vo, pp. 241. *Calcutta*, 1871 3s

1392 **Small** (G.) Laskari Dictionary, or Anglo-Indian Vocabulary of Nautical Terms and Phrases in English and Hindustani, 8vo, pp. 85. 1882 3s

In Roman characters.

1393 **Thompson** (J. T.) English-Urdu and Urdu-English Dictionary, in Roman characters, 8vo, pp. 332, 256, cloth. *Calcutta*, 1852 5s

1394 **Yates** (W.) Introduction to the Hindustani Language: Grammar, Vocabulary and Reading Lessons, Sixth Edition, 8vo, pp. xiv, 326, cloth. *Calcutta*, 1855 4s

KASHMIRI.

1395 **Wade** (T. R.) Grammar of the Kashmiri Language, as spoken in the Valley of Kashmir, 8vo, pp. xii, 159, cloth. 1888 4s

The Kashmiri is in Roman characters only.

KHOND.

1396 **Smith** (Major J. M.) Practical Handbook of the Khond Language (Roman characters), 8vo, pp. 130, cloth. *Cuttack*, 1876 8s

Contains a Grammar—Khond Depositions, in Khond and English, and a Vocabulary.

KOMKANI.

1397 **Dalgado** (S. R.) Diccionario Komkani-Portuguez, philologico-etymologico, 8vo, pp. 37, 561, half calf. *Bombay*, 1893 12s 6d

The Komkani is in the Devanagari and Roman characters.

KUI.

1398 **Friend-Pereira.**—Grammar of the Kui Language (Dravidian), 8vo, pp. ix, 80, vi, cloth. *Calcutta*, 1909 4s

In Roman characters.

MALAYALIM.

1399 **Bailey** (B.) Dictionary, English-Malayalim, Second Edition, 8vo, pp. 545. *Cottayam*, 1868 18s

The Malayalim in Native characters only.

1400 **Gundert** (H.) Malayalim and English Dictionary, in 5 parts, roy. 8vo, pp. 1116. *Mangalore*, 1872 21s

The Malayalim is in Native and Roman characters.

1401 **Peet** (J.) Grammar of the Malayalim Languages, as spoken in Travancore and Cochin, and N. and S. Malabar, 8vo, pp. xv, 218. *Cottayam*, 1841 8s

1402 —— The same, Second Edition, 8vo, pp. ix, 187, cloth. 1860 9s

1403 **Spring** (F.) Grammar of the Malayalim Language in Malabar, folio, pp. x, 94, half calf. *Madras*, 1839 8s

MARATHI.

1404 **Bellairs** (H. S. K.) Grammar of the Marathi Language, 8vo, pp. 90. *Bombay*, 1868 3s

1405 **Bhide** (G. H.) Marathi English Primer, 8vo, pp. 108, cloth. *Bombay*, 1889 3s

All exercises are in Marathi and English.

1406 **Molesworth** (J. T.) and **Candy** (T.) Dictionary, English and Marathi, 4to, pp. 838, half bound. *Bombay*, 1847 10s 6d

1407 **Molesworth** (J. T.) Dictionary, Marathi-English, 4to, pp. 1162. *Bombay*, 1831 7s 6d

1408 **Navalkar** (G. R.) The Student's Marathi Grammar, New Edition, 8vo, pp. xv, 340, cloth. *Bombay*, 1880 12s

Out of print.

1409 **Student's Manual** of Mahrathi Grammar, designed for High Schools, 8vo, pp. 140. *Bombay*, 1868 5s

NEPALI.

1410 **Turnbull** (A.) A Nepali Grammar, and English-Nepali and Nepali-English Vocabulary, 8vo, pp. 303, cloth. *Darjeeling*, 1887 8s

NICOBARESE.

1411 **Roepstorff** (F. A.) Dictionary of the Nancowry Dialect of the Nicobarese Language: Nicobarese-English and English-Nicobarese, 8vo, pp. xxv, 279, *with a curious plate*. *Calcutta*, 1884 14s

The Appendix contains Tales, in Nicobarese and English translation.

PANJABI.

1412 **A Grammar** of the Panjabi Language, Panjabi Readings, 8vo, pp. viii, 112. *Lodiana*, 1851 6s

1413 **Dictionary** of the Panjabi Language, edited by L. Janvier, 4to, pp. vi, 438, half calf. *Lodiana*, 1854 24s

Scarce. The Panjabi in Sanskrit and Roman characters.

1414 **Starkey** (Capt.) Dictionary, English and Punjabee, Outlines of Grammar, also Dialogues, 8vo, pp. 286, xxxvi, 116, cloth. *Calcutta*, 1849 16s

The Panjabi is in Roman characters only.

1415 **Wilson** (J.) Grammar and Dictionary of Western Panjabi, as spoken in the Shapur District, with Probers, Sayings, Verses, in Panjabi and English, 8vo, cloth. *Lahore*, 1899 5s

The Panjabi is in Roman characters.

PATHAN.

1416 [**Murray** (J. Wolfe)] Dictionary of the Pathan Tribes on the N.-W. Frontier of India, 16mo, pp. 239, ii, *with map*, bds. *Calcutta*, 1899 4s 6d

SANTHAL.

1417 **Skrefsrud** (L. O.) Grammar of the Santhal Language, 12mo, pp. xvii, 370, cloth. *Benares*, 1873 (pub. 21s) 16s

The Santhal is in Roman characters.

SINDHI.

1418 **Seymour** (L. N.) Grammar of the Sindhi Language, 8vo, pp. xii, 203, cloth. *Karachi*, 1884 10s

The Sindhi in Arabic and Roman characters.

1419 **Stack** (Capt. G.) Dictionary, Sindhi and English, large 8vo, pp. 437, half calf. *Bombay*, 1855 15s

The Sindhi is in the Devanagari character.

SINHALESE.

1420 **Anawaratna** (S.) Easy Steps to Sinhalese, 8vo, pp. 51. *Colombo*, 1908 2s 6d

The Sinhalese is in Native and Roman characters.

1421 **Bridgnell** (W.) School Dictionary, Sinhalese-English, 16mo, pp. 371, cloth. *Colombo*, 1847 5s

1422 **Callaway** (J.) Vocabulary, with Phrases in English, Portuguese, and Singhalese, 8vo, calf. *Colombo*, 1818 6s

1423 —— School Dictionary, Singhalese-English, with an Introduction on the Language, 8vo, pp. 22, 156. *Colombo*, 1821 5s

1424 **Carter** (Ch.) English and Singhalese Lesson Book on Ollendorff's System, together with another Grammar and Vocabulary, 8vo, pp. 167, 81, cloth. *Colombo* 5s

1425 —— English-Sinhalese Dictionary, roy. 8vo, pp. xx, 1030, calf. *Colombo*, 1891 25s

1426 **Chater** (J.) Grammar of the Cingalese Language, 4to, pp. 141, bds. *Colombo*, 1815 12s

Very scarce.

1427 **Childers** (R. C.) Notes on the Sinhalese Language, Part I.: Formation of Plural of Neuter Nouns, 8vo, pp. 14. *Reprint*, 1873 2s 6d

1428 **Geiger** (W.) Litteratur u. Sprache der Singhalesen, 8vo, pp. 97. 1901 5s

Encycl. of Indo-Aryan Research.

1429 **Lambrich** (S.) Grammar of the Singhalese Language, 8vo, pp. 155. *Ceylon*, 1834 6s

1430 **Mehe Varen**, or Pocket Sinhalese Guide, Sinhalese (Roman characters) and English, 8vo, pp. 44. *Colombo*, 1897 2s 6d

1431 **Mendis Gunasekara**.—A Comprehensive Grammar of the Singhalese Language, 8vo, pp. 516, cloth. *Colombo*, 1891 15s

1432 **Ranesinghe** (W. P.) The Sinhalese Language: its Origin and Structure, Part 1, 8vo. *Colombo*, 1900 2s 6d

1433 **Silva** (S.) Handbook of Sinhalese Grammar, with Exercises, 8vo, pp. 113. *Colombo*, 1903 3s 6d

1434 —— English-Sinhalese Dictionary, 16mo, pp. 511, calf. *Colombo*, 1897 10s

TAMIL.

1435 **Anderson** (R.) Rudiments of Tamul Grammar, 4to, pp. xx, 184, half calf. 1821 8s

1436 **Beschi** (C. J.) Grammatica Latino-Tamulica, 4to, pp. 151, and Index, calf. *Madras*, 1813 4s

1437 —— Grammar of the Tamil Language, translated from the Latin, 4to, pp. 117, v. *Madras*, 1822 5s

1438 —— The same, translated from the Latin, 8vo, pp. 147, cloth. *Madras*, 1848 6s

1439 —— The same, Grammatica Tamulica, 8vo, pp. 215, 28, calf. *Pondichery*, 1843 6s

1440 —— Clavis humanior. litterar. sublimioris Tamulici Idiomatis, 8vo, pp. viii, 171, cloth. *Tranquebar*, 1876 5s

1441 **Ferguson** (A. M.) Inge va, or Pocket Tamil Guide, 8vo, pp. 156, cloth. *Colombo*, 1902 3s

The Tamil in Roman characters.

1442 **Hoole** (E.) Lady's Tamil Book: Book of Common Prayer, in Tamil and English, with a Grammar of Tamil (Roman characters), 8vo, cloth. 1860 3s 6d

1443 **Jensen** (H.) Practical Tamil Reading Book for Beginners, 8vo, pp. 162, cloth. *Madras*, 1882 3s 6d

1444 **Lazarus** (J.) Tamil Grammar, 8vo, pp. 230, cloth. *Madras*, 1878 7s 6d

1445 **Pilloy** (C. A.) A Manual of Indian Terms, Tamil-English; a Commercial Vocabulary, English and Tamil, and an Appendix, 8vo, pp. 143, cloth. *Madras*, 1861 3s 6d

Referring to the Revenue and Judicial Departments.

1447 **Pope** (G. U.) A Handbook of the Tamil Language, Seventh Edition, 8vo, pp. 204, cloth. 1912 7s 6d

1448 —— A Key to the Exercises in the Tamil Handbook, with Notes on Analysis, 8vo, pp. 100. 1904 5s

1449 —— A Compendious Tamil-English and English-Tamil Dictionary, 8vo, 2 vols, pp. 98, 108. 1905-06 each 5s

1450 **Pope** (G. U.) Tamil Prose Reading Book, 8vo, cloth. 1859 5s

1451 —— A Tamil Prose Reader, 8vo, pp. 124. 1906 6s

1452 —— First Lessons in Tamil, 12mo, cloth. 1856 4s

1453 **Rhenius** (C. T. E.) A Grammar of the Tamil Language, with an Appendix, Second Edition, 8vo, pp. xvi, 293, half bound. *Madras*, 1846 8s

1454 —— Tamil Grammar, abridged, 16mo, pp. 206, cloth. *Madras*, 1845 3s

1455 **Rottler** (J. P.) Dictionary of the Tamil and English Languages, Part I., 4to, pp. 298, half bound. *Madras*, 1834 10s 6d

TELUGU.

1456 **Arden** (A. H.) Progressive Grammar of the Telugu Language, with Copious Examples and Exercises, Second Edition, roy. 8vo, pp. xi, 351, cloth. 1905 10s 6d

1457 **Brown** (C. P.) Dictionary, English-Telugu and Telugu-English, explaining the Colloquial Style and Poetical Dialect, 2 vols, roy. 8vo. *Madras*, 1852 £2 2s

1458 **Campbell** (A. D.) Grammar of the Telugu Language, 4to, pp. xxv, 205, 18, half calf. *Madras*, 1816 5s

J. C. Morris calls this a book of great merit.

1459 **Morris** (J. C.) Dictionary, English and Telugu, 2 vols, 4to, calf. *Madras*, 1835 8s

1460 **Percival** (P.) Anglo-Telugu Dictionary (Telugu words in Roman and Telugu characters), 8vo, pp. 3, 245, cloth. *Madras*, 1861 4s

1461 **Riccaz** (A.) Abridgment of Telugu Grammar, 8vo, pp. 124, ix. *Vizagapatam*, 1869 2s 6d

1462 **Rogers** (H. T.) First Lessons in Telugu, 8vo, pp. xvi, 83. *Madras*, 1880 3s

URIYA.

1463 **Browne** (J. F.) An Uriya Primer, in Roman characters, pp. 32. 1882 2s

1464 **Rout.** — English-Oriya Dictionary, with an Appendix, Oriya Grammar, 8vo, pp. 440, cloth. *Cuttack*, 1874 12s

PART XXII.

INDIAN DIALECTS. TEXTS AND TRANSLATIONS.

BENGALI.

1465 **Adharlal Sen.**—Kusum-Kanan, or the Flowery Grove, Sixteen Poems on miscellaneous subjects, in Bengali, 2 vols in one, 12mo, full green morocco. *Calcutta*, 1877-78 4s

1466 **Bankim Ch. Chatterji.**—Durgesa Nandini, or the Chieftain's Daughter, a Bengali Romance, translated into English by C. Mookerjee, 8vo, pp. ii, 204, cloth. *Calcutta*, 1880 6s

One of the chief Hindu Novels.

1467 —— Krishna Kanta's Will, a Bengali Novel, translated by M.S. Knight, with Introduction and Notes, 8vo, pp. 264, cloth. 1895 6s

1468 —— Sitaram, a Bengali Novel, translated by S. C. Mukerji, 8vo, pp. 259, cloth. 1903 7s 6d

1469 **Charitaball** (The), or Instructive Biography, by I. Vidyasagara, with a Vocabulary, Bengali-English, by J. H. Blumhardt, 12mo, cloth. 1883-84 3s 6d

1470 **Gitanjall** (Song Offerings), by Rabindra Nath Tagore, a Collection of Prose Translations made by the Author from the Bengali, 8vo, pp. xvi, 64, *with a fine portrait by W. Rothenstein*, cloth. 1912 21s

India Society Publication. The edition is entirely out of print.

1471 **Kali Krishna Lahiri.**—Roshinara, a Historical Romance, translated from the Bengali by N. Ch. Sen, 12mo, pp. 275. *Trichinopoly*, 1912 3s

1472 **Mukharji** (R. S.) Indian Folklore, 8vo, pp. 127, cloth. *Calcutta*, 1904 2s

A translation of 31 Tales from the Bengali.

1473 **Nabonari**, in Bengali, 8vo, pp. 269, cloth. *Calcutta*, 1899 3s

1474 **Purushapariksa of Vidyapati**, translated into Bengali by Haraprasad, roy. 8vo, pp. 242, half calf. 1826 4s

1475 **Sarnalata** (the Well-known Bengali Novel), or a Picture of Hindu Domestic Life, translated from the Bengali by D. Ch. Roy, 8vo, pp. ii, 280, cloth. *Calcutta*, 1903 3s 6d

1476 **Second Conference** between an Advocate and an Opponent of Burning Widows Alive, translated from the Bengali, 8vo, pp. 50. *Calcutta*, 1820 3s

BIHARI.

1477 **Grierson** (G. A.) Some Bhoj'puri Folk Songs, edited in Bihari and translated into English, 8vo, pp. 61. *Reprint* 2s 6d

CANARESE.

1478 **Channa Basava Purana**: an Account of Channa Basava, an Incarnation of the Parnava, in Kannada (Canarese), folio, pp. 539, half calf. *Mangalore*, 1851 21s

A short synopsis in English MS. has been added.

1478* **Manuscript** of a Christian Treatise in Canarese 10s 6d

1479 **Nagavarma's** Canarese Prosody, edited with an Introduction to the Work and an Essay on Canarese Literature, by F. Kittel, 8vo, pp. lxxxii, 160, cloth. *Mangalore*, 1875 7s 6d

The work is in Canarese, but the introduction, the essay and the notes are in English.

1480 **Naga Varmma's** Karnataka Bhasha-Bushana: the Oldest Grammar extant of the Kannada Language, edited, with an English Introduction on the Kannada Language and Literature, by L. Rice, roy. 8vo, pp. 44, 96, 22, bds. *Bangalore*, 1884 7s 6d

The text of the grammar is in Canarese and Roman characters.

1481 **New Testament**, translated from the Original Greek into Canarese by a Committee of Missionaries, 8vo, calf. *Bangalore*, 1858 5s

GUJARATI.

1482 **Stree Bodhe** and [Woman's] Social Progress in India, a Jubilee Memorial, by Various Contributors, with an Account of the Jubilee Celebrations and Lectures, in English and Gujarati, roy. 8vo, pp. 226, *illustrated*, cloth. *Bombay*, 1908 5s

GURMUKKI.

1483 **Sakhee Book**, or the Description of Gooroo Gobind Singh's Religion and Doctrines, translated from Gooroo Mukhi, by Sirdar Attar Singh, 8vo, pp. xviii, 205, *with portrait of the Sirdar*. *Benares*, 1873 12s 6d

1484 **Singh** (Sirdar Attar) The Travels of Guru Tegh Bahádar and Guru Gobind Singh, translated from the Gurmukhi, 8vo, pp. ix, 137, cloth, *with a quaint map.* *Lahore*, 1876 5s

HINDI.

1485 **Baital Pachisi** (The), or Twenty-five Tales of a Demon, a New Edition of the Hindi Text, with each Word expressed in the Hindustani Character, and a literal English Interlinear Translation, and Notes by W. B. Barker and E. B. Eastwick, roy. 8vo, pp. x, 369, cloth. *Hertford*, 1855 12s 6d

1486 —— Translated from the Hindi into English by Capt. W. Hollings, 8vo, pp. vii, 117. *Calcutta*, 1859 3s 6d

1487 **Bala Dipaka.**—A New Series of Hindi Readers, in Hindi, 12mo. *Bankipur*, 1888-89 3s 6d

1488 **Beames** (J.) Notes on the Bhojpuri Dialect of Hindi, spoken in Western Behar, 8vo, pp. 26. 1868 2s 6d

1489 **Hindi Petitions**, in Hindi, roy. 8vo, pp. 124, cloth. 1884 5s

1490 **Hitopadesa**, in Hindi, Book I., 8vo. *Mirzapore*, 1851 2s

1491 **Jethabhai** (G.) Indian Folklore: being a Collection of Tales illustrating the Customs and Manners of the Indian People, 8vo, pp. 236, cloth. *Limbdi*, 1903 4s

Translations from the Hindi.

1492 **New Testament**, translated from the Original Greek into the Hindi Language, 8vo, calf. 1860 3s

1493 **Prem Sagur**, or the History of Krishnu according to the 10th Chapter of the Bhagavat, translated into Hindi by L. Lal, 4to, pp. 248, half calf. *Calcutta*, 1842 8s

1494 —— translated from the Hindi into English by Capt. W. Hollings, 8vo, pp. iv, 440. *Calcutta*, 1848 4s

The copy is worm-eaten.

1495 —— The same, 8vo, pp. 272. *Calcutta*, 1866 5s

1496 **Prem Sagar**, or the Ocean of Love, literally translated from the Hindi of Shri Lallu Lal Kab into English by E. B. Eastwick, 4to, pp. 271, half calf. *Hertford*, 1851 25s

Scarce edition.

1497 **Prema Sagara**, or Ocean of Love, literally translated from the Hindi Text of Lallu Lal Kavi into English, annotated and explained by F. Pincott, 8vo, pp. xx, 327, cloth. 1897 (pub. 10s) 6s

1498 **Prithiraja Rasau** (The) of Chand Bardai, edited in the Original Hindi by J. Beames and A. F. R. Hoernle, Vol. I., *fac.* 1; Vol. II., *facs.* 1 to 5 (all published), 8vo. *Calcutta*, 1873-86 5s

1499 **Rajniti**, or Tales exhibiting the Moral Doctrines of the Hindoos, translated from the Hindi of Lallu Lal into English by J. R. Lowe, 8vo, pp. 112, cloth. *Calcutta*, 1853 5s

1500 **Ramayana** of Tulsi Das, in Hindi, large 8vo, cloth. *Benares*, 1882 14s

1501 —— Translated from the Original Hindi by F. S. Growse, Book I., Childhood, 4to, pp. xxi, 177, cloth. *Allahabad*, 1885 7s 6d

1502 —— Translation of the Second Book from the Hindi into Literal English, with Copious Notes and Allusions by Adalut Khan, 8vo, pp. vi, 244. *Calcutta*, 1871 4s

The second book contains the Ajodhyakand.

1503 **Ratnasagar** (The Ocean of Jewels): a Collection of Stories in Hindi, by Suktakamala, roy. 8vo, pp. xvi, 608, cloth. *Calcutta*, 1880 21s

HINDUSTANI.

1504 **Aziz-uddin Ahmad.**—Samrai Dyanat (The Fruits of Honesty), translated from the Urdu, 8vo, pp. 177, iii, calf. *Lucknow*, 1891 3s

1505 **Bagh o Bahar.**—The Hindustan Text of Mir Amman, edited, in Roman type, with Notes by Monier Williams, 12mo, pp. 40, 240, cloth. 1859 4s

1506 **Bagh o Bahar**, consisting of Entertaining Tales in Hindustani (Arabic characters), edited, with a Vocabulary, by D. Forbes, 8vo, cloth. 1851 5s

1507 —— The same, *lithographed*, 8vo. *Cawnpore*, 1832 4s 6d

1508 —— The same, or the Garden and the Spring: being the Adventures of King Azad Bakht and the Four Darweshes, literally translated into English, with Notes, by E. B. Eastwick, 8vo, pp. 251, bds. *Hertford*, 1852 12s 6d

1509 —— Selections, constituting the Text-Book for examination of Officers in Hindustani, by J. F. Baness, 8vo, pp. 249, cloth. *Calcutta*, 1887 7s 6d

Hindustani in Persian and English character, and English translation.

1510 —— The Tale of the Four Durwesh, translated from the Oordoo Tongue, with Notes by L. F. Smith, 12mo, pp. x, 256. *Lucknow*, 1884 3s 6d

1511 **Bagh o Bahar**, or Adventures of the Four Darwesh, in Hindustani, edited in the Roman character by D. Forbes, 8vo, cloth. 1859 4s

1512 —— The same, translated into English by D. Forbes, 8vo, pp. 315, cloth. 1862 5s

1513 —— and **Prem Sagar**.—Selections for the Higher Standard in Hindustani, 8vo. *Calcutta*, 1883 5s

1514 —— The same, translated into English by A. Khan, 8vo, pp. 398. *Calcutta*, 1884 5s

1515 —— Parry (E. F.) The Stories of the Bágh o Bahár, 8vo, pp. xii, 74, cloth. 1890 2s 6d

An abstract made from the original text.

1516 **Beg** (Moh., *Sirdar 1st Madras Lancers*) My Jubilee Visit to London, translated from the Hindustani, 8vo, pp. xii, 101, cloth. *Bombay*, 1899 3s 6d

Moh. Beg is a descendant from Tippu Sultan.

1517 **Garcin de Tassy**.—La langue et la littérature hindoustanies en 1872 et 1875, 2 parts. *Paris*, 1873-76 3s

1518 **Gool-i-Buka Wulee**, translated from the Original Oordoo into English and with Vocabulary by Th. Ph. Manuel, 12mo, pp. 216, xlviii. *Lucknow*, 1882 3s 6d

1519 **History of Hindustan**: being an English Version of Rájá Sívaprasád's, Part III., by Pandit Bhavánídat, 8vo, cloth, pp. 84 3s

1520 **Ikhwan-us-Suffa**.—The Brothers of Purity, or Disputation between Man and Animal, translation from the Urdu by J. Wall, 12mo, pp. 227. *Lucknow*, 1880 3s

1521 —— The same, translated by A. C. Cavendish, 8vo, pp. vi, 193, bds. 1885 3s

Containing a translation of twenty-five tales.

1522 **Khirad Afroz** (the Illumination of the Understanding), by Maulavi Hafizuddin, a New Edition of the Hindustani Text, carefully revised, with Notes, Critical and Explanatory, by E. B. Eastwick, large 8vo, pp. xiv, 321, cloth. *Hertford*, 1857 (pub. 18s) 10s 6d

1523 **Lutaifee Hindee**, or Hindostanee Jest-book, containing a Collection of Humorous Stories, in Arabic and Roman characters, edited by W. C. Smyth, 8vo, pp. xvi, 159. *London*, 1840 3s

1524 **Nasr i Be-Nazir**, or Story of Prince Be-Nazir: an Eastern Fairy Tale, translated from the Urdu by C. B. Bell, 8vo, pp. 129. *Hull*, 1871 4s

1525 **New Testament in Hindustani**.—Injil-i-Imuqaddas (Roman characters), 8vo, pp. 338, cloth. 1860 2s 6d

1526 **Rubbee** (Kh. Fuzli) Haqiqate Musalman i Bengalah, *i.e.*, The Origin of the Musalmans of Bengal, translated from the Hindustani into English, 12mo, pp. iii, 132, cloth. *Calcutta*, 1895 5s

1527 **Shakespear** (J.) Muntakhabat-I-Hindi, or Selections in Hindustani, with verbal translations or particular vocabularies, and a Grammatical Analysis, Vol 1, 4to. 1852 4s

1527* —— The same, two parts. 1846 7s 6d

1528 **Tahcin Uddin**.—Les aventures de Kamrup. Traduites de l'hindoustani, par Garcin de Tassy, 8vo, pp. xi, 251. *Paris*, 1834 7s 6d

1529 **Tota-Kahani**, or Tales of a Parrot, in Hindustani, edited by D. Forbes, with Vowel Prints and Hindustani-English Vocabulary, 8vo, cloth. 1852 7s

1530 **Wasokht of Amanat** (The), Hindustani Text in Roman characters; together with Bemerkungen zur Verskunst im Urdu, von H. Jansen, 8vo, pp. 64, 96. 1893 5s

MALAYALAM.

1531 **Chandu Menon** (O.) Induleka, a Malayalam Novel, translated into English by W. Dumergue, 8vo, pp. xix, 304, cloth. *Madras*, 1890 7s 6d

MARATHI.

1532 **Acworth** (H. A.) Ballads of the Marathas, rendered into English Verse from the Marathi Originals, 8vo, pp. xxxviii, 129, cloth. 1894 7s 6d

Out of print.

1533 **Marathi Proverbs**, collected (Marathi Text) and translated into English by A. Manwaring, 8vo, pp. x, 271, cloth. *Oxford*, 1899 (pub. 8s) 6s

1534 **Pandurang Hari**, or Memoirs of a Hindoo, with a Preface by Sir H. Bartle Frere, translated from the Marathi, New Edition, 8vo, pp. 413, cloth. 1877 8s

An accurate and vivid picture of Mahratta life.

1535 **Tukarama** (The Poet of the Maharashtra): Complete Collection of his Poems, in Marathi, edited by Vishnu P. Shastri and Sankar Pandurang, with the Life of the Poet, in English by J. S. Gadgil, 2 vols, 8vo, cloth. *Bombay*, 1869-73 21s

Scarce.

Eighty-one of the Poems are translated into English in the Preface.

PANJABI.

1536 **Court** (Major H.) History of the Sikhs, or Translation of the Sikkhán de Raj di Vikhia, from the Panjabi, with a Short Gurmukhi Grammar, roy. 8vo, pp. lxxxiv, 239, cloth. *Lahore*, 1888 16s

1537 **Swynnerton** (Ch.) Romantic Tales from the Panjab, with Indian Nights' Entertainment, translated from the Panjabi, New Edition, roy. 8vo, pp. xiv, 484, cloth. 1908 7s 6d

1538 **Usborne** (C. F.) Panjabi Lyrics and Proverbs: Translations in Prose and Verse, 4to, pp. vi, 65. *Lahore*, 1905 2s

SANTALI.

1539 **Santali Folk Tales**, translated from the Santali by A. Campbell, 8vo, pp. iii, 127, cloth. *Pokhuria*, 1891 10s

SINDHI.

1540 **Sindhi Literature**.—The Divan of Abd ul Latif Shah, known as Shaha Jo Risalo, edited in Sindhi, with an English Introduction, by E. Trumpp, roy. 8vo, pp. xii, 739, cloth. 1866 21s

1541 **Saswi and Punhu**, a Poem, in the Original Sindi, with Metrical Translation in English, 8vo, pp. vi, 44, 29, cloth. 1863 3s

TAMIL.

1542 **Ainguru-nuru**, with Commentary, a Poem, 8vo, pp. 190, cloth. *Madras*, 1903 7s 6d

In Tamil.

1543 **Arichandra**: the Martyr of Truth, a Tamil Drama, translated into English by M. Coomara Swamy, 8vo, pp. xxiii, 262, cloth. 1863 7s 6d

1544 **Beschi**.—The Adventures of the Gooroo Paramartan, a Tale in the Tamil Language, with an English Translation and a Vocabulary, 8vo, pp. xii, 243, half calf. 1822 7s 6d

1545 **Milton's** Paradise Lost, Book I., translated into Tamil, 8vo, cloth. *Madras*, 1895 3s

1546 **Murdoch** (J.) Classified Catalogue of Tamil Printed Books, with Introductory Notices, 12mo, pp. 101, 287, bound together with: MOEGLING, Coorg Memoirs, or Account of Coorg; and KITTEL: Vedic Pantheism. *Madras and Mangalore*, 1865 and 1855 7s 6d

1547 **Muthaiya** (C.) Rajarajisvari, or the Triumph of Love, a New Tamil Drama (in Tamil), 8vo, pp. 12, 146, cloth. *Madras*, 1906 4s

1548 **Naladiyar** (The), or Four Hundred Quatrains in Tamil, with Introduction and Notes, Critical, Philological, and Explanatory, by G. U. Pope, roy. 8vo, pp. 50, 440, half calf. *Oxford*, 1893 (pub. 18s) 12s

1549 **Padittuppattu**, with Commentary, a Poem, 8vo, pp. 176, cloth. *Madras*, 1904 6s

In Tamil.

1550 **Sivagnana Botham** of Meikanda Deva, translated from the Tamil, with Notes and Introduction by J. M. N. Pillai, large 8vo, pp. xxxi, 136, cloth. *Madras*, 1895 9s

On Siva Religion and Siddhanta Philosophy.

1551 **Tiru-perundurai-puranam**. Religious Poem by Minakshi-sundaram Pillai, large 8vo, pp. 193. *Madras*, 1891 7s 6d

In Tamil.

1552 **Tiru-takka-devars-Jivaka-chintamani**, poetromana, with Nachchinar Kkimyar's Commentary, 8vo, pp. 1048, cloth. *Madras*, 1907 15s

In Tamil.

1553 **Tiruvalluvar**, The Cural: selections from the First Thirteen Chapters in Tamil, with English Translation and Explanatory Notes, pp. 40, 304, calf. *Madras*, 1878 9s

Title-page, if any, is missing.

1554 **Spencer** (Herbert) Education, Part I., translated into Tamil, 8vo, cloth. *Madras*, 1899 2s 6d

1555 **Vedala Cadai** (The): being the Tamul Version of a Collection of Ancient Tales in Sanskrit, known as the Vetala Panchavinsati, translated by B. G. Babington, 8vo, pp. 90. (*London*, N.D.) 5s

TELUGU.

1556 **Brown** (C. P.) English Translations of the Exercises and Documents printed in the Telugu Reader, 8vo, pp. 177, cloth. *Madras*, 1855 5s

1557 **Panchatantra**: the well-known work on Vedanta Philosophy: a Telugu Manuscript, 4to. *about* 1800 12s 6d

1558 **Morris** (J. C.) Telugu Selections (Tales, Papers, Dialogues), in Telugu, with English Translations and Grammatical Analyses, and a Glossary of Revenue Terms, folio, pp. 182, 26, half calf. *Madras*, 1823 12s

1559 **Disputations** on Village Business, in Telugu, written by a Brahman, with an English Translation by L. P. Brown, 8vo, pp. 91, 63, cloth. *Madras*, 1855 5s

1560 **Wars** of the Rajas: being the History of Anantapuram, translated from the Telugu by C. P. Brown, 8vo, pp. 91, calf. *Madras*, 1853 4s

SINHALESE.

1561 **Abhinava Jatakaratna**: a work on Astrology in Singhalese verse, 8vo, pp. 97. *Colombo*, 1868 6s

1562 **Anuruddha Jatakaya**, in Sinhalese, 8vo, pp. 41. *Colombo*, 1879 3s

1563 **Asadrisa-Jataka**: a Poem, in Sinhalese, by Rajadhirajasinha, with notes, 8vo, pp. 43, vii. *Galle*, 1889 3s 6d

1564 **Bhishajya Darpanaya**, or the Mirror of Medicine, by J. Perera, 8vo, pp. 92. *Colombo*, 1873 3s 6d

1565 **Bible**.—The Holy Bible, translated into Sinhalese, large 8vo, pp. 887, 313, full calf. *Colombo*, 1890 4s

1566 **Bunyan's** Pilgrim's Progress, translated into Sinhalese, Two Parts, 12mo, cloth. *Colombo*, 1895 2s 6d

1567 **Dathavanso**, or History of the Tooth Relic, in Singhalese, with a Paraphrase by Terunnanse, 8vo, pp. iii. *Kelainya*, 1883 4s

1568 —— The same, without the Paraphrase, pp. 48. 1890 2s 6d

1569 **Dravyanamawali Akaradiya** (The) A Materia Medica, in Sinhalese, 8vo, pp. 212. *Colombo*, 1893 5s

1570 **Eln Akaraduja**: a Vocabulary of Pure Sinhalese Words, in Sinhalese, 8vo, pp. 48. *Colombo*, 1893 3s

1571 **Janakiharana**.—An Epic Poem, in Sanskrit (Sinhalese characters), by Kumaradasa, King of Ceylon, with a Sinhalese Paraphrase by Dh. Sthavira, 8vo, pp. 309. *Ceylon*, 1891 10s

1572 **Four Gospels** and the Acts of the Apostles, translated into Sinhalese, 12mo, cloth. *Colombo*, 1884 2s 6d

1573 **Kavyasekhara**, or the Poem on the Life of Senaka, by Vachissara Rahala Sami, with a Paraphrase by H. Sumangala, 8vo, pp. 183, xvi. *Colombo*, 1872 7s 6d

1574 **Kudusika**: a Summary of Precepts of the Vinaya Pitaka, by Dharmasiri, revised Singhalese Text, 8vo, pp. iv, 172. *Colombo*, 1894 4s

1575 **Kusa Jataka**.—A Story of a previous Birth of Gautama Buddha, 8vo, pp. 35. *Colombo*, 1896 2s

1576 —— A Buddhist Legend, rendered into English Verse from the Sinhalese, with Notes by Th. Steele, 8vo, pp. xii, 260, cloth. 1871 8s

1577 **Kusajataka Kavyaya**: a Poem by Alag. Mohottala, in Singhalese, with Notes and a Singhalese-English Vocabulary, by A. Mendis, 8vo, pp. xvii, 263. *Colombo*, 1897 5s

1578 **Life of King Wessantara**, in Singhalese, *with coloured illustrations*, 8vo. *Colombo*, 1891 3s

1579 **Madhava**.—Treatise on Diseases, Sanskrit Text, in Singhalese Characters, with Singhalese Translation by Pandit Silva Batuvantudase, 2 vols. *Colombo*, 1875 12s 6d

1580 **Mendis** (A.) Athetha Wakya Deepanaya, or a Collection of Sinhalese Proverbs, Maxims, &c., Singhalese Text, with English Translation. *Colombo* 6s

1581 **Muvadevdavata**, a Poem, in Sinhalese, 8vo, pp. 32. *Colombo*, 1880 2s 6d

1582 **New Testament**, translated into Sinhalese, 12mo, calf. *Colombo*, 1889 3s

1583 **Pathya Vakya**, or Niti Sastra: Moral Maxims, extracted from Oriental Philosophers, in Singhalese, with English Translation, 8vo, pp. viii, 54. *Colombo*, 1881 3s

1584 **Pratya Sataka**, by V. Mendis: a Singhalese Paraphrase, with English Translation, 8vo, pp. 38. *Colombo*, 1886 2s 6d

1585 **Rajaratnakaraya**, or a History of Ceylon, by Terunnanse, in Singhalese, 8vo, pp. 89, v. *Colombo*, 1887 2s 6d

1586 **Sarakamshepa**: a Compilation from Older Medical Authorities, in Sinhalese, Part II., 8vo, pp. 100. *Colombo*, 1869 6s

1587 **Upham.** — Sacred and Historical Books of Ceylon: Vol. II., The Raja Ratnacari and the Raja Vali, translated from the Sinhalese by E. Upham, 8vo, pp. 325, bds. 1833 10s

1588 **Vyavastha Sangraha**: Exposition of the Law for Guidance of Native Headmen, in Singhalese, by F. Lee, 8vo, pp. 96. *Colombo*, 1874 4s

1589 **Wetzelius** (J. Ph.) Kort Ontwerp v. de Leere der Waarheid, translated into Singhaleso. 8vo, pp. 202, calf. *Colombo*, 1790 15s

Rare work, printed in Ceylon, before the occupation of the Island by the British.

1590 **Yakkun Nattannawa**: a Cingalese Poem, descriptive of Singhalese Demonology, and Kolan Nattannawa, a Cingalese Poem, translated into English by J. Callaway, 8vo, pp. xi, 64, *with 9 plates*, bds. 1829 (*O. T. F.*) 8s

1591 **Yoga-Sataka**, or Treatise on Remedies of Diseases, in Sinhalese, 8vo, pp. 52. *Colombo*, 1877 2s 6d

BURMESE.

1592 **Burmese Petitions** (1-16), folio, 16 *lithographic plates*, cloth. *Rangoon*, 1896 7s 6d

1593 **Damathat** (The), or the Laws of Menoo, Burmese Text, with an English Translation by D. Richardson, Second Edition, roy. 8vo, pp. 388. *Rangoon*, 1876 12s 6d

1594 **Duroiselle** (C.) The Story of Dighavu, translated from Burmese, 4to pp. 6. *Rangoon*, 1908 2s

1595 **History of Prince Waythandaya**: his Birth, Offerings, Banishment, Ascetic Life, &c., the last but one of the Previous States of Gaudama, in Burmese, 8vo, pp. 262. *Rangoon*, 1856 10s

1596 **Paramatta Medhani**, in Burmese, 8vo, pp. 160. *Rangoon*, 1881 4s

1597 **Parameegan**, in Burmese, 8vo, pp. 129. *Rangoon*, 1884 3s 6d

1598 **Rupakalya Jataka**, in Burmese, 8vo, pp. 119. *Rangoon* 3s 6d

1599 **Latter** (T.) Selections from the Vernacular Boodhist Literature of Burmah, in Burmese, *with notes in the margin*, 4to, pp. 166. *Maulmain*, 1850 9s

A few pages are water-stained.

1600 **Sadudamathaya and Thanwayo Pyo**, in Burmese, 8vo, pp. 182. *Rangoon*, 1881 4s

1601 **Sangermano** (Father) Description of the Burmese Empire, compiled chiefly from Native Documents, and translated from his MS. by W. Tandy, 40 pp., vii; 224, cloth. 1833 (*O. T. F.*) 15s

1602 **Shwe dagon thamaing**, in Burmese, folio. *Rangoon*, 1875 4s

1603 **Shwe hmaw-daw thamaing**: a Pagoda History, in Burmese, 8vo, pp. 72. *Rangoon*, 1876 2s 6d

1604 **Taw Sein Ko.**—Selections from the Records of the Hlutdaw, Burmese text, with List of Contents in English, roy. 8vo, pp. 145, bds. *Rangoon*, 1889 6s

1605 **Temi Jataka Vatthu**, in Burmese, 8vo, pp. 222. *Rangoon*, 1881 5s

1606 **Tsan mya thinge meng thami pyadzat**, a Drama, in Burmese, 8vo, pp. 194. *Rangoon*, 1880 5s

1607 **Vessantara Jataka Vatthu**, in Burmese, 8vo, pp. 242. *Rangoon*, 1875 4s 6d

1608 **Wathandra Jataka Vatthu**, in Burmese, 8vo, pp. 184. *Rangoon*, 1882 4s

1609 **Raja Radhakanta Deva.**—The Sabdakalpadruura, New Edition, in the Sanskrit Character, roy. 4to, Vol. I. (10 parts); Vol. II. (17 parts); Vol. III. (23 parts); all issued of this edition. *Calcutta*, 1888 £3 3s

1610 **Vedas.**—Vedarthayatna, or an Attempt to Interpret the Vedas, Marathi and English Translations, with a Sanskrit Paraphrase of the Rig Veda Samhita, with the Original Samhita and Pada Texts and Notes in Marathi, Vols 1 to 4 (complete in 62 parts, containing the Hymns 1 to 296), and Vol 5, Parts 1 to 9, in parts as issued, 8vo. *Bombay*, 1876-82 (pub. £12 10s) £5 5s

1611 **Bhandarkar** (Sir R. G.) Vaisnavism, S'aivism and Minor Religious Systems, 8vo, pp. 169, cloth. 1913 12s 6d

A. [illegible] STOCKWELL, Printer, Baden Place, Borough, S.E.

